

الطبعة الثانية

قصة الأشاعرة

جناية أهل البدعة
بحكاية ما أصابهم من الفتنة

ردًا على قصة القشيري:

شكاية أهل السنَّة
بحكاية ما نالهم من المحنة

د. عمّار خنفر





قصة الأشاعرة



عنوان المصنف: قصة الأشاعرة

تأليف: د. عمار خنفر

رقم الإيداع: ٥٤٣٤/ ٢٠٢٠

الترقيم الدولي: ٤-٠٥٢-٨٠٤-٩٧٧-٩٧٨

الطبعة الثانية

(١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م)



للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية - الرياض - شارع السويدي العام - شرق النفق
الإدارة والمبيعات جوال - ٠٠٩٦٦٥٦٧٣٣٤١٧ - ٠٠٩٦٦٥٦٥٦١١٥٠٥٨ - ٠٠٢٠١١١٦٨٩٩١٠٠ - ٠٠٢٠١٠٦٩٠٥٧٥٧٣
الإسكندرية - ١٧٥ ش طيبة سبورتنج بجوار مسجد الصديق هاتف: ٠٣/٥٤٦١٥٨٣ - جوال: ٠١١١٦٨٣٣٥٥١
القاهرة - ٦ ش المدرسة متفرع من ش البطار - خلف الجامع الأزهر الشريف - هاتف: ٠٢/ ٢٥١٠٧٤٧٢
جوال: ٠١١١٦٨٣٣٥٥٠ - ٠٠٢٠١٠٦٩٠٥٧٥٧٣ - فاكس: ٠٣٤٣٨١٥٠٩
البريد الالكتروني: d.alhijaz@gmail.com



قصة الأشاعرة

جنـايـة أهـل البـدعة
بحكاية ما أصابهم من الفتنة

ردًا على قصة القشيري:

شـكاية أهـل السـنَّة
بحكاية ما نالهـم من المحنة

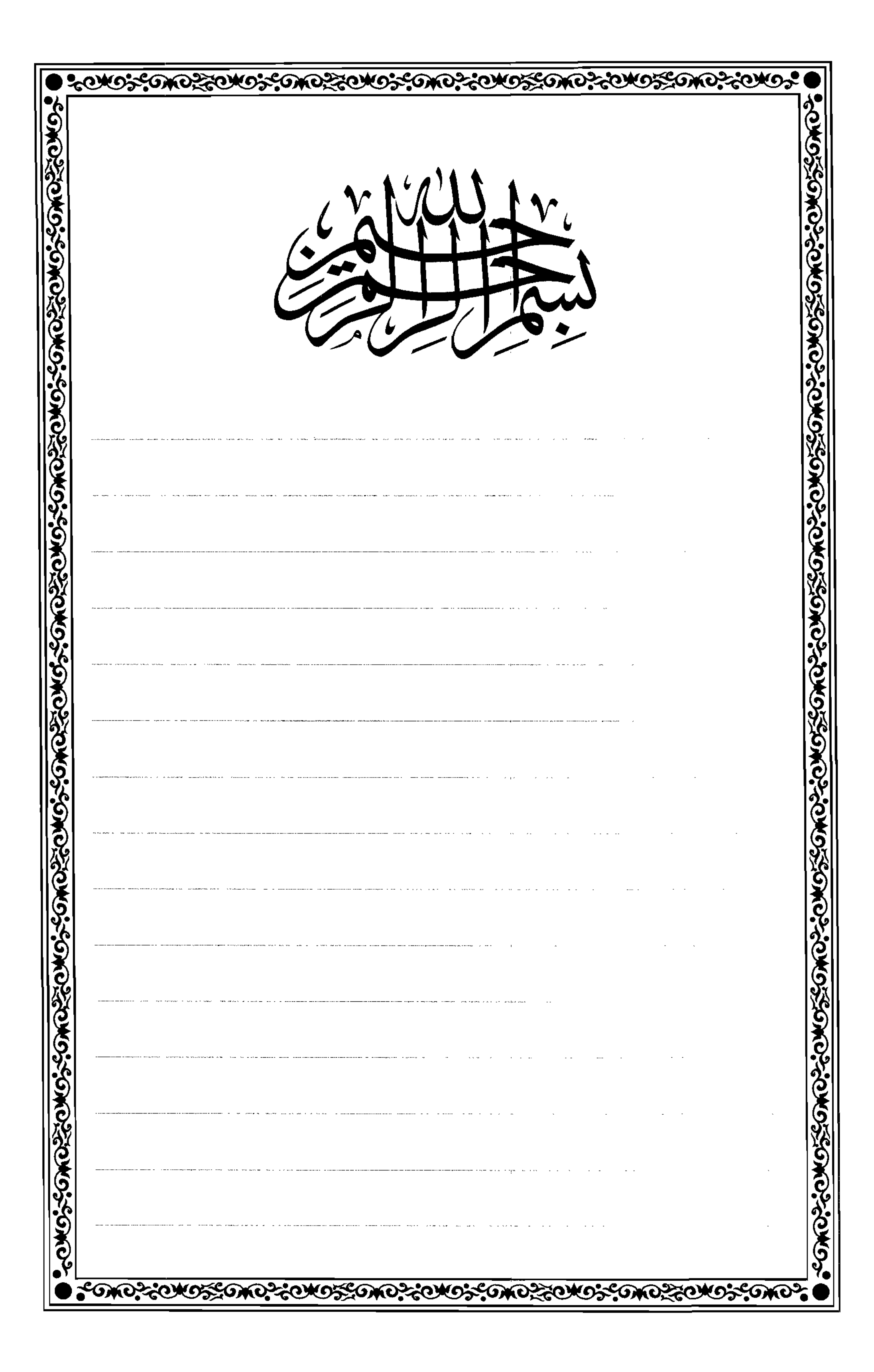


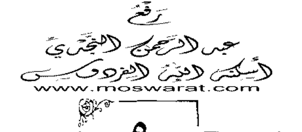
تأليف

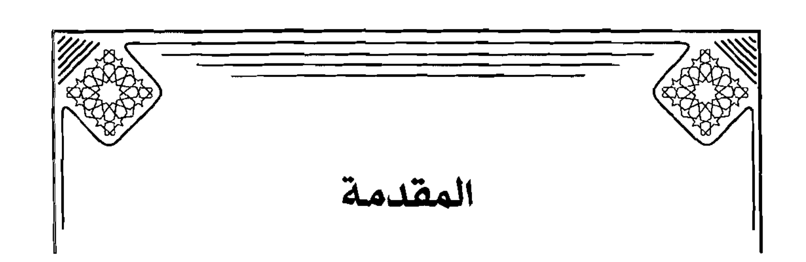
د. عمّار خنفر



مكتبة دار الحجاز للنشر والتوزيع







المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى من تبعه بإحسان إلى يوم الدين. **وبعد**:

ففي بدايات القرن الخامس الهجري أظهر ابن فورك مقالات شيخه أبي الحسن الأشعري، وانكشفت جلّ عقائده التي كانت خافية على كثير من الناس، ومع مرور الأيام وشيوع تلك المقالات بين طلبة العلم والمتبعين لمذهب الأشعري في الأصول، أدرك أهل السُّنَّة والجماعة خطر ذلك المذهب الجديد. وفي سنة خمس وأربعين وأربعمائة بلغت تلك المقالات السلطان طغرلبك السلجوقي، واستأذنه وزيره عميد الملك الكندري بلعن الرافضة والأشعرية على المنابر فأذن له بذلك، وقام الأئمة بلعن أبي الحسن الأشعري على منابر نيسابور وخراسان.

فأثار ذلك حفيظة الأشاعرة، منهم أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري شيخ الصوفية، وهرعوا يستنجدون بالسلطان طغرل بك، إلا أن ذلك لم يشفع لهم عنده. ثم أحالوا على أحد العلماء، فحكم أن الأشعري مبتدع وأن بدعته تزيد على بدعة المعتزلة. فخاب رجاؤهم للسلطان ولم يظفروا منه بطائل.

عند ذلك قام أبو القاسم القشيري بكتابة رسالة إلى العلماء في مختلف البلدان. قال في أوّلها: «هذه قصة سميناها: شكاية أهل السُّنَّة بحكاية ما نالهم من المحنة، تخبر عن بثة مكروب ونفثة مغلوب وشرح ملم مؤلم وذكر مهم موهم».

ثم شرع في مدح إمامه أبي الحسن الأشعري، وأثنى عليه ثناء عطرًا، ووصفه أنه إمام الدين وسراج ذوي اليقين ومحيي السُّنَّة وقامع البدعة وناصر الحق وناصح الخلق. ثم بدأ يشرح ما حدث في تلك الفتنة.

ثم قال: «معاشر المسلمين الغياث الغياث سعوا في إبطال الدين ورأوا هدم

قواعد المسلمين وهيهات هيهات ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ﴾ [التّوبَة: ٣٢]. وقد وعد الله للحق نصره وظهوره، وللباطل محقه وثبوره، إلا أن كتب الأشعري في الآفاق مبثوثة ومذاهبه عند أهل السُّنَّة من الفريقين معروفة مشهورة. فمن وصفه بالبدعة علم أنه غير محق في دعواه وجميع أهل السُّنَّة خصمه فيما افتراه». ثم شرع القشيري عندئذ في ذكر المقالات التي اتهم فيها الأشعري ونسبوه إليها، ثم أخذ يرد عليها ويبين زيف نسبتها إليهم.

وتشير تلك القصة التي ذكرها القشيري إلى شكاية من فرقة تزعم أنها على حق وهداية، وأنهم مظلومون، وأن البعض افترى على إمامهم الأعظم، ونسبوا إليه مقالات ذميمة هو بريء منها.

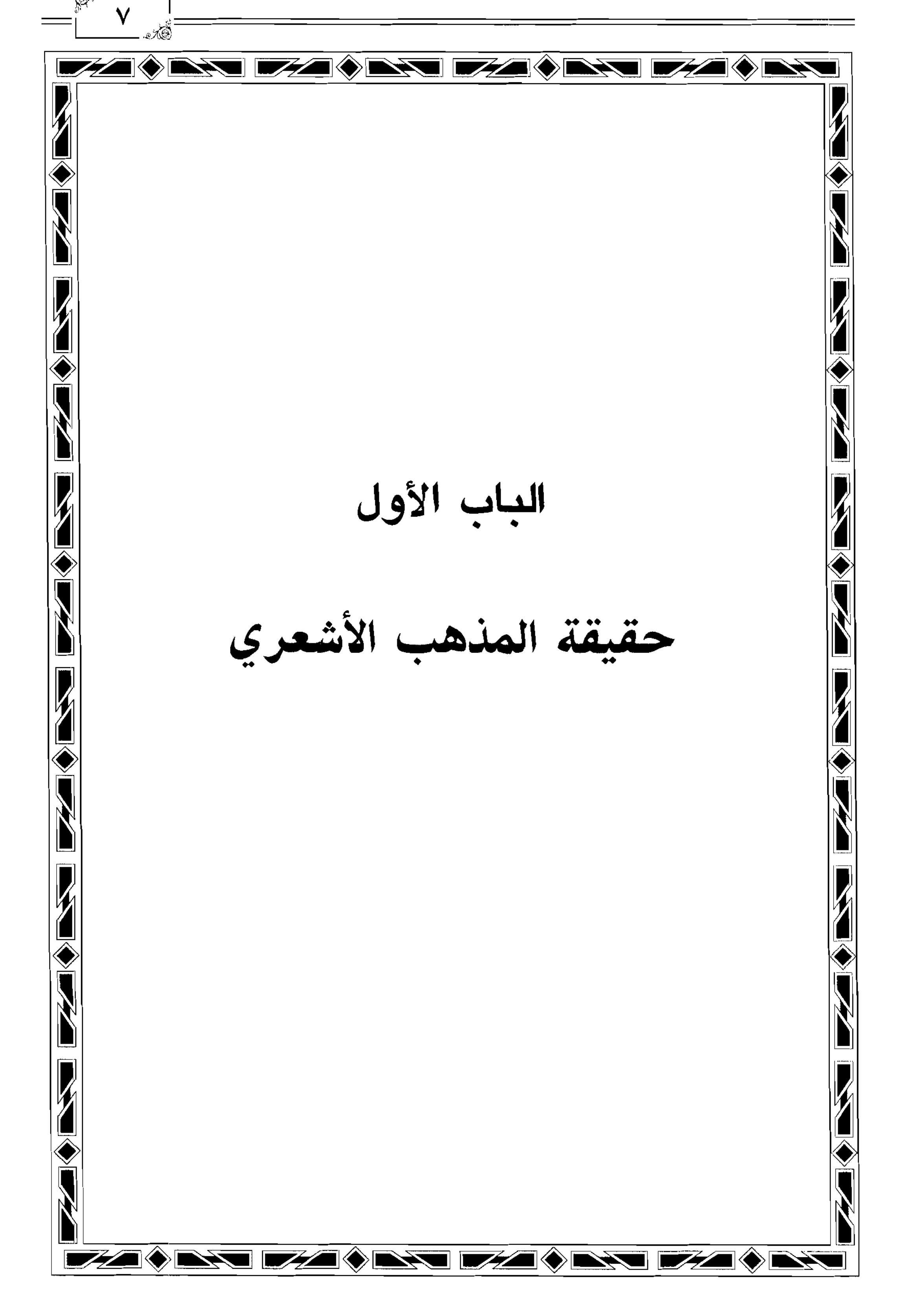
والحق أن القشيري في قصته تلك قد كذب وخلط الحابل بالنابل، والحق بالباطل، فبعض ما ذكره إما أنه باطل، أو أنه حق يُراد به باطل.

ونحن من خلال هذا الكتاب ـ مستعينين بالله وحده ـ نفتح ملف الأشاعرة، ونعيد سرد قصتهم بالكامل، منذ ظهور أبي الحسن الأشعري حتى عصرنا هذا. وسنذكر في هذه القصة حقيقة عقائدهم وأصولهم الغريبة عن الإسلام، وكافة حججهم وشبهاتهم فيها، والأسباب والدوافع الحقيقية التي ألزمتهم بالتمسك بتلك الأصول، ثم نردّ عليها ونبيّن فسادها وبُعدها عن روح الإسلام.

كما سنذكر جذور مذهبهم القريبة والبعيدة التي خفيت على أكثر الناس، ونذكر ظروف قيام ذلك المذهب ونشأته وانتشاره في بلاد الإسلام في القرون الماضية. ثم نتكلم على الأبعاد التاريخية والمذهبية لطبيعة الصراع بين الأشاعرة والحنابلة، وحقيقة ما وقع لشيخ الإسلام ابن تيمية من المحنة على أيديهم. ثم نعرج على أحوال الأشاعرة في زماننا ومنهجهم الجديد، ونذكر نماذج عنهم، وجانب من مقالاتهم.

فتعال معنا أيها الناظر الكريم نحكي لك قصة الأشاعرة كما دوّنها التاريخ، لا كما حكاها القشيري.

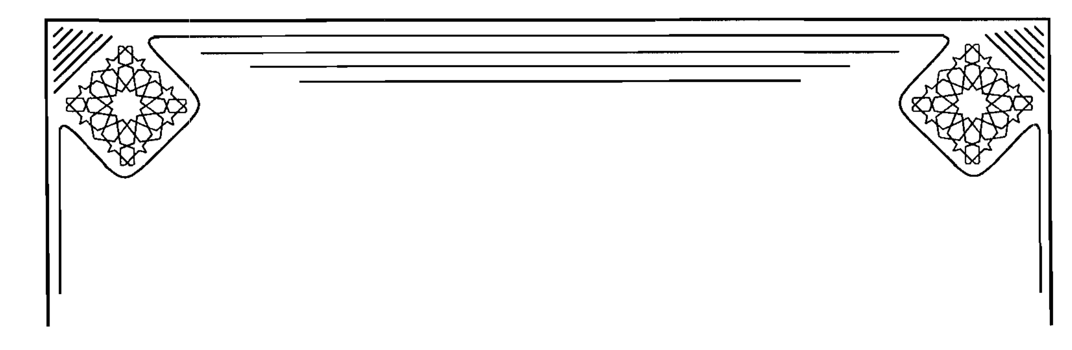
المؤلف



الباب الأول

حقيقة المذهب الأشعري



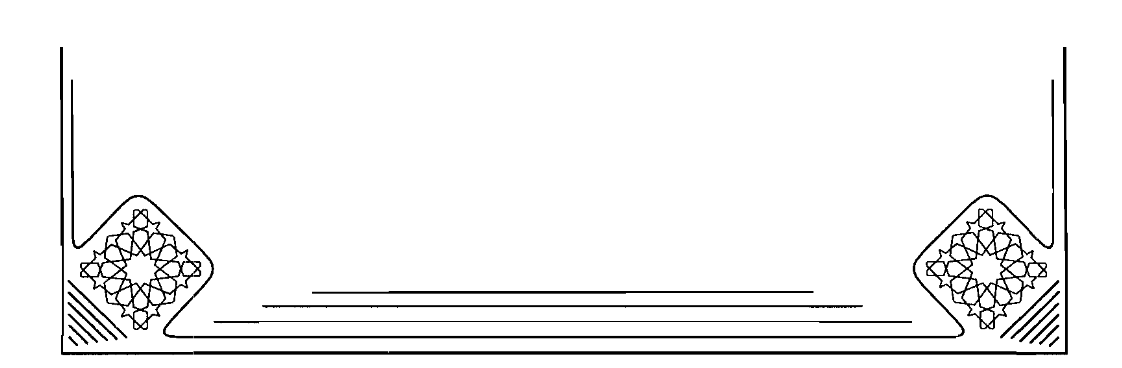


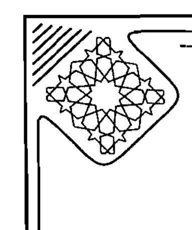
الفصل الأول

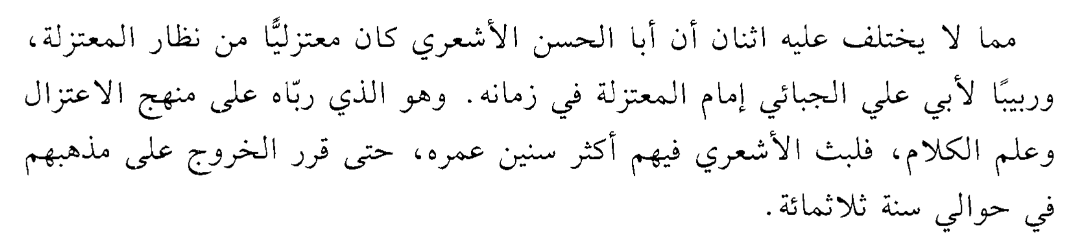
ظروف تأسيس المذهب

وفيه:

- سبب خروج الأشعري على الاعتزال.
- تقرير أركان المذهب الأشعري.







الفصل الأول

ظروف تأسيس المذهب

مما لا يختلف عليه اثنان أن أبا الحسن الأشعري كان معتزليًّا من نظار المعتزلة، وربيبًا لأبي علي الجبائي إمام المعتزلة في زمانه. وهو الذي ربّاه على منهج الاعتزال وعلم الكلام، فلبث الأشعري فيهم أكثر سنين عمره، حتى قرر الخروج على مذهبهم في حوالي سنة ثلاثمائة.

وسبب خروجه على الاعتزال ما استشكل عليه في بعض مسائل الأصول. فقد احتار في مسألتين اثنتين: مسألة أفعال الله، ومسألة صفات الله.

أما **المسألة الأولى**: فهي عن القدر وفعل الأصلح للعباد. وحاصل المسألة هو: ما هي حكمة الله في معاقبة المسيئ ومجازاة المحسن؟ ولماذا يخلق الله أناسًا يعلم أن مآلهم النار ثم يعذبهم بها؟ ولماذا يخلق أناسًا آخرين ثم يقبضهم قبل بلوغهم؟ فإن كان سبق علمه فيهم الصلاح، فهلّا أبقاهم حتى يزيد أجرهم وترتفع درجتهم في الجنة؟ وإن كان سبق علمه فيهم الفجور والكفران فقد رحمهم بقبضهم قبل بلوغهم، فهلّا فعل كذلك مع من أمسك عليه وأطال عليه عمره ممن سبق في علمه أن مآله إلى الكفر أو الفجور؟

أما **المسألة الثانية**: فحاصلها: هل الصواب إثبات صفات الله أم نفيها؟ فإننا إن أثبتناها يلزمنا القول ببقائها؛ لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه، فإذا كان كذلك فكيف يمكن إثبات حدوث الجسم؟ وإن نفيناها، فما معنى أن نثبت الاسم دون الصفة؟ وكيف يكون الله عالمًا بغير علم وقادرًا بغير قدرة، وحيًّا بغير حياة؟

تلك كانت محصلة ما استشكل على الأشعري. وقد استعان ببعض آثار المذاهب السابقة وتأثر بهم، ثم وجد ضالته في الإجابة عن المسألتين من خلال مسألة حدوث العالم.

وتلك المسألة كانت من أعظم المسائل التي شكّلت البنية الهيكلية لمذاهب

المتكلمين في الإسلام. فإنهم كانوا يسعون من خلال إثبات حدوث العالم إلى إثبات وجود المحدث له، وأن هذا المحدث لا بد أن يكون قديمًا، وبذلك يثبت وجود الله. فكانت عناية المتكلمين لتلك المسألة لا حدود لها؛ لأنه لم يمكنهم الاستدلال على إثبات وجود الله بدون إثبات حدوث العالم، وبدون ذلك لا يعود للكلام عن الأديان أي نفع وقيمة. فلا عجب أن تتبوّأ تلك المسألة في زمانهم مكانة عظيمة بحيث أنهم أقاموا أكثر أصولهم وقواعدهم من خلال سعيهم الحثيث لإصلاحها وإتمام مطلوبهم فيها، فلذلك كانت أكثر أصولهم الكلامية تدندن حولها.

ولقد تفكر الأشعري مليًّا في مسألة حدوث العالم، فوقف على **إشكالين فيها**:

الإشكال الأول: لو كان الله خلق العالم لعلة، فإن تلك العلة إما أن تكون حادثة وإما أن تكون قديمة. فإن كانت حادثة لزم أن يكون لها محدث، وإن كانت قديمة وجب قدم العالم لقدم علته. فيعود القول إلى المحدث، هل أحدث تلك العلة لعلة أم لا لعلة؟ فإن كان أحدثها لعلة وكانت العلة محدثة وجب أن تكون علة العلة محدثة لعلّة أخرى، ويعود الكلام إلى تلك العلة، ثم تتسلسل العلل إلى لا نهاية. فتحصّل أن العالم يحتاج إلى ما لا يتناهى من العلل المتسلسلة، فلا بُدّ من القول باستحالة ذلك التسلسل؛ لأن جوازه يعطّل دليل حدوث العالم، فلا يبقى دليل على وجود الخالق المعبود.

الإشكال الثاني: لو كان الافتقار إلى الصانع هو الحدوث لا الإمكان، للزم أن يكون العالم مستغنيًا عن الصانع له بعد إحداثه له. وبذلك انتفى الغرض من النبوات والأديان؛ لأن العالم إذا استغنى عن الصانع بعد الحدوث، لم يبق وجه في التعلق به في المآل.

فوقع له الجواب عن الإشكال الأول بلزوم القول: إن المحدث أحدث العالم لا لعلة. فإن ثبت وجود ذلك الحادث لا لعلة، لم يكن هو أولى من غيره من الحوادث في الحدوث بلا علة، والفاعل إذا ثبت إحداثه لحادثٍ ما بغير علة، جاز له إحداث جميع الحوادث لا لعلة. فيكون قد ابتدع الحوادث واخترعها لا لسبب، ويفعل الأفعال لا لغرض. وبذلك يكون قد أجاب عن المسألة الأولى في فعل الأصلح للعباد.

ووقع له الجواب عن الإشكال الثاني بلزوم القول: إن شرط بقاء الجوهر هو

العرض، والعرض لا يبقى إلى الزمان الثاني. ولو كان له بقاء فبقاؤه عرض، ولا يقوم العرض بالعرض بل بالجوهر، ولا يجوز أن يبقى الشيء لقيام بقائه بغيره. وعليه فلا بقاء لأعراض الأجسام. وبذلك لا يكون الخلق مرة واحدة؛ بل هو متجدد مستمر في كل آن. فالله يقوم بتجديد خلق تلك الأعراض في كل آن من الزمان. وبذلك يثبت افتقار العالم لله في كل آن، لا مجرد حدوثه، فبطل القول بالاستغناء عن الصانع.

أما صفات الله، فلا تفتقر إلى بقاء ثبوتي، خلافًا للأعراض التي تحتاج إلى بقاء يقوم بها. فلذلك أمكن إثبات الصفات لله وإثبات بقائها ببقاء الذات أو ببقاءٍ هو نفس تلك الصفة. وإذا قلنا أن الوجود هو عين الماهية، لم نحتج إلى إثبات بقاء صفاته؛ لأن بقاءها يكون بذاته لا ببقاء. وبذلك يكون أجاب عن مسألة صفات الله.

فخلص الأشعري إلى تقرير ثلاثة مبادئ فلسفية كأركانٍ لمذهبه الذي شيّده بعد ذلك من خلالها. **المبدأ الأول**: التجدد المستمر للخلق وعدم بقاء الأعراض. **والمبدأ الثاني**: أن الوجود هو عين الماهية. **والمبدأ الثالث**: عدم تعليل أفعال الله بعلّة أو غرض.

وبنى على الأول دليل حدوث العالم، ومنه دليل وجود الله، وهو الصانع القديم بحسب تعبيرهم. كما أنه ترتب عليه إنكار السببية، بمعنى: إنكار وجود الأسباب، والذي هو مبدأ فطري تشترك فيه كافة العقول والفطر عند البشر والبهائم.

ورتب على المبدأ الثاني إثبات الصفات السبعة لله. والدليل على ثبوت الصفات السبعة أن الإحداث يدلّ على القدرة، والإحكام يدلّ على العلم، والتخصيص يدلّ على الإرادة. وتلك الثلاثة لا تكون إلا من خلال صفة الحياة. ومن توافرت فيه صفة الحياة، فأن يكون متكلمًا سميعًا بصيرًا أكمل من أن لا يكون كذلك، فنثبت له السمع والبصر والكلام لأجل ذلك. وهكذا أثبت صفات سبعة له بالدليل العقلي، واعتمادًا على كون صفاته باقية لا كالأعراض.

أما بالنسبة للصفات الذاتية الأخرى، والصفات الاختيارية كالضحك والغضب والرضا والفرح منه، فمنها ما أثبتها صوريًّا، ومنها ما تأولها، ولم يثبت أيًّا منها حقيقة، وذلك لالتزامه بأصل فلسفي يقول أن القديم لا يجوز أن تحلّ فيه الحوادث، فاستعمل طريقة الكلابية في التفويض تارة، وطريقة الجهمية والمعتزلة في التأويل تارة أخرى.

أما صفة الاستواء، فقد اضطر لإثباتها صوريًّا، وذلك **لسببين**:

الأول: أن صفة الاستواء كانت محلّ نزاع عظيم بين أصحاب الحديث والجهمية والمعتزلة، ولم يتسامح أصحاب الحديث فيها. فلم يجرؤ أبو الحسن الأشعري على تأويلها.

والثاني: أن فعل الاستواء يقوم بالعرش، بخلاف صفات الغضب والرضا والفرح والضحك، فإنها تقوم بالله، فوجد مخرجًا من ذلك بالتفويض وإثبات الاستواء صوريًّا بقوله أنه فعل أحدثه الله في العرش، وسماه استواء دون أن يذكر له معنى.

ورتَّب على المبدأ الثالث القول بنفي الحسن والقبح عن أفعال الله. ولكن الأشعري قال أن أفعاله كلها حكمة وعدل وصواب، وأنها حسنة لأعيانها لا لمعانيها؛ أي: أن فعل الله حسن لذاته، لا لأجل معنى يحمله ذلك الفعل، أو غرض يقصده الله من ورائه. وكان يحيل قول من قال أن أفعال الله تكون حكمة منه لأغراض تتبعها وفوائد تتعلق بها؛ بل يكون فعله حكمة منه وإنه لعينه لا لمعنى أكثر منها على أي وجه وقع وحدث.

والذي دعا الأشعري لذلك القول هو قاعدة استحالة قيام الحوادث بالقديم، وهي أحد أعظم أصول المتكلمة الفلسفية، ويتفق عليها كافة متكلمي الإسلام وفلاسفة اليونان. لذلك فإن الأشعري يمنع صدور الفعل من الله، وجعل الفعل هو عين المفعول، والخلق هو نفس المخلوق.

ثم إن نظرية تجدد الخلق، وكون الله خالق الأفعال كلها وفاعلها على وجه الحقيقة يفضي إلى أن الله هو فاعل الكفر والفسق والظلم وكافة أفعال الشر، فلذلك لا مجال للحديث عن تعليل أفعال الله والقول بالحسن والقبيح فيها. وهذا هو السر من وراء نفي التحسين والتقبيح عن أفعال الله. وبذلك لا يجب على الله الوفاء بوعده للمؤمنين فيدخلهم الجنة، أو يخلف وعده معهم فيدخلهم النار ويعذبهم بها. ولا يبالي أن يدخل إبليس وأتباعه وسائر الكفرة الفجرة الجنة، وأن يدخل الأنبياء والمرسلين والصادقين والشهداء النار.

وقد التقى الركنان الأول والثالث في نظرية الكسب التي تبنّاها الأشعري مذهبًا له في الأفعال. فإن القدرة الحادثة للإنسان لا تبقى زمانين، وعليه لا تكون قدرته على فعل معين قبل قيامه بذلك الفعل؛ بل هو يقدر على ذلك الفعل في نفس زمان

حدوث ذلك الفعل. وبالتالي لا تكون الاستطاعة على الفعل إلا وقت حدوث الفعل، وهكذا يكون العبد غير قادر على الفعل إلا لحظة فعله له. فلا يكون العبد قادرًا على القيام إلا لحظة قيامه، ولا يكون قادرًا على ذلك وهو قاعد. ورتّبوا عليه أن قالوا أنه إذا جاز أمر القاعد بالقيام لم يبق لاستحالة تكليف المستحيل وجه.

فترتب عليه جواز تكليف الله لعباده بالمحال، وجواز تكليف العباد بما هو خارج عن الوسع والطاقة. ولكي يفسر أبو الحسن الأشعري هذا الإشكال في أفعال العباد، قال بالكسب، فأصبح من السمات المميزة لمذهبه.

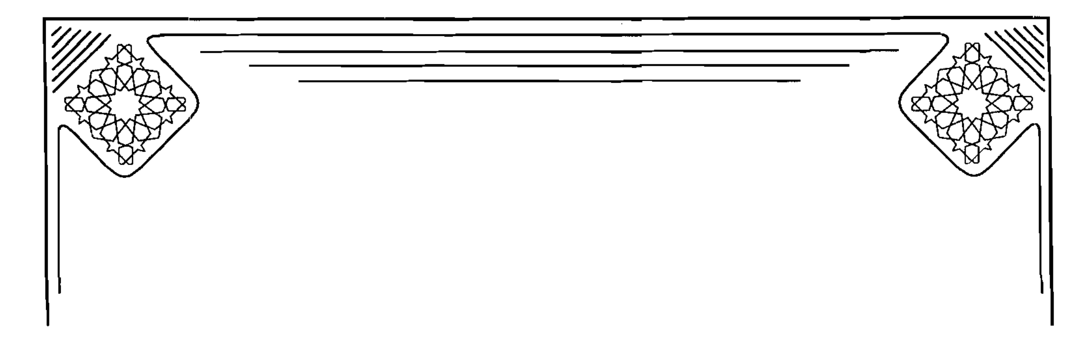
وفي ختام هذا الفصل ننبه إلى **أمرين**:

الأول: أن تلك الأركان الثلاثة هي التي عوّل عليها أبو حسن الأشعري في بناء مذهبه الجديد. وكافة أتباعه من بعده تابعوه على الأول وأكثرهم تابعه على الثالث، ولم يتابعه على الثاني إلا القليل. إلا أنهم تابعوه على ما ترتب على تلك الأركان من آراء ومسائل شكلت أصول المذهب، وذلك كإثبات الصفات السبعة وغيرها.

الثاني: إننا عندما نقول أن الأشاعرة قالت كذا، أو ذهبت إلى كذا، فإننا نريد القول المعتمد للأشاعرة الذي قال به أكثرهم، وليس بالضرورة أن يكون قولهم جميعًا. وهذا الباب إنما جاء للتعرف على حقيقة مذهبهم لنقده وبيان فساده والتحذير منه، لا لدراسته عرضًا وتفصيلًا حتى نلتزم بسط كافة الآراء والحجج فيه والوقوف على كافة الأصول وما يتفرّع عنها من مسائل.

ولذلك سنقتصر في بحثنا على عشر مسائل كبار تشكّل قوام المذهب الأشعري وهيكله الذي يُميزه عن باقي المذاهب. وسنبسط القول فيها، ونبيّن فسادها. وبالله التوفيق، وعليه التكلان.





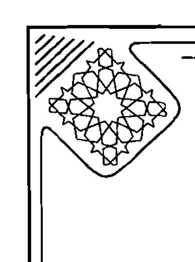
الفصل الثاني

مسألة تجدد الخلق

وفيه:

- مذهبهم في تجديد الأعراض.
- فساد القول بتجديد الأعراض.
- خلطهم بين الحسيات واللاحسيات.
- حجج الجويني على إثبات تجديد الأعراض.
- خلط الجويني بين العدم والإعدام.
- صفة البقاء لله عند الأشاعرة.
- قولهم باستحالة قيام العرض بالعرض.





الفصل الثاني

مسألة تجدد الخلق

فإنهم يقولون أن الله يجدد الأعراض في كل آن من الزمان. وبالتالي فإن ألوان الأشياء التي نراها الآن ليست هي عينها التي رأيناها قبل دقيقة من الآن؛ بل قبل ثانية؛ لأن تلك الألوان تلاشت وجدّدها الله. وليس اللون فقط؛ بل كل أعراض الجسم التي نعرفها؛ كالطول والعرض واليبوسة والرطوبة واللون والملمس والطعم والرائحة والبقاء والسكون والحركة والحياة والعلم والإرادة والقدرة وغيرها من الأعراض، كلها تتلاشى وتفنى في آن، ثم يجددها الله. فالطعم الذي نستطعمه في لساننا لا يبقى؛ بل هو متجدد يجدده الله في كل آن. وهم يريدون بالآن اللحظة من الزمان، وهي أقل من الثانية في مقاييسنا؛ لأن الثانية لها بعض بقاء. وكذلك الرائحة التي نشمّها تفنى في كل آن والله يجددها، وكذلك الأشياء المتحركة لا تتحرك بحركة مستمرة بحسب هذا المبدأ؛ بل هي حركة بعد حركة، وكل منها تتلاشى في لحظة من الزمان، ثم يخلق الله حركة أخرى.

أما الجمادات الساكنة، فالله يخلق فيها عرض السكون في كل آن ولو بقيت ساكنة لألوف السنين، وذلك لأنهم لا يرون السكون عدم الحركة بل يعتبرونه عرضًا ثابتًا وجوديًّا وهو ضد الحركة، لذلك فكل ما يلزم الحركة يلزمه. وكذلك الأرواح كلها تفنى وتتلاشى ويخلق الله مثلها في كل لحظة من الزمان.

والإنسان الذي تكلمه أمامك تفنى روحه في كل آن، والله يجدد له خلق الروح في كل آن، وأنت كذلك أيها الناظر تفنى روحك في كل لحظة تقرأ فيها هذا الكتاب، ثم يخلق الله فيك روحًا ثانية وثالثة دون أن تشعر بذلك. وإرادتك لقراءة هذا الكتاب ليست مستمرة؛ بل هي تفنى وتتجدد في كل لحظة من الزمان.

ولو مات إنسان، فإن الله يخلق فيه عرض الموت في كل آن، ولو بقي منه عظم أو غضروف أو شعر أو حتى خلية من الخلايا، فإن الله يخلق في ذلك الأثر عرض

الموت في كل آن مهما طال الزمان. وكذلك علومنا كلها أعراض، فوجب أن يكون ما ندركه من علوم قبل دقيقة من الآن ليس هو عينه ما ندركه الآن. وطالما أن إدراكاتنا وقدراتنا وعلومنا وسائر أعراضنا تفنى وتتجدد في كل لحظة من الزمان، فهذا يعني أننا لسنا أنفسنا قبل ثانية من الآن، ولن نكون أنفسنا بعد ثانية من الآن.

وكذلك الاجتماع الحادث بين الجواهر في الأجسام ليس إلا من أعراضها، فهذا الاجتماع يفنى في كل لحظة ويتجدد. وبذلك فما تراه من أجسام أمامك ليست هي عينها الأجسام التي رأيتها قبل ثانية من الآن؛ لأن اجتماع تلك الأجسام تلاشى، ولكن الله خلق اجتماعًا آخر فيها وجددها. وحتى الجبال الشاهقة التي نراها والبحار الواسعة كلها ليست هي عينها التي كانت قبل دقيقة من الآن؛ لأن الاجتماع الحاصل بين أجزائها يفنى ويجدده الله في كل لحظة.

وهذا يترتب عليه القول لزومًا أن الذي نزلت عليه سورة العلق في غار حراء ليس هو عينه من نزلت عليه باقي السور، وأن إبليس الذي رفض السجود لآدم ليس هو عينه الذي لعنه الله وأنظره إلى يوم الدين. فهذه هي حقيقة هذا الركن الأول لمذهب الأشاعرة، وإن كانوا لا يصرّحون به على ذلك الوجه، إلا أن مذهبهم يلزمهم به وهم أكثر الناس إلزامًا للناس بلوازم مذاهبهم.

فإذا كان كذلك، فاعلم أيها الناظر أن من المتفق عليه أن العلوم تنقسم إلى قسمين: ضرورات ونظريات. وهذا ما يقرّ به الأشاعرة أنفسهم. والضرورات كما عرّفها إمامهم الباقلاني في «التمهيد» هي أنها تلزم نفس المخلوق لزومًا لا يمكن الانفكاك عنه، ولا يتهيأ له الشك في متعلقها ولا الارتياب بها. وحقيقة وصفه بذلك أنه مما أكره العالم به على وجوده[1]. أما علم النظر، فهو ما بني على التأمل والاستدلال وإعمال الفكر والنظر. بل إن الباقلاني قال أن العلم النظري هو ما بُني على علم الضرورة والحس[2].

أما الوجوه التي يقع فيها العلم الضروري، فهي الحسيات، وهي ما كان من الحواس الخمسة. ويقول الباقلاني: «فكل علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس فهو علم ضرورة يلزم النفس لزومًا لا يمكن معه الشك في المدرَك ولا

(١) التمهيد، ص٧.
(٢) المصدر السابق، ص٩.

الارتياب به»[١].

ثم عرّف الباقلاني الدليل بقوله: «هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف باضطرار. وهو الذي ينصب من الأمارات ويورد من الإيماءات والإشارات مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس». ثم قال: «وإنما الدليل في الحقيقة هو ما قدمنا ذكره من الأسباب المتوصل بها إلى معرفة الغائب عن الضرورة والحس من الأمارات والعلامات والأحوال التي يمكن بها معرفة المستنبطات»[٢].

فأنت تجد أيها الناظر كيف قرن الباقلاني بين الدليل والحس، وأن غاية الدليل هو التوصل إلى الأمارات والعلامات التي تفضي إلى معرفة الغائب عن الضرورة والحس.

فتحصّل من كلامه أمور: **أوّلها**: أن الضرورات مما لا يمكن الارتياب بها. **وثانيها**: أن النظري مبني على الضروري والحسي. **وثالثها**: أن العلم يقوم على الاستدلال بالشاهد على الغائب. وبحسب ذلك لا يجوز مطلقًا أن تكرّ النظريات على الضروريات بالبطلان؛ لأن السبب في البحث في النظريات هو غيابها عن الضرورات والحس، وما كان خاضعًا للضرورة والحس لا يحتاج إلى استدلال؛ لأن العالم به مكره على وجوده. فكيف نعتقد بعد ذلك بنظرية تجدّد الخلق بالقول بفناء الأعراض وتجددها في كل آن، وهي مناقضة لأبسط البديهيات وأوضح الحسيات؟

وكان ينبغي على الأشاعرة أن يدركوا أن نظرية الخلق المستمر التي توصلوا إليها بالاستدلال والنظر تناقض الضروريات الحسية، فكان الأولى إبطال النظرية؛ لأن الضروريات مقدمة على النظريات. بل لا معنى مطلقًا لأن نتوصل بالنظريات لما هو مصادم للضروريات.

والقول بفناء الألوان واجتماع الأجسام وكافة الأعراض من اليبوسة والرطوبة والطول والعرض والبرودة والحرارة والطعم والرائحة والعلوم والقدرات في كل حين ثم تجددها في كل لحظة، مناقض للضرورة الحسية التي تفرض علينا القول باستمرار تلك الأعراض وبقائها دون فناء وتجدد. وهذا ما يتفق عليه كافة البشر على اختلاف ثقافاتهم وعلومهم وأديانهم. ولم يخالف فيه إلا تلك الفرقة.

---

(١) المصدر السابق، ص٩.
(٢) المصدر السابق، ص١٤.

وإذا صح لنا القول بفناء كل تلك الأعراض وتجددها في كل لحظة دون إدراك وشعور من طرفنا، لم يبق للحسيات أي وثاقة، وإذا كان لا يمكن الوثوق بالحسيات وما تؤدي إليه من نتائج، فكيف نبني الدليل عليها؟ وكيف نثق بالنظري إذا كان هو بنفسه مبني على الضروري؟ وهذا ما لم يجب عنه الباقلاني وسائر الأشاعرة؛ لأنهم يقرّون أن النظري مبني على الضروري والحسي، وأن غاية الدليل هو الاستناد عليهما، ثم لا يثقون بما يدركون في الحس، فكيف يثقون بما يتوصل إليه بالنظر؟

والحق أن الأشاعرة قد أوصدوا كافة أبواب النظر بتلك العقائد البالية؛ لأنه ما من بابٍ للنظر والاستدلال إلا وللحس والضرورة فيه مدخل. فمن فقد الثقة في الحسيات فقد أوصد باب النظر، ولا يحق له التأمل والاستدلال؛ لأنه فقد الثقة في المرجع الرئيس الذي يُبنى الاستدلال عليه.

وقد اختلط على البعض أن الحسيات لا تدرك كثيرًا من الأمور، وقالوا أن هناك من الأصوات ما لا نستطيع سماعه، ولا يعني ذلك عدم وجوده. والجان والملائكة توجد من حولنا ولكننا لا نراها، ولا نسمع عذاب الميت في قبره. فظنوا أن جواز مثل تلك الأحوال يجيز القول بتجدد الخلق على اعتبار أن مصادمتها للحس لا يعني بطلانها.

ومنشأ ذلك الخلط هو في التسوية بين الحسيات واللاحسيات. فإن تلك الأحوال التي ذكرناها لم تكن من الحسيات أصلًا، وبذلك لم تتمكن حواسنا من إدراكها. والكلام ليس عنها؛ بل عما أدركه الحس وأثبت وجوده. لذلك لا نحيل وجود شيء في الغرفة وإن كنا لا نراه، على اعتبار أنه خارج عن إدراك الحس، ولكن نأبى أن نرى الشيء بأم أعيننا ثم نقول لا شيء موجود، وذلك لأن رؤيتنا للشيء تعني دخوله في الإدراك، وخضوعه لأحكام الحس. فإذا كنا أحلنا وجود الشيء بالرغم من رؤيتنا له، فمعناه أن الحواس تخدعنا وتوهمنا بوجود ما لا وجود له، وهذا من شأنه أن يفقدنا الثقة فيها، فلعل أحدًا يكون في الغرفة ثم لا يكون أحد، ولعل أحدًا ينادي بصوته ثم يتبين أنه لم يفعل. ولا شيء أخبل للعقول من أن يصل الإنسان إلى تلك المدارك. فنحن لا نثق أن تدرك حواسنا كل شيء، ولكن متى أدركت تلك الحواس شيئًا ودخل في إحساسنا نقطع بحصوله ولا مجال للارتياب منه.

فأي ارتياب في استمرار وجود الأجسام من حولنا بكافة أعراضها دون فناء

وتجديد خلق؟ وإن من ارتاب في نفسه أنه لم يكن هو نفسه قبل دقيقة من الآن، وأن روحه التي يعيش بها الآن ليست هي نفسها التي عاش بها قبل دقيقة، وعلومه الآن ليست هي علومه قبل دقيقة من الآن، فهو رجل ممسوس في عقله، فكيف نأخذ منه العلم بعد ذلك ونتابعه في نظره واستدلالاته؟

بل قد صرّح بها الغزالي بعد إدمانه النظر في تلك الفلسفات الجاحدة للضروريات والحسيات، وقال في كتابه «المنقذ من الضلال»: «فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضًا، وأخذ يتسع هذا الشكل فيها ويقول: من أين الثقة بالمحسوسات؟ وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل، فتراه واقفًا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة ـ بعد ساعة ـ تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة؛ بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكون له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرًا في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض بالمقدار».

ثم قال: «قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضًا، فلعلّه لا ثقة إلا العقليات، التي هي من الأوليات؛ كقولنا أن العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، وكون الشيء حادثًا قديمًا موجودًا معدومًا، واجبًا محالًا».

فتأمل هذا الهذيان المحموم، واعتناق هذا المذهب المذموم كيف انتهى به المطاف إلى عدم الوثوق بالحسيات، ولا التعويل عليها في الأحكام. واكتفاؤه بالأوليات العقلية دون وثوقه بالحسيات يبطل كافة أحكام النظر عنده؛ لأن الضروريات بدون الحسيات ناقصة، ولا تفضي إلى النظر السليم.

وهكذا حطّ الأشاعرة من شأن العقل والنظر بدلًا من رعايته. ومنهجهم في ذلك يندرج فيما نسميه بالسفسطائية، فإن السفسطائيين كانوا طائفة من المعلّمين في اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد، وامتهنوا حرفة تعليم الناس الجدل والكلام، ولكنهم نبذوا الرياضيات والطبيعة، وكانوا يعتقدون أن فنونهم في الجدل والكلام تغني عن تحصيل تلك العلوم.

واشتهر أولئك بالتلاعب بالألفاظ والتلبيس على السامع ببعض الإشكالات التي تطمس الحقائق بشتى السبل. ولم توجد عند أولئك أي حقيقة مطلقة، بمعنى أن كل

شيء أو علم يمكن المساومة عليه، لذلك درجت عادتهم في كثير من الأحيان إلى إنكار البديهيات والحسيات بغية إثبات حججهم. وتلك الطائفة انقرضت، إلا أن مسلكها الفلسفي ذاك بات معروفًا عنهم واسمه السفسطة، فكل من يسلك هذا المسلك إنما يُنسب إليهم.

ومما ذكره الجويني في إثبات تلك الدعوى: «الأعراض يستحيل بقاؤها، فإن لو بقيت لاستحال عدمها، فإنا إذا قدرنا بقاء بياض ودوام وجوده لم يتصور انتفاؤه فيعقبه سواد، إذ ليس السواد بنفي البياض ومضاداته أولى من البياض بدفع السواد ومنعه من الطرو. ولا معنى لما يتخيله بعض الناس من أن الباقي يعدم بإعدام الله، فإن الإعدام هو العدم، والعدم نفي محض، ولا معنى لتعلق القدرة بالنفي المحض. وتحصيل قول القائل يقدر الباري على إعدام الموجود، يؤول إلى أنه يقدر على أن لا يكون الموجود»[1].

فقوله: «لو بقيت لاستحال عدمها» غلط، وإنما يصح لو كان بقي لذاته، فإن بقي لغيره أو لأجل توفر شروط وزوال موانع، فلا مانع يمنع أن يعدم بفوات الشروط أو خرم البقاء بنواقضه. وقوله أنه لا يُتصور انتفاء البياض ليعقبه سواد، وأن نفي السواد للبياض ليس بأولى من نفي البياض للسواد غلط كذلك. ولو صحّ كلام الجويني لما تغير لون مطلقًا؛ لأن التغير لا يكون إلا من لون إلى لون آخر، ولو حصلت حركة مستديرة لما أمكنها أن تصبح لولبية أو مستقيمة؛ لأن عرض الاستدارة يضاد الاستقامة، وعلى قوله فلا يمكن حصول التغير في الأعراض مطلقًا.

والصواب أن نقول أن الضدين إذا تعاقبا على محلٍّ فالغلبة منهما للأقوى، فإذا غلب السواد البياض حل محله، وإذا غلبت الاستدارة الخط المستقيم تحولت الحركة من مستقيمة إلى دائرية، وهكذا بحسب قوة تأثير الوصف.

وقوله: إن الإعدام هو العدم غلط ظاهر؛ لأن الإعدام هو إحداث للعدم وفعل مسبب له، والعدم ليس بفعل بل هو أثر لفعل الإعدام؛ فالجويني ساوى بين الفعل وأثره. والقدرة لا تتعلق بالعدم؛ بل بالإعدام لشيء موجود، فهو فعل متعلق بشيء ثابت حقيقي موجود في الخارج، فيقتضي قدرة.

---

(١) الإرشاد، ص١٣٩ ـ ١٤٠.

والإعدام إحداث لعدم ما هو موجود، والإيجاد إحداث لوجود ما هو معدوم، وكلاهما ثابت موجود يقتضي القدرة، وما بينهما هو استمرار الوجود وهو الذي يسمونه بقاء، فهذا وصف اعتباري سلبي لا يحتاج فيه إلى فعلٍ حتى نصفه بالوجود. فالشيء في الزمان الأول احتاج إلى فعل الإحداث، أما في الزمان الثاني والثالث فهو لا يحتاج إلى فعل الإحداث لأنه موجود، وعلى ذلك فبقاؤه في الزمان الثاني والثالث هو حاصل وجوده فيهما، وهذا أمر اعتباري ليس بحقيقي ثابت في الخارج.

والأشاعرة عكسوا الآية واعتبروا الإعدام عدمًا صرفًا ونفيًا محضًا والبقاء وجوديًّا ثابتًا. فتحصّل من قولهم أن الله عندما يريد خلق شيء وإحداثه فإن قدرته تنحصر في ترجيح جانب الوجود على جانب العدم لزمان واحد فقط، وبعدها يجب استمرار فعل الإحداث منه في كل زمان ليستمر بقاء الشيء.

وفي ذلك تنقيص من قدرة الخالق وعظمته؛ لأن من قدر على إيجاد الشيء من العدم يقدر ضرورة على إبقائه واستمرار ذلك الترجيح إلى الزمان الثاني والثالث. والإيجاد عند الله بحسب نظريتهم المرذولة إنما يقتصر على وجودهم لزمان واحد فقط ثم يرتدّون فيه إلى العدم. وهذا ليس بترجيح حقيقي للوجود على العدم؛ بل هو ترجيح للعدم على الوجود البتة وأن المخلوقات كلها تتجه إلى العدم بحسب نظريتهم، إلا أن يحدثها الله فتظهر في الزمان الأول فقط، ثم تعود بعده إلى العدم.

فالأصل بقاء الأعراض؛ لأن الجسم ممكن الحدوث، ويجوز وجوده في الزمان الثاني والثالث فيكون جائز البقاء، فإذا كان كذلك فالقول ببقائه وبقاء أعراضه أولى من القول بعدم بقاء الأعراض القائمة فيه.

وهم لأجل اعتبارهم البقاء صفة وجودية ثبوتية تنازعوا في صفة بقاء الله، فقال الأشعري وطائفة منهم أن الله باق ببقاء كما هو عالم بعلم وقادر بقدرة. والباقلاني والجويني وغيرهم ينفون ذلك ويقولون أن الله باق لذاته والبقاء ما هو إلا استمرار الوجود، ولو كان باقيًا ببقاء لكان ذلك البقاء باق ببقاء فلزم التسلسل.

وهم في ذلك يعتبرون صفة البقاء صفة زائدة على ذاته ويثبتونها كصفة القدرة وغيرها. والقدرة ثابتة في القادر دون وجود المقدور، وهو يقدّر المقدور بها. ولا يمكن طرد ذلك بالبقاء، فلا نقول أن البقاء ثابت في الباقي؛ لأن البقاء نفسه لا يتحقق إلا بعد بقاء ذلك الباقي، خلافًا للقدرة المتحققة الثابتة بدون حصول

المقدور. فالقادر يقدر بالقدرة، أما الباقي فلا يبقى بالبقاء؛ بل بقاؤه حاصل باعتبار أنه بقي، ولا يتحقق إلا بعد أن يبقى، لا أن بقاءه كان موجودًا ثابتًا قبل أن يبقى.

والحاصل: أننا نقول أن القدرة تثبت للقادر دون حصول المقدور، بينما البقاء لا يثبت للباقي إلا بعد أن يبقى، فلا معنى لقولنا أنه باق قبل أن يبقى أصلًا. وهذا هو الفرق الذي لأجله نعتبر القدرة صفة ثبوتية بينما البقاء صفة اعتبارية، والأشاعرة جعلوا البقاء كالقدرة واعتبروه صفة وجودية ثبوتية ملازمة لذات الباقي.

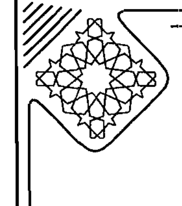
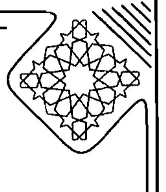
ومن بين ما عوّلوا عليه في ذلك الأصل قولهم أن العرض لو بقي لقام به البقاء، والبقاء عرض، فيكون العرض قد قام بالعرض، وهذا محال.

واستحالة قيام الأعراض ببعضها هو أصل عظيم من أصول المتكلمة التي خالفوا بموجبها كافة العقلاء من المسلمين والكافرين؛ لأن الحس يناقض ذلك ويخالفه. فإنه لو صح قولهم ذلك لما كنا نجد فرقًا بين صوت وآخر، ولا بين حركة وأخرى، ولا بين لون بياض وبياض غيره، ولا بين قدرة وقدرة. وإنما نقول: إن ذلك الصوت حادّ لقيام صفة الحدة فيه وعدم قيامها في الآخر، ونقول: إن الحركة دائرية لقيام صفة الدوران في الحركة نفسها، ونقول: إن هذا البياض أنصع من ذلك، ولا يخفى أن ليس كل بياض يشبهه الناس بالثلج، وأن ذلك ينحصر في البياض الناصع الشديد، وهو عرض يقوم بذلك البياض.

فالحاصل: أن الأعراض كلها تتمايز عن بعضها البعض بسبب قيام الأعراض بها والمميزة لها عن غيرها. ولهذا نفرّق بين لون وآخر، وبين صوت وآخر، وبين حركة وأخرى، وبين قدرة وأخرى، وبين تصديق وآخر، وهكذا في سائر الأعراض.





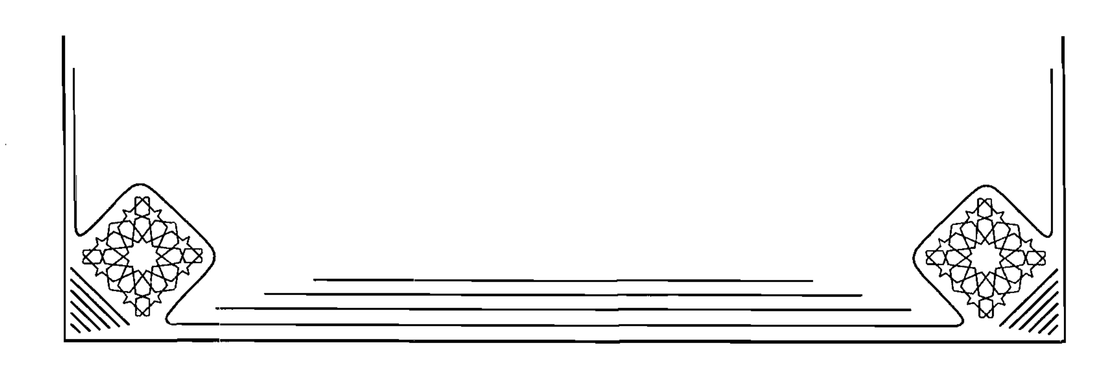



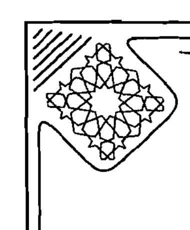
الفصل الثالث

مسألة إنكار السببية

وفيه:

- إبدالهم السبب بالاقتران.
- علامات وجود الأسباب.
- مذهب أهل السُّنَّة والجماعة في الأسباب.
- المعجزات وكسر العادة.
- قول الباقلاني في إبطال الطبائع.
- قاعدة تماثل الأجسام.
- عن طبائع الأشياء.
- أن القرآن يثبت الأسباب.





الفصل الثالث

مسألة إنكار السببية

وكذلك إنكار الأسباب وجه آخر من أوجه إنكار الحسيات عندهم. فقد أنكروا أن يكون للنار إحراق، وأن يكون الأكل سببًا للشبع، والمطر سببًا لحصول الزرع، والوطء سببًا للحبل.

فتلك كلها أسباب يعرفها الإنسان بالضرورة، وبابها الحس لا النظر، بمعنى أن المثبت لتلك الأسباب والمسبّبات هو الحس نفسه ولا يحتاج الإنسان لأكثر من الحس والضرورة في إثبات تلك السببية، ولا يحتاج فيه إلى نظر عقلي وتأمل فكري. والأشاعرة أنكروا كل تلك الأسباب؛ لأن الفاعل هو الله وحده، ولا شيء في الكون يفعل غيره؛ فالنار لا تحرق، ولا يكون الحرق بها بل عندها؛ أي: أنهم أبدلوا السببية بالاقتران والعادة، وقالوا أن العادة جرت أن يحترق الشيء عندما تمسه النار، فلا نقول أنه احترق بسبب مس النار له؛ بل احترق عند مس النار له. وكذلك الإنسان شبع عند أكله، لا أن أكله كان سببًا لشبعه.

وإذا مسكت شيئًا تحركه بيدك؛ فالله هو المحرك له لحظة بعد لحظة. فإذا شئت أن توقفه فإن الله يخلق فيه عرض السكون فيقف، لا أنه وقف لتوقيفك يدك عن الحركة. وعلى ذلك يكون ذلك الشيء متحركًا مع يدك، لا أنه تحرك بسبب تحريك يدك إياه.

وقال الغزالي في «التهافت»: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا وبين ما يعتقد مسببًا ليس ضروريًّا عندنا؛ بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنًا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنًا لنفي الآخر. فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الريّ والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وحز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرًّا إلى كل المشاهدات».

وزعم الرازي أن فاعل الاحتراق عند تلاقي القطن والنار هو الله وليس النار. ثم تساءل: ما الدليل على أنها الفاعل؟ وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق منذ ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها، وأنه لا علة سواها.

وهم لم يكتفوا بقول تلك المقالة القبيحة؛ بل كفّروا من يخالفهم ويثبت الأسباب والمسببات. وقال بعضهم أن الناجي هو من يعتقد بالتلازم العادي بين تلك الأشياء. أما من اعتقد أن هناك تلازمًا عقليًّا فهو جهل يفضي إلى الكفر؛ لأنه يؤول إلى إنكار المعجزات.

وقالوا أن غاية الحسيات في هذا الشأن أن تثبت حصول الاقتران والتلازم بين السبب والمسبب. فالحسّ أثبت وجود ذلك التلازم بين النار والاحتراق، وغاية ما فيه أن الاحتراق يحصل عند مس النار لا بسبب مس النار؛ لأن العلة خفية لا تخضع للحسيات حتى نثبتها.

هذا ما قاله الباقلاني وسائر الأشاعرة وعوّلوا عليه في إنكار الأسباب. وغفل أولئك أن التلازم الحسي بين الشيئين هو الذي يفرض فيه تعاقبهما، وحصول أحدهما بمجرد حصول الآخر إذا اقترن بعلامات وأمارات، فإنما يكون سببًا.

ومن تلك العلامات حصول التأثير أو انتقال الآثار. فإن الاقتران بين الشيئين إذا كان مؤثرًا، بمعنى أن بعض آثار الشيء السابق ظهرت في ذلك اللاحق، فهذا كافٍ لكون السابق سببًا في وجود اللاحق. ثم تقسيم ذلك السبب بكونه سببًا تامًّا أو أحد أسباب الحدوث أمر آخر.

والحس يدرك أن من خصائص النار الحرارة العالية، ويدرك ضرورة أن من يمسها تنتقل إليه تلك الحرارة. وانتقال أثر الحرارة من النار إلى الشيء الماس لها يفرض على العقل أن يكون احتراق ذلك الشيء سببه النار نفسه؛ لأن أثر النار انتقل إليه. وبذلك يعلم ضرورة أن ذلك الاقتران مؤثر لا أنه حصل بمحض المجاورة. ولا يمكن أن نرى نارًا بدون حرارة إلا بكسر العادات، كما لا يمكن أن نرى شيئًا يحترق في حينه دون أن يكون حارًّا ساخنًا.

ومن العلامات كذلك التلازم التام الذي لا ينفك بين الاثنين. والمعنى أن ذلك الشيء اللاحق يستحيل حصوله إلا عقب حصول ذلك السابق عليه. فيحكم العقل بالسببية من أجل ذلك.

والمنكر للسببية يضطر إلى إنكار العلوم؛ لأن كافة أصول العلم مبنية على مبدأ السبب، وهو مبدأ بديهي يقبله الإنسان بلا تردد ولا وجل. بل إن الأشاعرة أنفسهم قبلوه في معرض حديثهم عن العالم وخلقه، فقالوا أن كل حادث له محدث، على اعتبار أن الترجيح لا بد له من مرجح، والتخصيص لا بد له من مخصّص، وهذا يندرج تحت باب السببية. فيمكننا عندئذ أن نقول أن الاحتراق حادث فلا بد أن له محدث. والاحتراق كونه حسيًّا فالأولى النظر في كافة اللوازم الحسية التي تجري مقترنة مع ذلك الحادث، فإذا وجدنا أن الاحتراق لا يحدث إلا بفعل مس النار، وأن النار تمتاز بخاصية الحرارة العالية، علمنا أن مس النار كان هو السبب في الاحتراق. وإذا كان الأشاعرة سلّموا بوجود محدث للاحتراق، وسلموا بحدوث ذلك التلازم بين النار والاحتراق، فليقبلوا أن ذلك المحدث المسبب لوجود الاحتراق هو إما أن يكون هو النار، وإما أن يكون محدثًا آخر جعل النار سببًا لذلك الاحتراق.

وهذا ما يقول به ويعتقده أهل السُّنَّة والجماعة، أن الله جعل تلك الخواص في الأشياء، وجعل في النار خاصية الإحراق، فكل من يقبل الاحتراق ويمسّ النار كان ذلك سببًا لحدوث الاحتراق فيه بقدر الله. وهذا كله مما أودعه الله من خواصٍ في الأشياء، وترابط الأشياء ببعضها ترابط المسببات بأسبابها. فالمنكر لها منكرٌ للعلوم بالكلية، والمبطل للحس مبطل للعقل، فتحصّل أن الأشاعرة أبطلوا العقول وأنكروا العلوم.

وقد سبق أن ذكرنا أن الصحيح الذي عليه أهل السُّنَّة والجماعة هو إثبات تلك الأسباب بجعل الله لها، فالله جعل تلك الخواص في الأشياء، ثم إذا شاء أبطل تلك الخاصية. والمعنى أنهم يثبتون الأسباب ولكن لا أن الأشياء تؤثر بنفسها وذاتها؛ بل بجعل الله لها، وبقدرة الله.

ومن بين ما عوّل عليه الأشاعرة في ذلك هو إثبات المعجزات، فإنهم لما عقدوا العزم على إثبات أصول الشريعة بالاستدلال، ظنوا أن القول بإنكار الأسباب يتيح لهم إثبات المعجزات والكرامات، وأن المثبت لها كأنه منكر للمعجزات. وهذا من سوء فهمهم للمسائل؛ لأن المثبت للسبب لا يقول أن هذا الطبع من الشيء لذاته بل لجعل الله، والتأثير يحصل بإذن الله وقدرته لا بذاته. وعلى ذلك يصحّ إثبات

المعجزات لمن يراها، فإن إبطال خاصية الإحراق في النار يدلّ على وجود قوة أثرت في النار وبدّلت نواميسه وطبائعه، وهذا لا يكون إلا ممن خلق النار وأودع فيها تلك الخاصية.

أما لمن ينكر الأسباب، وينكر أن تكون للنار خاصية الإحراق، وأن يكون الوطء سببًا في حصول الحمل، فهو في الحقيقة يضعف حصول المعجزات والدافع لها. فإن من يعتقد أن الإحراق يحصل عند مس النار، فلا غرابة أن يحصل بدونها، ولا غرابة أن يحصل المس للنار دون الاحتراق كذلك؛ لأن الربط بينهما هو مجاورة لا سببية.

ومن أتى بالمعجزة من الأنبياء لا يكون مقنعًا لأمته؛ لأن غاية ما فعله أنه قدر على فكّ ذلك التجاور وفصل ذلك الاقتران بين النار والإحراق، ولا يدلّ ذلك على وجود إلٰهٍ أو أنه مصدق من قبل الإلٰه، كما أن المكلفين لا يسعهم البحث عن أسباب حصول ذلك إذا صحّ إنكار الأسباب وبطلانها.

أما لو أثبتنا الأسباب وأقررنا بخاصية الإحراق في النار، فإن من أبطل تلك الخاصية فكأنه تلاعب في نفس ماهية النار التي من طبعها الإحراق. ومن يسأل عن سبب الاحتراق لا بد له من أن يسأل عن سبب كف النار عن الإحراق، وإنه جاء نتيجة سبب أقوى من النار نفسها، ولا بُدّ أن يكون هو خالق تلك النار؛ لأنه لا أحد يقدر على تغيير طبع النار وماهيتها إلا من خلقها.

أما ما قرره الأشاعرة، فعدا عن كونهم ناقضوا الحس والبداهة أفسدوا على أنفسهم إثبات المعجزات من حيث لا يشعرون. وقد تحمّس إمامهم الباقلاني في تقرير تلك العقيدة، وذكر فيها بعض الحجج الفاسدة. فلنسمعك إياها أيها القارئ الناظر لترى كم أزرى الأشاعرة بأنفسهم باتباع ذلك المذهب.

قال الباقلاني في «التمهيد» عن إبطال السببية والطبائع: «لو كان الإسكار والإحراق والتبريد والتسخين والشبع والري، وغير ذلك من الأمور الحادثة واقعة عن طبيعة من الطبائع، لكان ذلك الطبع لا يخلو من أن يكون هو نفس الجسم المطبوع، أو معنى سواه. فإن كان هو نفس الجسم وجب أن يكون تناول سائر الأجسام يوجب حدوث الإسكار والشبع والري ومجاورة كل جسم يوجب التبريد والتسخين لقيام الدليل على أن الأجسام كلها من جنس واحد، وقد علم أن الشيء

إذا أوجب أمرًا ما وأثر تأثيرًا ما وجب أن يكون ما هو مثله وما جانسه موجبًا لمثل حكمه وتأثيره؛ كالسوادين الموجودين بالمحل والحركتين في الجهة الواحدة، وما جرى مجراها من الأجناس وفي العلم باختلاف ما يحدث عند تناول هذه الأجسام دليل على أنه لا يجوز أن يكون الموجب لشيء منه بعض الأجسام الذي هو مجانس لسائرها، وأن الشبع والري والإسكار لو وجبت عن تناول الطعام والشراب لوجب حدوث ذلك عند تناول الحصي والتراب والفث والحنظل، وأن يحدث الري والإسكار عند شرب الخل والبلسان وسائر المائعات والجمادات؛ لأنها من جنس الطعام والشراب».

قلت: هذا الذي ذكره الباقلاني يستند أساسًا إلى قاعدة تماثل الأجسام. وهو أصل عظيم من أصولهم الكلامية، واتفق عليه المتكلمة من المعتزلة والأشاعرة. ويزعمون فيه أن الأجسام كلها تتماثل في بعضها، فالهواء مثل الماء، والماء مثل النار، والنار مثل الزيت، والزيت مثل التراب، والتراب مثل الشجر، والشجر مثل القمر، والقمر مثل السحاب، والسحاب مثل الأرض، ثم الأرض مثل الهواء. وهكذا يجعلون كل الأجسام الموجودة في العالم ـ سفلية كانت أم علوية ـ مثل بعضها البعض، ولا تفرق عن بعضها إلا بالأعراض التي تقوم بها.

وهذه الأعراض التي تقوم في واحدة منها يجوز أن تقوم بأي شيء آخر منها. وعلى ذلك، فالنار مثلًا يقوم فيها عرض الإحراق، إلا أن الإحراق قد يكون في الماء أو التراب أو الهواء كذلك. وكذلك لون النار الأصفر قد يقوم بالهواء ويصبح أصفر اللون ولا حرج في ذلك. وكذلك السيولة والميوعة في السوائل قد تكون موجودة في الحديد، فيذوب ويسيل كالماء، بينما الصلابة قد تكون في الماء فيصبح صلبًا قاسيًا. والبرودة التي تقوم في الثلج قد تقوم في النار كذلك وتنتقل حرارة النار في الثلج؛ فيصبح الثلج حارًّا جدًّا ويحرق كل من مسّه، كما تصبح النار باردة جدًّا وتجمد اللحم الذي تصيبه بدلًا من أن تشويه. وكذلك، فإن طعم الحلاوة الذي نتذوقه في السكر قد يقوم بالملح، ثم قد يقوم بالسكر طعم مرّ المذاق كالليمون. وطيب مذاق العسل قد يتواجد أيضًا في روث الحيوانات، فإن مادة الروث الحيواني هي من نفس مادة ذلك العسل والسكر، وعلى ذلك فلا حرج من أن تصبح الروث والقمامات مواد مطعمة وتثير شهية الإنسان لتذوقها إذا حملت نفس أعراض الطعام.

فهذه هي قاعدة تماثل الأجسام التي تمسكوا بها بغية إثبات حدوث العالم، والتي من خلالها أثبتوا حدوث العالم، ثم وجود الخالق. فتأمل كيف حطّ هذا المذهب من منزلتهم، ولوّث عقولهم بتلك الهلوسات لمجرد حرصهم على إثبات وجود الصانع للعالم بالنظر والتأمل. فانظر كيف أدّى بهم التأمل إلى الخبال، وكيف أفضى بهم الاستدلال إلى كل هذا الابتذال.

وقد فصّلنا من أمر تلك القاعدة في كتابنا «تهافت المتكلمين»، وأبطلناها وبيّنا فسادها بالحجة والدليل وبالعلم الحديث فلينظره من أراده هناك. ولكن لا يسعنا إلا أن نعتبر قولهم بتلك القاعدة مثالًا آخر على مناقضة الحسيات يضاف إلى ما ذكرناه عن تجدد الخلق وعن إنكار الأسباب، لكي تعلم أيها الناظر كم ألحق الأشاعرة بأدوات العقل والبحث من الدمار، وكم أهانوا العلوم وحطّوا من النظر والأفكار.

والعجيب أن الباقلاني استشهد بها على صحة مذهبه، زاعمًا أن الإحراق لو صحّ كونه خاصية للنار، لصحّ كونه خاصية لسائر الأشياء. ولو كان الري حاصلًا من الماء والشبع حاصلًا من الطعام، لجاز حصوله من البول والروث كذلك كون الروث والبول من جنس الطعام والشراب. فإنه استعمل النظريات التي أثبتها بالنظر والاستدلال في إبطال الحسيات، مع أن الأصل به أن يعتبر مصادمتها للضروريات أمارة على بطلانها؛ لأن النظري لا يجوز أن يكرّ على الضروري بالبطلان. كما أنه ناقض البديهيات والفطرة القاضية بأن الطعام والشراب مواد تصلح لاستهلاك البشر والتغذي عليها، وليس للروث والحصى والتراب شيء من ذلك.

ثم لو صحّت قاعدة تماثل الأجسام تلك، فما الغرابة في أن يأتينا رجل يأكل طول عمره الحصى والتراب ويشرب أبوال الحيوانات، ولا يتغذى بشيء من طعام وشراب الإنسان؟ فإن كانت طبائع الأشياء مفقودة، والري يحدث عند الشرب، فلا غرابة من حدوث الري عند شرب أي مائع، وحدوث الشبع عند أكل أي صلب حتى لو كان حجرًا. وكذلك الشعور بالبرد من النار والشعور بالحرّ من الثلج، إذ أن الحر والبرد يحدثان عند النار والثلج لا بهما. وعلى ذلك لم يبق شيء يعجز الناس ويثبت تصديق الصانع لمدعي النبوة.

ومبدأ تماثل الأجسام مبني على عدة مقدمات فاسدة، **أوّلها**: وجود الجوهر الفرد، **وثانيها**: أن الأعراض زائدة عن الجواهر، **وثالثها**: جواز قيام كافة الأعراض

في الجوهر الفرد الواحد. فإنه لو لم يصح ذلك لما أمكن لهم تسوية الجواهر. لذلك جوّزوا أن تقوم الحياة بالجوهر الفرد. وهذا الجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزأ، وهو صغير جدًّا بحيث لا يقبل القسمة؛ بل لا طول له ولا عرض ولا عمق، ومع ذلك أجازوا أن تقوم به الحياة به فيصير كائنًا عاقلًا عالمًا قادرًا مريدًا وفاعلًا مختارًا. فهل وراء تلك الهلوسة هلوسة؟ أم هل بعد تلك السفسطة من سفسطة؟

والحاصل: أنهم بنوا فكرة تماثل الأجسام على كل تلك المقدمات الفاسدة، ثم اعتدّوا بها وجعلوها أصلًا يقيسون عليها صحة النظر من عدمه؛ فالباقلاني يستشهد بها على بطلان كون الريّ من الماء والإسكار من الخمر والإحراق من النار، بالرغم من أن تسبب الماء بالري والنار بالإحراق والخمر بالإسكار قضايا ضرورية بابها الحس والضرورة، وتلك القاعدة بابها الاستدلال الظني والنظر الفاسد.

وكان الأصل به أن يقول: لو صحّ القول ببطلان الأسباب، لصحّ أن يكون الري الحاصل من الماء يمكن حصوله من الروث، والإسكار الحاصل من الخمر يمكن حصوله من شرب الماء، فإذا بطل هذا ضرورة بطل ذلك نظرًا واستدلالًا.

ومما هو عجيب كذلك في كلامه أنه قرن تماثل الحصى والتراب والحنظل بالطعام والشراب بتماثل السوادين في المحل الواحد، زاعمًا أن السواد كما أنه مماثل لغيره من السواد، فكذلك الحصى والتراب والحنظل مماثل لأنواع الطعام والشراب، مع أنه يعلم أن تماثل السوادين إنما هو تماثل في العين والحال من كل وجه، بينما تماثل الحصى والتراب مع الطعام ـ على التنزل لهم بصحة مبدأ تماثل الأجسام ـ إنما هو في حال كسر العادات كما يقولون، فكيف يكون هذا التماثل كذلك التماثل؟ فهذا هو عين السفسطة التي نشأت عند اليونانيين، وأحياها هؤلاء المتفلسفة بهذا المذهب المشين.

ثم قال الباقلاني: «وكذلك يجب لو كان الإسكار والشبع والري ونماء الزرع حادثًا عن طبع الشراب والطعام والسقي والتسميد وحمى الشمس، لوجب أن تزداد هذه الأمور ما كانت الأجسام محتملة لها عند وجود أمثال ما أوجب ذلك وتناوله. فكان يجب أن يزيد الزرع وينمي وإن بلغ حدّ النهاية في مستقر العادة إذا أديم سقيه وأكثر تسميده وإظهاره للشمس حتى يزيد أبدًا وينمي، وأن توجب له هذه الأمور الزيادة في غير إبان الزرع وحينه. كما توجب ذلك في وقت عادة خروجه وفي علمنا

أن السقي والتسميد يعود بتلفه إذا بلغ مقدارًا ما، وأنه لا يوجب له في ذلك غير حين نمائه دليل على سقوط ما قالوه. وكذلك فلو أن الإنسان أكل وشرب فوق شبعه لم يحدث له أبدًا من الشبع والري ما يحدث عند الحاجة إلى تناول الطعام والشراب؛ بل يصير ذلك ضررًا وألمًا. وإذا كان هذا هكذا وجب بطلان ما قالوه، وفسد أن تكون الطبائع التي في هذه الأشياء بزعمهم موجبة لهذه الأمور».

قلت: لعلّ تلك الفقرة من أعظم الدلالات وأظهر الأمارات على سفسطائية تلك الفرقة. فلقد تكلمنا عن شأن تلك الطائفة السفسطائية التي ظهرت في اليونان، وقلنا أن من سماتهم نبذ العلوم الطبيعية وإهمالها، والاعتماد على مجرد الجدال والخطابة في الاستدلال على الأشياء، ولا يترددون في مناقضة الحس والبداهة سعيًا وراء إثبات بعض آرائهم.

ولا نجد شبيهًا لتلك الطائفة كالأشاعرة، فإنهم وبالرغم من خوضهم في كافة الطبيعيات كالقول بثبوت الجوهر الفرد وقيام كافة الأعراض فيه، وتماثل كافة الأجسام، واستواء السفلية منها للعلوية، إلا أنهم لم يتسلحوا بقدر وافر من العلم فيها ليعصمهم من الزلل. وقد سلكوا نفس المسلك عندما خاضوا في الشرعيات، فتجدهم يتأولون آيات القرآن والأحاديث الشريفة دون ضابط ولا علم شرعي، ولا يلمّون بأسباب النزول ولا بقواعد علم الحديث، لذلك تجدهم يصحّحون الضعيف ويستشهدون بالباطل والموضوع. وكل ذلك يدلّ على سفسطائيتهم، وعلى كونهم سلكوا مسلك السفسطة واتخذوه منهجًا لهم يؤسسون به الدين والعقائد.

وعودة إلى كلام الباقلاني. فإنه قد غاب عنه أن ثبوت السبب لا يمنع وجود شرائط وموانع ومبطلات له، ولا يحصل إلا إذا استوفت الشرائط وزالت الموانع. فإذا كان كذلك صحّ قولنا بوجود من هو وراء تلك الأسباب لأجل حدوث هذا النسق والنظام في تأثيرها، فيكون مقيدًا بقوانين تضبطه وتحدّه.

وذلك الضرر الذي ذكره الباقلاني من جراء الأكل فوق الشبع، فإنه لكونه زائدًا عن الحد المعتاد ولا يحتاجه الجسم. والأكل كان سببًا للشبع عندما كان الجوع حاضرًا، ومتى حضر الشبع ارتفع الجوع، وإذا كان الشبع حاصلًا للإنسان فكيف يكون الأكل سببًا لشيء حاصل ومتحقق؟ وبذلك يرتفع الأكل عن أن يكون سببًا للشبع، وطالما أن الإنسان يأكل لحاجته، فلا عجب أن يصاب بالضرر إذا أكل فوق حاجته.

وقد بيّن العلم الحديث كافة تلك الإشكالات التي يذكرها الباقلاني، ونعرف بموجبه السر في إحراق النار للأشياء وتفسيره العلمي. كما نعرف سبب شعورنا بالشبع عند تناول الطعام وعدم الشعور به عند تناول التراب، وسبب شعورنا بالارتواء عند تناول الماء، بينما نصاب بالتقزز والإعياء عند تناول البول، ونُصاب بالتسمم عند تناول السم. كما نعرف لماذا نحتاج إلى كمية محددة من الطعام لنزيل الجوع، وبذلك لا يكون الأكل مفضيًا إلى الشبع. فهذا كله معروف مفهوم عند أهل الاختصاص من العلماء لا عند أهل السفسطة والجدال والكلام.

ثم ذكر الباقلاني حجة جدلية أخرى، ذكر فيها أسباب وجود هذا الطبع، وهو طبع الإحراق من النار أو طبع الإسكار من الخمر مثلًا، فقال: «فمن قائل: إنه من قديم مخترع قادر وهو الحق الذي نذهب إليه. ومن قائل أنه من فعل الإنسان الذي جاور النار وتناول الشراب ومتولد عن فعله الذي هو سبب الإحراق والإسكار. ومن قائل يقول أنه فعل الطبع في الجسم، ولا أدري أهو نفس الجسم المطبوع أم معنى فيه؟ ومن قائل يقول أن الطبع عرض من الأعراض. فكيف يدرك حقيقة ما قد اختلف فيه هذا الضرب من الاختلاف بالمشاهدة ودرك الحواس؟

ولو جاز لزاعم أن يزعم أنه يعلم صحة فعل الطبع في الجسم لما حدث من هذه الأمور اضطرارًا، لجاز لنا أن ندعي أنا نعلم كذب مدعي ذلك اضطرارًا، وأنه مضطر إلى ذلك. وهذا مما لا حيلة لهم في الخلاص منه. وقد ثبت أن ما يعلم بالضرورة ودرك الحواس لا يجوز أن يجتمع على جحده وإنكاره قوم بهم تثبت الحجة وينقطع العذر، كما لا يجوز مثل ذلك في جحد وجودنا السماء فوقنا والأرض تحتنا».

قلت: الذي قاله الباقلاني هنا لا يعدو كونه تشغيبًا في المسألة ليجرّها إلى غير محل النزاع فيها. فمراده هنا هو الإيهام بالاختلاف، بغية بطلان درك الحواس. والحق أنه لا اختلاف في المشاهدة، فإن الكل يتفق على أن الإحراق يكون من النار لا من غيرها. أما الأول الذي يرجعها إلى قديم قادر، فإن كان ينكر أن تكون النار هي السبب في الإحراق والخمر هي السبب في الإسكار، فهو سفسطائي منكر للحسيات.

أما ما قاله عن التولد فغير صحيح، فإن مراد المعتزلة من التولد هو كفعل الحركة في الشيء بفعل تحريك اليد لذلك الشيء على سبيل المثال، ولم يقولوا أن الإحراق

من فعل الإنسان المجاور عن طريق التولد؛ بل قالوا أن الإحراق من خواص النار.
أما قوله أن الطبع عرض من الأعراض، فيعود إلى ما قبله، وهو أن يكون الطبع هو نفس الجسم المطبوع أو معنى من معانيه.

فتحصّل أن لا خلاف في المشاهدة، والكل اتفق على كون النار سببًا للإحراق وكون الخمر سببًا للإسكار، إلا من رضي بالسفسطة مسلكًا له ومذهبًا.

فهذا الذي ذكرناه من عقائد الأشاعرة في القول بتجدد الخلق والأعراض في كل لحظة، والقول بتماثل كافة الأجسام، وإنكار الأسباب وخواص الأشياء كله يدلّ على إهمال الأشاعرة العظيم لمباحث العقل وحظوظ النظر في الاستدلال الصحيح الموافق للضروريات.

والعجب كل العجب أن الكثير منهم في يومنا هذا من لا يزال يؤمن بتلك الخرافات السفسطائية، بالرغم من كون العلم الحديث قد قال كلمته في ذلك قولًا فصلًا بما لا يدع مجالًا للارتياب. وقد فصّلنا كل ذلك وبسطنا القول في موضعه في كتابنا «تهافت المتكلمين». فإن كان هؤلاء يعتدّون بالاستدلال العقلي، فهلا أقرّوا بخطأ ما كان عليهم أئمتهم بعد تبيّن خطأ ما اعتقدوا به؟ وماذا عسانا نسمي إصرار الأشاعرة الآن على صحة عقائدهم البالية وتمسكهم بما قرره أئمتهم؟ أهو من باب إعمال العقل ورعايته؟ أم هو المصادرة لكل مباحث النظر العقلي؟ أم أن أئمتهم وحدهم الذين يملكون التفويض في الخوض في تلك المباحث والإدلاء بالرأي؟

وهل يعقل أن نتمسك بآراء تلكم الشرذمة من المتفلسفة المتكلمة في القرن الرابع والخامس الهجري، ونترك ما قرره وأثبته علماء العصر الحديث في هذا الزمان وأهل الاختصاص في الطبيعيات والفيزياء والكيمياء واتفاقهم على إبطال الجوهر الفرد وتماثل الأجسام، وتلازم الأسباب والمسببات؟ أليس ترك ما قررته العلوم الحديثة المستندة إلى التجارب والبراهين العلمية، وترك ما اتفق عليه علماء هذا العصر يُعدّ هجرًا للعلوم ونبذًا للعقول؟

أما عن نبذهم للشرع والنقل، فهو حق كذلك لا مجرد دعوى ندّعيها عليهم. بل لنا أن نذهب إلى أبعد من ذلك؛ فنقول أن تلكم العقائد تورث معتقدها كفرًا بالكتاب والسُّنَّة؛ لأن فيه ردًّا صريحًا لما هو منصوص في الشريعة في من الآيات والنصوص الدالة على الأسباب وعلى أن الله يفعل لغرض ولعلة.

فتعال معنا أيها الناظر الكريم نصحبك في جولة في رحاب القرآن لتعرف مبلغ علم هؤلاء، وزيف رعايتهم المزعومة لنصوص الشرع.

فمن ذلك ما ذكره في العديد من الآيات عن كون الماء سببًا لإحياء الأرض. ومثاله: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢]. وقوله: ﴿وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: ١٦٤].

وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ﴾ [الأنعام: ٩٩]. وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [الأعراف: ٥٧]. وقوله: ﴿يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١١﴾﴾ [النحل: ١١]. وقوله: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴿٥﴾﴾ [الحج: ٥]. وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّٰهُ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍۭ بِهِۦ لَقَٰدِرُونَ ﴿١٨﴾ فَأَنشَأْنَا لَكُم بِهِۦ جَنَّٰتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَٰبٍ لَّكُمْ فِيهَا فَوَٰكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿١٩﴾﴾ [المؤمنون: ١٨ ـ ١٩]. وقوله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَيُحْىِۦ بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الروم: ٢٤].

وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا نَسُوقُ ٱلْمَآءَ إِلَى ٱلْأَرْضِ ٱلْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَٰمُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ ۖ أَفَلَا يُبْصِرُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [السجدة: ٢٧]. وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾﴾ [فاطر: ٢٧]. وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَلَكَهُۥ يَنَٰبِيعَ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ حُطَٰمًا ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢١﴾﴾ [الزمر: ٢١].

فانظر كم آية صرحت بذلك السبب، وكيف أخبر الله في كل تلك الآيات الكريمة

أنه أنزل الماء من السماء فأخرج به من كل الثمرات، وأحيا به الأرض بعد موتها، وأخرج به نبات كل شيء، وأخرج منه خضرًا، وأنبت به الزرع والزيتون والنخيل، وأنشأ به جنات من نخيل وأعناب. فتأمل كيف كرّر وأكّد على تلك الحقيقة في عدد من الآيات، ولعلنا لم نحصها كلها بل عرضنا أمثلة منها.

واتفق أئمة التفسير وأهل اللغة أن تلك الباء هي باء السببية، ولا نجد في اللغة ورود حرف الباء بمعنى عند إلا عند مفسري الأشاعرة من أمثال الرازي وغيره. ولو صحت عقيدة الأشاعرة في إنكار الأسباب لكان الأحرى أن تجيء الآيات بغير ذلك السياق، سدًا للذريعة، وحرصًا على عدم التلبيس على المؤمنين في عقيدتهم وإيهامهم أن السبب في ذلك هو الماء. فكيف وقد جاءت فيه آيات كثيرة عديدة كلها تؤكد على نفس المعنى والحقيقة، أن الله جعل الماء سببًا لإنبات الزرع وإحياء الأرض؟

وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً ۖ نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِى بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَٰفِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٢١﴾﴾ [المؤمنون: ٢١]. فانظر كيف صرّح أن في الحليب منافع نجنيها بشربه. ولو لم تكن تلك المنافع بسبب شرب الحليب فلماذا يقول فيها: ولكم فيها منافع؟ ولم يقل: وأنفعكم أنا عند شربه؟

أما خاصية الإحراق في النار، فهذا مذكور صريح في القرآن، منه قوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوا۟ ٱقْتُلُوهُ أَوْ حَرِّقُوهُ فَأَنجَىٰهُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلنَّارِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [العنكبوت: ٢٤]. فلو كان الإحراق من الله مباشرة وأنه يكون عند النار لا بالنار، فلم يقول: فأنجاه الله من النار؟ أفلا يدل ذلك على أن الله أودع في النار خاصية الإحراق، فجعلها تحرق بإذنه كل ما يقبل الاحتراق من خلق الله؟ وطالما أن كل شيء بإذن الله، وأن الله هو من أودع تلك الصفة في النار، فلا عجب أن يبطلها وينزعها عنها متى شاء، كما فعل عند إلقاء إبراهيم عليه الصلاة والسلام فيها.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ ۖ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا۟ عَذَابَ ٱلنَّارِ ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [السجدة: ٢٠]. وقوله تعالى: ﴿فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ ﴿٧﴾﴾ [غافر: ٧]. فقد وصف للنار عذابًا، وهذا يؤكد أن العذاب وإن كان مردّه إلى الله أولًا، إلا أنه جعل

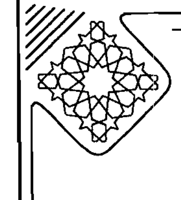
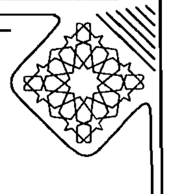
الجحيم سببًا في حصول ذلك العذاب، فمتى مس الإنسان النار تعذب بالاحتراق. ولو لم يكن للنار إحراق، أفلم يكن الأولى عدم نسبة العذاب إلى النار، حتى لا يظن ظان أن السبب في الحرق والعذاب يرجع إلى مماسة النار؟

وكذلك قوله: ﴿تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ ٱلنَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَٰلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [المؤمنون: ١٠٤]. حيث وصف النار أنها تلفح وجوه المتعذب بها، ولا خلاف في كون كلمة النار في محل رفع فاعل.

وكذلك قول موسى عليه السلام لأهله: ﴿قَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسْتُ نَارًا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴿٢٩﴾﴾ [القَصَص: ٢٩]. فانظر كيف التمس موسى لأهله الدفء بأن يأتيهم بقطعة من النار، وكيف أنه تيقّن بحرارة تلك النار البعيدة ولما يقترب منها بعد، لسبق علمه ويقينه أن النار حارة أينما كانت. وتلك الحرارة التي أودعها الله في النار هي المسببة للاحتراق، كما تفهم كل الأمم ويتفق عليه أهل الاختصاص في العلوم، ولا ينازع فيه إلا أهل السفسطة والجدال، والهلوسة والخيال.

وكذلك لما ذكر الله الشراب الذي يشربه أهل الجنة وصفه بقوله: ﴿بَيْضَآءَ لَذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ ﴿٤٦﴾﴾ [الصَّافات: ٤٦]. فلو كانت اللذة عرض يأتينا من الله لا من نفس الشراب، فلم يصف هذا الشراب دون غيره بتلك الصفة، إلا أن يكون الله أودع فيه تلك الصفة؟



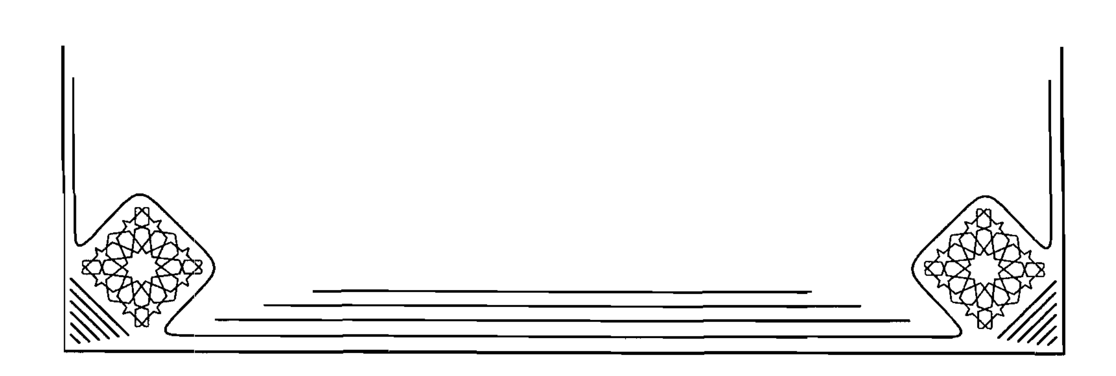



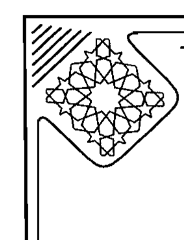
الفصل الرابع

مسألة العلة والغرض

وفيه:

- قولهم أن الله يفعل لا لغرض أو علة.
- أن مؤدى قولهم هو اتهام الله بالعبث.
- أن قولهم مناقض لصريح القرآن والسُّنَّة.
- حاصل مذهبهم في الإمكان والتجويز.
- أن خلق العالم يدل على وجود الغرض والعلة.





الفصل الرابع

مسألة العلة والغرض

وتفصيل تلك المسألة هو أن الأشعري ادعى أن الأفعال تترتب عليها الحكمة منها، إلا أن تلك الحكمة لا تكون الغرض والعلة الغائية من الفعل. وقد فرقوا بين الفاعل المحدث والفاعل القديم في أن الأول يفعل لغاية الانتفاع أو دفع الضرر، بينما لا يفعل الثاني ذلك. فاختلافهما في العلة ـ وهي إرادة النفع والضرر ـ يوجب اختلافهما في الحكم كما قال الباقلاني في «التمهيد».

وقال الأشعري كما نقل عنه ابن فورك في «المقالات» أن الحوادث كلها مخترعة لله وابتداعًا من غير سبب ولا علة، وأنه ما من عرض فعله مع عرض أو بعده عرض أو قبله عرض إلا وكان جائزًا أن يفعله على خلاف ذلك الوجه، وأن الله أحدثه على هذا الوجه على سبيل العادة كما يخلق الشبع بعد الأكل والريّ بعد الشرب، وكان يمكنه أن يفعله على خلاف ذلك الوجه. ولو فعل ذلك لكان نقضًا للعادة، ونقض العادات إنما يكون معجزات وكرامات.

وقال الأشعري: «لو كانت أفعاله حكمة بعلل سواء كانت متعاقبة أو سابقة أو متقارنة لاستحال القول بحدوث العالم». وقال أنه إذا لم يكن لله وجه من وجوه الحاجة أو المنفعة، أخرجه ذلك من أن يكون له للفعل داع.

والحق أن مجرد حصول الحكمة للفاعل من وراء فعله يثبت الغرض من ذلك الفعل، إذ أن الحكمة التي تترتب على ذلك الفعل إما أن تكون مقصودة للفاعل أو لا تكون. فإن كان الأول، فقد ثبت أن الفاعل إنما تطلع إلى تلك الحكمة، وفعل ذلك الفعل الخاص لا غيره ليوافق تحصيل تلك الحكمة. واختيار الفاعل لفعلٍ من الأفعال دون سواه لتحقيق الحكمة المتوخاة يدلّ على تخصيصه لذلك الفعل بتحقيق تلك الحكمة. فثبت أن له غرضًا من ذلك الفعل أدّى به إلى فعله دون باقي الأفعال، لكونه يفضي إلى تلك الحكمة المنشودة.

أما إن لم تكن الحكمة مقصودة للفاعل ولا هي مرادة، وإنما تحصل بمجرد فعله، فمن هذا حاله لا يجوز وصفه بالحكمة ولا أن يكون حكيمًا؛ لأن تحقق الحكمة من أفعاله لم يكن عن قصد منه.

والأشعري إنما اضطر إلى إثبات الحكمة لأفعاله لكون الله صرّح بها في كتابه وأثبت لنفسه الحكمة وسمى نفسه حكيمًا. فاضطر الأشعري لإثباتها صوريًّا دون إثبات حقيقة معناها، تمامًا كما فعل في إثباته لصفة الاستواء والمجيء وغيره من الأفعال، حيث انتهج نهج المفوضة في إثبات الصفات صوريًّا لا حقيقة.

وإثبات الحكمة من وراء الفعل مع نفي الغرض منه شيء لا يمكن تفسيره بحال من الأحوال، ويشبه قول النصارى في الله أنه واحد ولكنه ثلاثة. والأشعري لم يفسر كلامه، ولم يوضح كيف يكون لله حكمة دون أن يكون له غرض وعلة غائية من أفعاله. لذلك تجد الأشاعرة من بعده تخبطوا في تفسيرها، وكلٌّ يفسرها برأيه وهواه.

وكان الآمدي أكثر إحكامًا وحذرًا من الأشعري في عرض ذلك المذهب، حيث قال في «غاية المرام»: «مذهب أهل الحق أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها. بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه ولا لمقصود أوجب الفعل عليه؛ بل الخلق واللاخلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيان. ووافقهم على ذلك طوائف الإلٰهيين وجهابذة الحكماء المتقدمين».

فالآمدي هنا ينفي الغرض والغاية والحكمة، وينفي أن تتوقف أفعاله على الحكمة، ويؤكد أن كل ما أبدعه من خير أو شر لم يكن لغرض أو قصد، حتى لو كان ذلك الشيء خلق العالم أو خلق الجن والإنس، أو إرسال الرسل للناس، أو تأييدهم بالمعجزات. فالله بحسب كلام الآمدي ليس له غرض أو قصد في تلك الأفعال.

وقال عضد الدين الإيجي: «إن أفعاله ليست معللة بالأغراض. إليه ذهبت الأشاعرة، وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله بشيء من الأغراض والعلل الغائية. ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلٰهيين».

ثم تأمل اتفاق الآمدي والإيجي على وصف الفلاسفة الملحدة بالحكماء

والجهابذة والإلهيين. وهذا لعمري من الخذلان العظيم لتلك الطائفة المخذولة، فإنهم يعظمون أولئك الملاحدة الكفرة من الفلاسفة، ويسمّونهم حكماء، ويصفونهم بالجهابذة، ثم يصفون أصحاب الحديث والحنابلة المثبتين للصفات بالحشوية. فتأمل ضلال تلك الفرقة التي تصف الفيلسوف الملحد الكافر بالجهبذ والحكيم، وتصف المتمسك بالكتاب والسُّنَّة بأنه حشوي.

ويطيب للأشاعرة دائمًا ذكر موافقة الفلاسفة لهم في أي رأي، لظنهم أنه سيكون شاهدًا قويًّا على صحة قولهم. لذلك أكثر الجويني والرازي في ذكر المواضع التي وافق فيها رأيهم رأي الفلاسفة. وهذا من الضلال والخذلان الذي ننزه أهل الحق عنه.

ثم إن قولهم: «ووافقهم عليه الحكماء» تدليس. فإنه موهم أنهم استقلوا برأيهم عن الحكماء، والحال أن أكثر آرائهم استقوها من كتب الفلاسفة ومذاهبهم. وقد تتلمذ الرازي على كتب أفلاطون وابن سينا، ومثل هذا إنما يقتبس من الفلاسفة، لا أن ينتظر الفلاسفة لموافقته. ولا يمنع ذلك بطبيعة الحال أن يحصل خلاف بينهم في الآراء، إلا أن التأثير والاقتباس حاصل لا يمكن لأحد إنكاره، إلا من شاء المكابرة.

وعودة إلى موضوعنا، فإن الذي ينفي الغرض والعلة عن الفاعل إنما يتهمه في الحقيقة بالعبث، إذ لا فرق بين قولنا فلان يعبث، وفلان يفعل بلا غرض. وذلك لأن الأصل في العبث هو غياب الغرض المخصص للفعل. ومن يفعل فعلًا دون غرض معين أوجب أن يكون الفاعل عابثًا؛ لأنه كان يمكنه أن يفعل أي فعل آخر بدلًا من ذلك الفعل. وتخصيصه لذلك الفعل دون باقي الأفعال يدل على قصد وغرض من وراء اختيار ذلك الفعل.

وهذه المسألة تشبه مسألة الترجيح بلا مرجح التي أعيت المتكلمة وأجهدتهم؛ لأن بعضهم التزم الترجيح بلا مرجح في مسألة خلق العالم. فالحاصل: أن ذلك الفعل إذا لم يكن للفاعل فيه غرض، لما منع أن يفعل فعلًا آخر غيره في ذلك الوقت. فلم خصص ذلك الفعل عن باقي الأفعال؟

ومع أن الأشاعرة ينفون أن تتوقف الأفعال على الحكمة، لكنهم مع ذلك يزعمون أن الحكمة تترتب على أفعاله وتحصل عقب الفعل دون أن تكون مقصودة به. فهذا

إقرار منهم أنه إنما اختار هذا الفعل وخصّه لكونه يفضي إلى تحصيل تلك الحكمة، فهذا يدلّ على أن غرضه تمثل في تحصيل تلك الحكمة المترتبة على الفعل، فلا يعود فرق حقيقي بين الحكمة والغرض. وذلك كمن هو جالس في داره وشعر بالبرد، ثم رأى النافذة مفتوحة. فإن الفعل الذي لا بد منه حتى يصدّ عن نفسه البرد هو إغلاق النافذة. ولو شرع بفعل آخر، كأن يقرأ كتابًا مثلًا أو يتكلم بكلام ما، لما حصل مقصوده. فالمثبت للحكمة مثبت للغرض شاء أم أبى، والمبطل للغرض من الفعل قائل بالعبث شاء أم أبى. فهذا كان التناقض في ضرورة العقل.

أما الكفر بالقرآن والسُّنَّة، فأظهر من أن يخفيه أحد. فمما ذكر في القرآن في مخالفة تلك العقيدة قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذّاريَات: ٥٦]. وهذا صريح يقضي أن الله خلق الجن والإنس لغرض عبادته، وعدا عن ذلك فهو كفر بالقرآن. ومن نفى الغرض عن أفعال الله فهو كافر بتلك الآية.

وقد أغرب الباقلاني في القول في أحد الجوابين له أن الله أراد بعض الجن والإنس لا كلهم؛ لأن كثيرًا من الجن والإنس يموتون قبل البلوغ[(١)]. ولم يرد في الآية ما يفيد ذلك، ولم يرد فيه أثر عن أحد من السلف الصالح، وإنما هو أمر تبنّاه الباقلاني وذهب إليه لدفع الإشكال على مذهبه. بل إن الآية تفقد بريقها وقوة جزلها بحملها لذلك المعنى الباهت الذي أورده الباقلاني.

ثم إن هذا الأسلوب بذكر حرف (ما) ثم حرف (إلا)، يفيد الحصر، فما وجه هذا الحصر إن كان يريد لام العاقبة؟ ثم على فرض أنه قال الجن والإنس وأراد بعضهم، فما معنى أن يقول الله أنه ما خلق بعض الجن والإنس إلا لتكون عاقبتهم ومآلهم عبادتي؟

وعند ذلك نعلم بطلان تأويل الباقلاني الذي لا يستند فيه إلى علم أو لغة، وإنما هو محض الهوى والحرص على الدفاع عن المذهب بأي ثمن كان، حتى لو كان ذلك الثمن هو الجرأة في التقوّل على الله.

وذكر الباقلاني الجواب الثاني أن المراد منهم أن يقرّوا بالعبادة طوعًا أو كرهًا. ثم نسبه إلى ابن عباس وهو بريء من هذا القول. ولا شك أن الآية لا تحمل في

---

(١) الإنصاف، ص١٥٧.

دلالتها اللغوية أي إشارة من قريب أو بعيد لذلك المعنى الذي ذكره الباقلاني.

وكذلك مما يخالف تلك العقيدة، إرسال الرسل والأنبياء إلى الناس. فإن مما هو معلوم من الدين بالضرورة ولا يختلف عليه المؤمنون أن إرسال الرسل للناس إنما لأجل إقامة الحجة عليهم. ونجد مصداق ذلك في كتابه العزيز حيث قال جلَّ علاه: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾﴾ [النِّساء: ١٦٥]. وقال: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البَقَرَة: ٢١٣]. وهذا صريح ظاهر في أن إرسال الرسل إنما كان غرضه التبشير والإنذار للناس. ثم تأمل كيف أردف بعدها بوصف نفسه بالحكمة، فتلك هي عين الحكمة التي ينفيها الأشعري ويثبتها دون تحقيق. فحكمة الله في التبشير والإنذار للناس كانت هي الباعث لإرسال الرسل بغرض تحصيل تلك الحكمة.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الرُّوم: ٢١]. وهو صريح في أن الغرض أو العلة من خلق الأزواج هو السكن إليها. وقد يكون ذاك جزء علة، إلا أن الثابت أن الآية تصرّح بكونه من الأغراض الباعثة على ذلك الفعل.

وكذلك قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٩٧﴾﴾ [الأنعام: ٩٧]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٥﴾﴾ [يُونس: ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا ﴿٣٢﴾﴾ [الفُرقان: ٣٢]. ولو سألت مسلمًا قارئًا لتلك الآية عن سبب نزول القرآن على دفعات بدلًا من أن يكون جملة واحدة، لأجابك بما أجابت به الآية.

وقد أجاب الأشاعرة عن كل تلك الآيات أن اللام هي للعاقبة لا للتعليل. بل إن الزركشي منع لام العاقبة، وذكر أن تلك اللام هي لام الحكمة. وهذا جهل باللغة؛ لأنه لا أحد ذكر لام الحكمة مطلقًا، ولم يختلف أهل اللغة والنحو أن اللام المذكورة في تلك الآيات هي لام التعليل. ومن العيب على بعض الأعاجم

المتأخرين ممن لم يحسنوا صناعة اللغة، أن يخترعوا في اللغة ما ليس منها أو يفسّروا بعض المفردات بغير أوجهها.

والفرق بين لام التعليل ولام العاقبة، أن لام التعليل تتعلق بإرادة الفاعل للفعل، بينما لام العاقبة تتعلق بمآل الفعل وصيرورته. فإن ذكر الله لام العاقبة، فالأصل بها أن العاقبة ستحقق قطعًا؛ لأن عدم تحققها يسوغ على الله الجهل بعواقب الأمور.

أما قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذّاريَات: ٥٦]، فلا تحتمل فيها لام العاقبة؛ لأنه يفضي إلى أن يكون معناه أن الله لم يخلق الجن والإنس إلا أن يؤول أمرهم إلى عبادته. وهذا غير صحيح كما هو واقع معلوم.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْۚ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ۝١٧٨﴾ [آل عِمرَان: ١٧٨]، لا يحسن فيه لام العاقبة؛ لأنه قد استدرك على من يقول أن سبب الإملاء هو إرادة الخير، وصرّح أن سببه هو إرادته زيادة الإثم لهم.

وكذلك قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَۚ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا ۝١٢﴾ [الإسرَاء: ١٢]. فإن إخباره عن محوه لآية الليل مع جعل آية النهار مبصرة يفيد قصده وغرضه من ذلك، وهو أن يبتغي الناس فضلًا من ربهم وليعلموا عدد السنين والحساب، ولا يمكن معرفة الحساب بغير توارد الليل والنهار. وهذا يدل على أن هذا كان غرضه ومراده من ذلك، لا أنه أراد أن يذكر أن عاقبة توارد الليل والنهار هي ابتغاء الفضل والعلم بالسنين والحساب. فإن ذكر تلك العبارة مع إرادة ذلك المعنى ضعيف وفقير في البيان ونجلّ الله عنه، إذ أن تخصيصه لآية النهار في الإبصار دون آية الليل يفيد قصده لذلك، وأن تعليم الناس الحساب والسنين مقصود له ومراد، وجعل الآيتين على وفق ذلك لتحقق هذا الغرض.

ثم تأمل قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِي تَشْرَبُونَ ۝٦٨ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ۝٦٩ لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَٰهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ ۝٧٠﴾ [الواقِعَة: ٦٨ ـ ٧٠]. فهو ـ جلّ علاه ـ يسأل عن الذي أنزل هذا الماء الذي نشربه، ثم يقول أنه لو شاء لجعله أجاجًا ملحًا لا يصلح للشرب، وذلك كي نشكره على هيئته التي نزل عليها عذبًا طاهرًا صالحًا للشرب. وهذا الماء لم ينزل في أي هيئة؛ بل قصد أن يكون طاهرًا عذبًا لا أجاجًا، حتى يتمكن الإنسان من شربه، ثم يشكر الله عليه.

وهذا يدل على أن الله كان له غرض من إنزال ذلك الماء، وهو أن يشربه الإنسان، إضافة إلى إحياء الأرض الميتة، وأن ينبت به الزرع. وهذا هو الغرض من نزول المطر.

وكذلك قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾﴾ [النِّسَاء: ٢٦]. وهذا صريح بكون اللام لام التعليل لأنه قرنها بإرادة الله. ولا مناص لهم من التسليم بذلك، فمن أصرّ على أنها لام العاقبة فقد أزرى بلسانه ولغته كما أزرى بعقله ونظره. فليخبرنا كيف يكون تفسير الآيات على هذا الوجه.

ثم إن بعض الآيات ورد فيها التعليل بدون لام التعليل. وذلك كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾ [النِّسَاء: ٢٨]، وقوله: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المَائدة: ٣٢]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾﴾ [البَقَرَة: ٦١]. فإن المتعين عليه في تفسير الآية أن الله إنما ضرب عليهم الذلة والمسكنة بسبب كفرهم وقتلهم للأنبياء. وسياق الكلام لا يحتمل غير ذلك التفسير، وهو سبب شرعي لا كوني.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴿٦٥﴾﴾ [البَقَرَة: ٦٥]. وهذا صريح في أن سبب مسخهم إلى قردة هو ما وقع منهم من اعتداء في السبت.

وكذلك قوله تعالى: ﴿بَلَىٰٓ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ ﴿١٢٥﴾﴾ [آل عِمرَان: ١٢٥]. وهو صريح كذلك في أن الصبر والتقوى سببان لإمداد الله بالملائكة مسومين. فمتى حصل ذلك الإمداد قلنا أن سببه هو ما وقع من المسلمين من صبر وتقوى.

وكذلك قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾﴾ [البَقَرَة: ١١٢]. وهو صريح في أن الأجر الذي سيجزيه إنما كان لأجل إسلام الوجه مع الإحسان.

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَشۡتَرُونَ بِهِۦ ثَمَنٗا قَلِيلًاۙ أُوْلَٰٓئِكَ مَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ إِلَّا ٱلنَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمۡ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ١٧٤﴾ [البَقَرَة: ١٧٤]. وهذا صريح في أن سبب عدم تكليم الله لهم يوم القيامة إنما هو لأجل كتمهم لما أنزل الله من الكتاب. ولو كان ذلك حاصلًا مع كل أحد، لما كان هناك وجه في ذكر ذلك.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ ٢٧٩﴾ [البَقَرَة: ٢٧٩]. وذلك يعني أن عدم الكف عن الربا سيكون سببًا لإعلان الله الحرب عليهم.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَقَدۡ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكۡبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡۚ﴾ [النِّسَاء: ١٥٣]. وهذا صريح أن سبب أخذهم بالصاعقة هو ظلمهم، لا أنه أخذهم بها دون ذنب فعلوه أو جرم ارتكبوه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابٗا يَبۡحَثُ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُرِيَهُۥ كَيۡفَ يُوَٰرِي سَوۡءَةَ أَخِيهِۚ قَالَ يَٰوَيۡلَتَىٰٓ أَعَجَزۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِثۡلَ هَٰذَا ٱلۡغُرَابِ فَأُوَٰرِيَ سَوۡءَةَ أَخِيۖ فَأَصۡبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ ٣١﴾ [المَائدة: ٣١]. ولو سألنا أي عاقل عن سبب بعث الله الغراب بمقتضى تلك الآية، لقال أنه ليُري قابيل كيف يواري سوءة أخيه. ولا مجال فيها للقول بلام العاقبة. ومن أثبت الحكمة في بعث الله الغراب ونفى الغرض فيقال له: ما هي الحكمة من بعث الله الغراب؟ ولا يجد في ذلك متعلقًا إلا أن يقول بالغرض، أو يكابر فيكفر بالآية.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ٣٠﴾ [البَقَرَة: ٣٠]. فإن الملائكة لو كانت تعلم أن الله يفعل لا لعلة أو غرض، لما سألوه مثل ذلك واستفسروا منه سبب جعله من يفسد ويسفك الدماء، لولا أنهم يعلمون ويعتقدون أن الله إنما يفعل لغرض وعلة وقصد. وجواب رب العالمين للملائكة يدل على وجود قصد وغرض له من ذلك وإن كان لم يخبرهم به.

وبعض تلك الآيات تخبر عن أسباب شرعية لا كونيه، إلا أنها تفيد أن الله إنما يفعل لغرض وعلة، لا كما قرره الأشعري.

ثم تأمل كيف أن آية واحدة في كتاب الله جمعت بطلان الركنين الأشعريين، وهي

قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ۝ لِّنُحْـِۧىَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُۥ مِمَّا خَلَقْنَآ أَنْعَٰمًا وَأَنَاسِىَّ كَثِيرًا ۝﴾ [الفُرقان: ٤٨ ـ ٤٩]، فقد وصف الله المطر أنه نزل ليحيي به بلدة ميتة وليسقي الناس به، واللام ظاهرة أنها للتعليل، والباء ظاهرة أنها للسبب، فاللام تثبت الغرض والعلة لله، والباء تثبت السبب. فسبحان الله الذي جعل بطلان مذهبهم في آية واحدة.

بل إنهم يصرّحون أن الله يتكلم بلا علة وغرض كما قاله الشيرازي في «الإشارة»[1]، والله يقول في كتابه: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ﴾ [الأنعَام: ١٩]، وقال: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِيَذَّكَّرُوا۟﴾ [الإسرَاء: ٤١]، وقال: ﴿مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ۝ إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ ۝﴾ [طه: ٢ ـ ٣]. ولو سألت أي عاقل بعد تلك الآيات عن سبب نزول هذا القرآن لقال لك أنه لإنذار الناس ولتذكيرهم. وهذا القرآن ما هو إلا كلام الله، فتبيَّن أن الله ما قال ذلك الذي قاله إلا لينذر الناس ويذكرهم، ولو سألته عن الذي يتكلم لا لغرض ولا لعلة لقال لك هذا مجنون.

ومما يبيّن كذلك بطلان مذهبهم، أن القولين لا يجتمعان حقيقة من عاقل. فإن القول بإنكار الأسباب، وإرجاع كل الأمر إلى الله يفضي إلى كون الله هو فاعل الإحراق في الشيء عند مسه للنار، وهو فاعل الإسكار للإنسان عند شربه الخمر. ولو تجرّد فعل الله من الأغراض، لما منع مانع أن يفعل الإسكار عند مسّ النار، ويفعل الإحراق عند شرب الخمر. إذ أن الفعل ليس لغرض ولا لعلة متعينة، فيستوي فيه هذا الفعل مع ذاك الفعل.

وهذا هو حاصل قول الأشعري كما نقله عنه ابن فورك، حيث نقل عنه أنه قال أنه ما من عرض فعله مع عرض أو بعده عرض أو قبله إلا وكان جائزًا أن يفعله مع خلافه أو على خلاف ذلك الوجه في التقدم والتأخر.

فإن معنى كلامه أن الله فعل عرض الإحراق بعد عرض المس الذي حدث للشيء مع النار، فيجوز أن ينعكس ذلك فيحدث الإحراق ثم يحدث المس. أو أن يقع الإنسان في السكر، ثم يشرب بعده الخمر. أو يشرب الخمر فيحترق، ويمس النار فيسكر، ويمس المريض الثلج فيسخن وتصيبه الحمى، ثم إذا أتينا بالماء المغلي ورميناه عليه يرتجف بردًا. فكل ذلك ممكن في المذهب.

---

(١) الإشارة إلى مذهب الحق، ص١٤٢.

ونحن قد ذكرنا في غير هذا الكتاب أن من الآفات التي وقع فيها الأشاعرة أنهم وسّعوا دائرة التجويز والإمكان لتسع كل شيء متخيلٍ في أذهانهم وأوهامهم. فكل شيء يمكن تصوّره عندهم فهو جائز وممكن. إلا أنهم لم يقسّموا نفس هذا الإمكان والتجويز إلى مراتب، فما جعله الله حاصلًا بحكم العادة والسُّنَّة ليس كما يمكن لله أن يفعله بقدرته ويخرق به السنن التي أجراها في الكون. فإننا نعلم أن الله لو شاء خلق تلك الأعراض على تلك الوجوه التي ذكرناها لأمكنه ذلك ولا يعجزه شيء، إنما هو قدّر وقضى أن لا تجري سنن الحياة إلا على تلك الأحوال.

وكان يمكن لله أن يجعل النار باردة بدلًا من كونها حارة تحرق من يمسها، ولكنه خلقها على هذا الوجه، ولا يعني أنه لا يمكنه نزع خاصية الحرارة والإحراق منها، كما فعل مع إبراهيم عليه الصلاة والسلام. إلا أن مجرد قدرته وإمكانه على فعل ذلك لا يعني أن نحكم على خاصية الإحراق وتسببها بإحراق الماس لها بالجواز؛ بل الإحراق واجب وضروري، وخلقها الله على هذا الوجه بسُنَّته، حتى يأذن الله بإبطالها.

وليس من الإنصاف أن نجعل الأمرين في نفس الرتبة، فإحراق النار ليس كعدم إحراقها، ولا يجوز أن يكونا في نفس الرتبة حتى نحكم بذلك العرض بالجواز؛ لأن الأول هو المشاهد المحسوس المعتاد الضروري الذي اعتادت الأمم على اختلاف الزمان والمكان رؤيته وعلمته بالضرورة ولا يتخلف إلا بكسر العادة، بينما الثاني لم يحدث إلا مع إبراهيم عليه السلام، ولم يرد إلينا من حصل معه مثل ذلك. فكيف نسوّي بين العرض الذي لبث في الأرض ألوف السنين ولم يخب إلا مرة، وبين العرض الذي لم يحصل على مدار ألوف السنين إلا مرة؟

فالحاصل: أن مجرد قولنا أن الله هو فاعل ذلك الإحراق والإسكار دليل في نفسه على أن الله يفعل لغرض ولعلة؛ لأنه اختار فعل الإحراق ورجّحه على غيره من الأفعال عندما مس الشيء النار، فدل على أن فعله لذلك الإحراق يريد منه إحراق ذلك الذي مس النار، فكان غرضه احتراقه. وكذلك اختياره لفعل الإسكار عند شرب الرجل الخمر يدلّ على أن غرضه هو أن يسكر الرجل ويزول عقله، وإلا لما اختار ذلك الفعل لحظة شرب الرجل للخمر.

فعقيدة إنكار الأسباب ترجع كل شيء إلى الله، بينما عقيدة نفي التعليل لأفعال الله

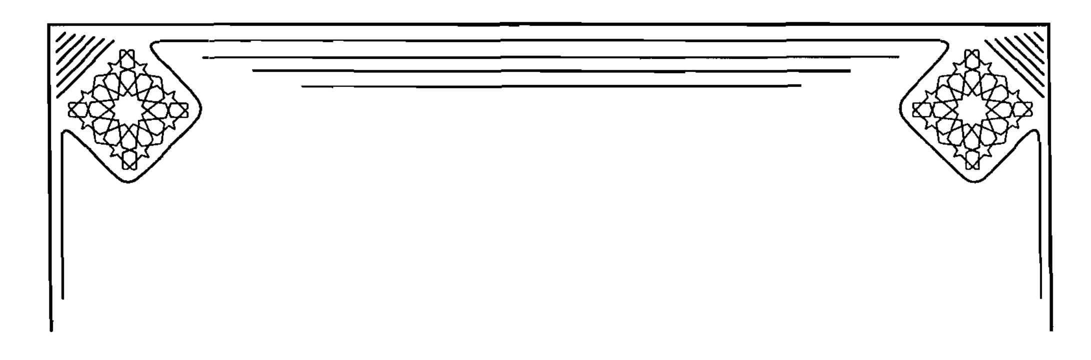
تنفي السبب والغرض عن الله. فمن أراد الجمع بينهما، فإنما في حقيقة الأمر ينفي السبب والغرض بالكلية.

وبذلك نكون أمام عالم على غاية من الإتقان والإحكام في الخلق والضبط في النظام، ومع ذلك دون أي سبب لأي فعل يحدث فيه، وكفى بذلك خبلًا. لأن الإحكام والإتقان لا يكون إلا بتخصيص الأفعال وضبطها واختيار الأصلح منها، فبعض الأفعال تؤثر غير ما تؤثر غيرها. كما أن تقييد الأفعال وضبطها بضوابط وقيدها بقيود قد يرفع من شأن إحكامها وإتقان آثارها.

فالذي يفعل بلا غرض وعلة لفعله لا يمكن أن يفعل بإتقان وإحكام، ولولا أن الله فعل كل فعل له لغرض ما، فبنى السماوات على تلك الهيئة وذلك النظام، لما تم إتقان صناعة العالم وإحكام خلقة المخلوقات التي تهيأت لها سبل العيش في الأرض.

وقد جعل الله السماء سقفًا محفوظًا، وجعل لنا الشمس ضياءً، وجعل الشمس والقمر حسبانًا، وجعل لنا النجوم لنهتدي بها، وجعل لنا الأرض فراشًا، وجعل في الأرض فجاجًا سبلًا، وجعل فيها رواسي كي لا تميد بنا، وجعل الليل لباسًا، وجعل النهار معاشًا، وجعل النوم سباتًا، وجعل البيوت سكنًا، وجعل الأنعام لنا ذلولًا، وجعل لنا من جلودها بيوتًا، وجعل لنا الفلك ركوبًا، وجعل لنا مما خلق ظلالًا، وجعل لنا من الجبال أكنانًا، وجعل لنا سرابيل تقينا الحر والبأس، وجعل لنا من الشجر الأخضر نارًا، وجعل الكعبة قيامًا للناس، وجعل خلق عيسى عليه السلام آية للناس، وجعل الأنبياء أئمة يهدون بأمره، وجعل لكل أمة منسكًا، وجعل الزوج سكنًا، وجعل بين الزوجين مودة ورحمة، وجعل الأموال لنا قيامًا. فكل شيء جعله الله على هيئة مخصوصة لغرض مخصوص، فلم يخلق شيئًا بأي صورة؛ بل هو على غاية الإحكام والإتقان المسخر لخدمة الإنسان، مصداقًا لقوله: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا ﴿١٢﴾﴾ [الإسراء: ١٢]، أبعد ذلك نقول أن الله يفعل لا لغرض وعلة؟

ثم بماذا يعللون إظهار الله المعجزات على أيدي الرسل؟ وإن لم يكن بغرض التصديق والتأييد، فلماذا لم تظهر المعجزات إلا على أيدي الرسل الصادقين؟ بل إن الأشاعرة أنفسهم لا يملكون إنكار ذلك إلا بالمكابرة، وقد أقرّ الجويني في «النظامية»، أن الله قصد بإظهار المعجزة تصديق من ظهرت على يديه. فانظر كيف أقرّ بالغرض من حيث لا يدري، فإن كان الله يظهر تلك المعجزة تأييدًا للرسل، فهذا هو عين الغرض الذي نقول به.

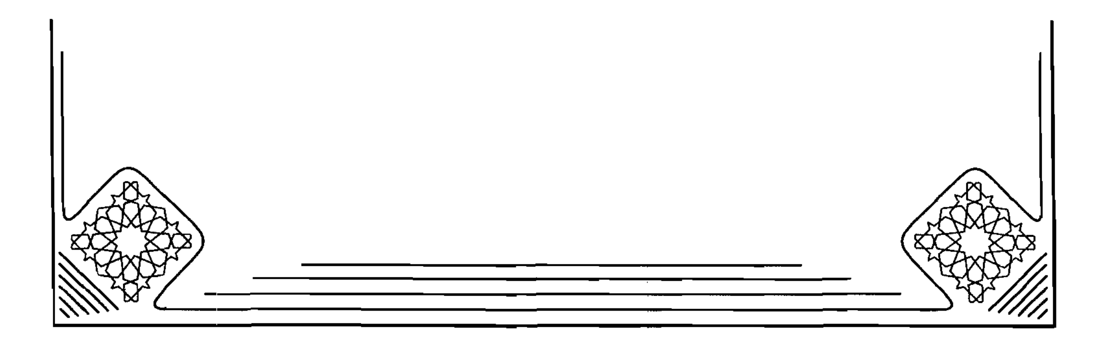


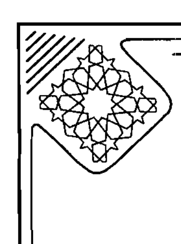
الفصل الخامس

مسألة الحسن والقبيح

وفيه:

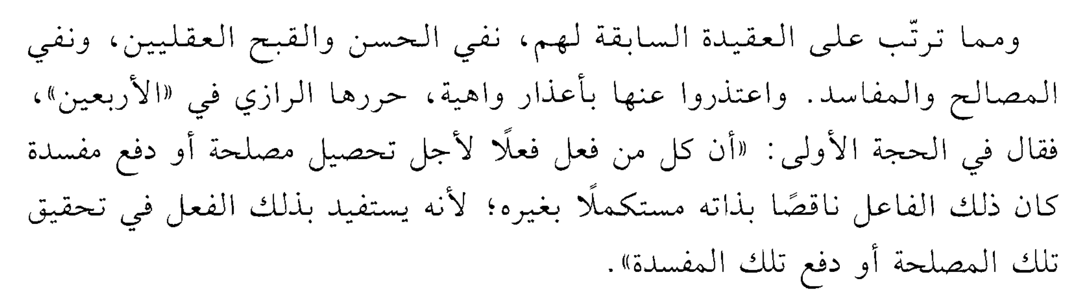
- قولهم بنفي المصالح والمفاسد.
- قولهم بنفي الحسن والقبح العقليين، وبيان فساده.
- مسألة التكليف بما لا يطاق.
- الكلام في القدر.
- تعريف الظلم عند الأشاعرة.
- مسألة هل الكذب من القديم نقص أم قبح؟
- آراء الأشاعرة في وقوع الكذب من القديم.
- دعوى الرازي أن الكذب ليس قبيحًا لعينه.
- أن المعجزات تؤيد وجود الغرض والعلة.





الفصل الخامس

مسألة الحسن والقبيح



ومما ترتّب على العقيدة السابقة لهم، نفي الحسن والقبح العقليين، ونفي المصالح والمفاسد. واعتذروا عنها بأعذار واهية، حررها الرازي في «الأربعين»، فقال في الحجة الأولى: «أن كل من فعل فعلًا لأجل تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة كان ذلك الفاعل ناقصًا بذاته مستكملًا بغيره؛ لأنه يستفيد بذلك الفعل في تحقيق تلك المصلحة أو دفع تلك المفسدة».

وهذا مدفوع فيما إذا فعل الفعل لتحصيل مصلحة للغير أو دفع مفسدة للغير. والقرآن يزخر بالآيات التي تذكّر الناس بنعم الله عليهم، وقد ذكرنا جانبًا من تلك الآيات.

ثم إن الله صرّح في كتابه العزيز أنه خلق الجن والإنس لعبادته، وهو يدلّ على إرادته للعبادة؛ بل هو يحكم بالكفر والإيمان تبعًا لها، ويدخل الناس الجنة والنار بحسبها. والرازي يزعم أن تحصيل المصلحة وعدم تحصيلها سيان بالنسبة لله، فاستحال الترجيح. ونردّ عليه أن الله طلب من الناس عبادته، وأجرى مصالح العباد في الآخرة تبعًا لتلك العبادة، فهل طلبها الله نقصًا منه واستكمالًا بها أم لا؟

فإن قال: نعم؛ كفر، وإن قال: لا، بطل قولهم بنفي الغرض، ولزمهم القول بالحسن والقبيح والمصالح والمفاسد.

ومن بين ما ذكره الرازي، قوله: «إن جميع الأغراض يرجع حاصلها إلى شيئين: تحصيل اللذة والسرور، ودفع الألم والحزن. والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير شيء من الوسائط. وكل من كان قادرًا على تحصيل المطلوب ابتداء بدون واسطة، ولم يصر تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسائط أسهل عليه من تحصيله ابتداء، كان التوسل إلى تحصيل ذلك المطلوب بتلك الواسطة عبثًا. وذلك على الله تعالى محال».

والرازي بنى تلك الحجة على الإنسان، فانظر كيف تجنب نسبة ذلك إلى الله بقوله: «وكل من كان قادرًا على تحصيل المطلوب ابتداء بدون واسطة، ولم يصر تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسائط أسهل عليه من تحصيله ابتداء».

فإن كان أراد منها الله فهو ضلال يفضي إلى كفر، وإن لم يقصد بها الله بطلت حجته؛ لأن محل النزاع هو أفعال الله وأغراضه لا أفعال الإنسان وأغراضه. وقد ثبت بصريح القرآن أن عبادة الله غرض أراده الله لنفسه، ولا يقال أنه يرجع إلى تحصيل لذة أو دفع ألم. وحجة الرازي باطلة لا معنى لها ما لم يعثر على القسمة المناسبة التي تشمل فعل العبادة.

والذي ذكره الرازي يدل على جهل عظيم بمقاصد الشرع؛ لأنه قاس الله على البشر وجعله يبحث عن أسهل الوسائل في تحقيق غرضه ومقصده. وبالرغم من قيامه بتفسير القرآن عبر تفسيره الذي جمع فيه كافة مباحث الفلسفة، إلا أنه لم يتعظ بآيات الكتاب المبين ومرّ عليها مرور الكرام لعدم رسوخها في وجدانه وقلبه. ولو وقع منه ذلك لوقف عند قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [المائدة: ٤٨]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُوا۟ وَمَا جَعَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنعام: ١٠٧]، وقوله: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾﴾ [الأنعام: ١٤٩]. فغفل الرازي عن كل تلك الآيات أو تغافل عنها.

ثم ذكر الرازي حجة سقيمة استقاها من الفلاسفة بعد أن أعيوا بها الأشاعرة وصدّعوا رؤوسهم بها، وهي مسألة خلق الله العالم في وقت دون وقت. فاستعارها الرازي ليجعلها حجة له من حججه، وبناها على التسلسل الذي تكلمنا عنه.

ثم ذكر حجة أخرى قال فيها: «قد بيّنا في مسألة خلق الأفعال أنه لا موجد إلا الله، وإذا كان كذلك كان الخير والشر والكفر والإيمان حاصلًا بإيجاده وتخليقه وتكوينه. وإذا كان الأمر كذلك امتنع توقف كونه تعالى خالقًا وموجدًا على رعاية المصالح والأغراض».

وهذه الحجة مبنية بتمامها على أن الله فاعل كل شيء، وهذا لا يسلّم به المنازع. وخلق الله للشر والكفر لا يعني نفي رعاية الله للمصالح، فإنه ذكر في كتابه العزيز أنه يبتلي الناس فيما آتاهم، وذكر كذلك أنه يريد أن يصيبهم ببعض ذنوبهم. أما من قال أن الله هو موجد الأفعال كلها وفاعلها لزمه التقبيح، إذ كيف ينهى عن فعل ثم يفعله

بنفسه، ويخلق القدرة عليه دون تأثير فيه، فيكون هو الفاعل له، والآثم به من خلق القدرة فيه لكسب ذلك الفعل؟

أما نفي الحسن والقبح، فقد ذكر الرازي بعض حججهم في «المطالب»، من بينها قوله: «أن الذي عقلناه من معنى الحسن ما يكون نفعًا أو مؤديًا إليه، وما عقلناه من معنى القبح ما يكون ضررًا أو مؤديًا إليه. والرغبة في المنفعة والرهبة عن المضرة إنما يعقل حصولهما في حق من يصحّ عليه النفع والضرر».

وهذا الذي ذكره وجه من وجوه تفسير الحسن والقبيح وليس هذا الذي أراده أئمة أهل الحديث بقولهم بالحسن والقبيح. ولو صحّ لأمكن للإنسان وصف السرقة بالحسن كونها أدّت إلى نفع له، والزنا بالعمل الحسن لكونه جرّ إلى لذة. فهذا ليس الوجه المقصود بالحسن والقبح، وإنما هو الحكم على الفعل أنه من أفعال الصلاح أو أفعال الفساد. وهي أحكام ضرورية يشترك فيها البشر، وكلهم يتفق على حسن الصدق والأمانة، وقبح الكذب والسرقة. وهو مما أودعه الله في فطرة البشر، ولا يكون إلا موافقًا للحق. وهذا الذي أودعه الله في الفطر وكشف فيه صفة الحسن والقبح عند سائر البشر هو الذي نعرف من خلاله إن كان الله يفعله أم لا.

بل إن مجرد تحصيل المصالح ودرء المفاسد عند الإنسان هو أمر حسن باتفاق العقلاء، والإنسان مفطور عليه منذ صغره. والأشاعرة لا يملكون إنكار ذلك؛ بل يصرّحون به في غفواتهم ولحظات الغفلة، فقال العز بن عبد السلام أحد فقهاء الأشاعرة في مقدمة كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»: «ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل وذلك معظم الشرائع؛ إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن».

وقال أيضًا: «ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحهما ومرجوحهما فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبّد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته، وبذلك تعرف حسن الأعمال وقبحها».

وحاصل كلامه: أن الإنسان لو بنى حكمه في تقدير حسن الأشياء وقبحها على عقله ثم بناه على حكم الشرع، لاتفقا وتناسبا ولما خرج منه إلا ما يخصّ العبادات،

وهذا يفيد أن الحسن والقبح العقليين موجودان ومتناسبان مع الشارع عند النظر السليم ولا يخرج عنه. وهذا يناقض كلام الرازي.

وقد ذكر الرازي حجة أخرى، مفادها: أنه لو صحّ القول بالقبح العقلي لم يكن الله منعمًا على أحدٍ من عبيده وهذا باطل، فذلك باطل. بيان ذلك أن النعمة تكون نعمة في حق من يكون محتاجًا إليها متهيئًا لها؛ لأن من لا يكون كذلك لم يكن إيصال ذلك الشيء إليه نعمة في حقه إلا أن الحاجة إليه والشهوة به مضرة. فيثبت أن إيصال النعمة لا يمكن إلا إذا كان مسبوقًا بإيصال ضرر يساويه إليه. ومتى كان الأمر كذلك صارت هذه النعمة الحاصلة دافعة لذلك الضرر السالف.

وتلك الحجة من أكبر الدلائل على سفسطائية تلك الفرقة، فانظر كيف انتهى به الأمر في تلك الحجة في اعتبار النعم التي ينعم الله عبيده من القبح، فالأولى نفي القبح العقلي.

والحكم على فعل الإنعام بالحسن والقبيح عسير في تلك المواطن؛ لأنه ينبني على غاية المنعم وغرضه من النعم، وعاقبة ذلك الإنعام وأثره على المنعم عليه. فإذا كان المنعم هو الله فنحن نقطع أن كل أفعاله حسنة. أما في حق غير الله فيختلف تبعًا لما ذكرناه عن أحوال ذلك الإنعام.

والرازي بنى حجته على كون النعمة لا تكون إلا حيث مضرة، وهذا خاطئ بمجرد تصوّره. فإنه يمكن للمنعم عليه أن يكون عنده المال الكثير، ثم يأتيه مال زيادة على ماله ولا شهوة ومضرة سبقته. واستمرار وجود النعمة تبطل ما ذكره أيضًا، وذلك استمرار نعمة الصحة والعافية أو نعمة الأمان في السرب، فهذه لا يسبقها شيء من الشهوة والحاجة لأنها نعمة بعد نعمة.

ومما ذكروه أيضًا في نفي رعاية الله لمصالح العباد قولهم أن الله كلف الناس بما لا يطاق، وهم يريدون به مسألة إيمان أبي لهب، ومفادها أن أبا لهب قد حكم عليه الله أنه في النار، ولكنه في نفس الوقت كان مكلفًا بالإيمان. وسبق علم الله أنه سيموت كافرًا، فيكون تكليفه بالإيمان تكليف بما لا يطاق؛ لأنه لا يمكن أن يفعل ما فيه خلاف علم الله.

وتلك الحجة من أشهر حججهم، وردّدها أكثرهم في كتبهم الكلامية. وبنوا عليها جواز التكليف بما لا يطاق، ورتب الرازي عليها نفي الحسن والقبح بأن هذا الفعل

لو كان قبيحًا ما فعله الله، وقد فعله وكلف الكافر بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن.

وهي حجة سقيمة؛ لأنهم توهموا أن سبق علم الله بكفر أبي لهب مانع له من الإيمان. وهذا محض توهم، فإن سبق علمه بعد الفعل لا يعني عدم قدرته على ذلك الفعل؛ بل هو قادر عليه ولكنه اختار الكفر على الإيمان لخبث في قلبه. والله علم بسابق علمه بشأن خبث قلبه المانع له من الإيمان، لا أنه سلب منه القدرة على الإيمان، ولا يعني أنه أرغمه على الكفر وأوصد عنه أبواب الإيمان حتى نقول أنه كلفه بمحال.

وقال الرازي في تلك الحجة عند إيراده لمسألة تكليف الله بما لا يطاق: «أنه تعالى كان عالـمًا من الأزل إلى الأبد بأن أبا لهب لا يؤمن، ثم إنه كان يأمره بالإيمان، فكان أمرًا بالجمع بين النقيضين وهو محال. فالقول بتكليف ما لا يطاق لازم عليه في مسألة العلم كما أنه لازم علينا في مسألة خلق الأفعال. ولو أن جملة العقلاء اجتمعوا وأرادوا أن يوردوا على هذا الكلام حرفًا لم يقدروا عليه إلا أن يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها لا بالوجود ولا بالعدم»[1].

فيقال للرازي: بم علمت أن أبا لهب لا يطيق التكليف بالإيمان؟ وبأي شيء عرفته؟ فإننا نعلم ذلك إن أراد المكلف العمل فلم يسعه ذلك لعجزه عنه أو خروجه عن وسعه. وما لم يتم حصول ذلك، ولم ينو المكلف على الفعل، فكيف نعرف أنه لو أراده وعزم عليه لم يقدر عليه؟

ولو أن أبًا يعرف ابنه حق المعرفة من طول عشرته له، وأمره أن يذهب إلى السوق ويأت بحاجة. والأب يعلم علم اليقين وجود ما يُلهي الولد في السوق ويُنسيه عن جلب حاجة أبيه، فأخبر الرجل زوجته أن الولد لن يأتي بالغرض، ثم حصل ما قاله الأب، فهل يكون كلفه بما لا طاقة له به، أم كلفه بفعل ما يعلم أنه لن يفعله؟ وإذا أخبر الولد أنه لن يأتِ بالشيء، والأب يعلم عناد ابنه وأنه لن يرجع عن قوله فتوعّده بضربه إذا رجع البيت، فإن وعيد الأب لم يؤثر في قدرة الولد وإرادته واختياره لجلب حاجة أبيه.

(١) الأربعين ١/ ٣٢٨.

ثم إن كلام الرازي يقتضي أن وجود كل ما يعلمه الله واجب لا ممكن؛ لأن عدم وجوده يخالف علم الله ويبطله. وهذا يدل على أن الله موجب بالذات لا مختار. وأنه لا يوجد ممكن في العالم بل هو إما عدمٌ ممتنع وإما واجب الوجود، سواء كان هذا الواجب بذاته وهو الله، أو بغيره كباقي مخلوقاته.

ثم إننا نقول بعد كل ذلك؛ أن هذا الذي نقلناه عن الرازي والأشاعرة كلّه خارج عن محلّ النزاع. فإن أصل النزاع في تلك المسألة هو تلك الأفعال التي تعلّق بها المدح والثواب والأفعال التي تعلق بها الذم والعقاب، هل هي كذلك لأجل صفة عائدة إلى نفس الفعل، أم هو مجرد حكم الشارع بذلك؟ بمعنى: هل كانت تتعلق بمتعلقاتها قبل ورود الشرائع؟

فقال الأشاعرة أن حكم الشارع هو الذي جعل من تلك الأفعال حسنة أو قبيحة، ولولا أنه حكم عليها بذلك لم يكن الحكم عليها بالحسن والقبح. ورتبوا على ذلك قولهم أنه لا يمكن الحكم على أفعال الله بالحسن والقبح؛ لأنها غير متعلقة بالمدح والذم، ولا هي موافقة أو مخالفة لأمر آمر.

وهذا الذي قالته الأشعرية يخالف كافة أمم الأرض على اختلاف ثقافاتهم وأديانهم وأزمانهم، إذ اتفقت جميعها على كون الصدق والأمانة أفعال حسنة والكذب والسرقة والخيانة أفعال قبيحة، وهو مما أودعه الله في فطرنا ونعرفها ونميز بينها ضرورة دون حاجة إلى ديانات أو فلسفات.

والجويني وصف في «الشامل» استحسان الإحسان وإنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى واستقباح الظلم والعدوان من باب الميل إلى اللذات ونفورها عن الآلام. وقال: «والذي استشهدوا من هذا القبيل، وإنما كلامنا فيما يحسن في حكم الله تعالى وفيما يقبح فيه».

واستحسان الإحسان واستقباح الظلم أمور فطرية، والله حرم الظلم على نفسه لقبحه، ولا نجد تفسيرًا آخر لسبب تحريم الله الظلم على نفسه إلا أن يكون قبيحًا. كما أن الله لم يأمر بالعدل والإحسان إلا لأنها أفعال حسنة، لذلك أمرنا بها وأثاب فاعليها. ولو فعل الله الظلم لكان قبيحًا منه معاذ الله أن يصدر عنه قبيح. لذلك فإننا نثق بعدل الله في محاسبة الخلق، فلو عذب كل أهل السماوات والأرض لم يكن ظالمًا لهم؛ لأنه حرّم على نفسه الظلم.

وقد وقع من الأشاعرة فهم خاطئ في ذلك، وأساؤوا فهم قوله ﷺ: «**لو أن الله عذب أهل سماواته وأهل أرضه، لعذبهم وهو غير ظالم لهم**». وهذا الحديث مما يتمسك به الأشاعرة في الدفاع عن إمامهم الأشعري الذي صرّح أن الله يضطر العباد إلى الجور[(١)].

وقال الغزالي في «الاقتصاد» أن الله إذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب؛ بل إذا شاء أثابهم، وإن شاء عاقبهم وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم. ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين. ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الإلٰهية. وهذا لأن التكليف تصرف في عبيده ومماليكه.

وهذا الكلام يدل على جهل بمقاصد الشريعة وبأحكام الدين والسُّنَّة النبوية. فإن اضطرار العبد إلى الجور مع كره ذلك العبد للجور ومقته له مما لا يليق بالله ﷻ. وإنما الله ييسر الخير لأهل الخير وييسر الشر لأهل الشر، وعلى ذلك قال النبي ﷺ: «**اعملوا، فكلكم ميسر لما خلق الله**»، فالعبد ميسر لفعل ما هو حقيق به، وعلى ذلك فمن كان أهلًا للخير كان حقيقًا به فييسر الله له أبواب الخير. وتيسير أسباب الشر ليس من الجبر؛ بل هو من المكر الذي يحاسب الله بمقتضاه، إلا أن الفعل هو فعل العبد، ويفعله مختارًا له مريدًا له بتيسير الله لأسبابه.

ومن أدلة ذلك: قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ۝٧ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ۝٨ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٩ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ ۝١٠﴾ [الليل: ٥ ـ ١٠]. ولو كان الأمر اضطرارًا لما نفع فيه التصديق أو التكذيب بالحسنى، ولما نفع فيه العطية والبخل.

وقد قال النبي ﷺ: «**ما منكم من أحد، ما من نفس منفوسة إلا كتب مكانها من الجنة والنار وإلا قد كتب شقية أو سعيدة**. فقال رجل: يا رسول الله أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل؟ فمن كان منا من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة وأما من كان منا من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة. قال: **أما أهل السعادة فييسرون لعمل السعادة، وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل الشقاوة. ثم قرأ**: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۝٦﴾ [الليل: ٥ ـ ٦]»[(٢)]. وقال تعالى: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ

(١) مقالات الأشعري، ص٥٥٢.
(٢) متفق عليه.

فَهَدَىٰ ﴿٣﴾ [الأعلى: ٣]، فالقدر يسبقه الهداية إليه، ولو كان المراد منه الاضطرار لما لزمه هداية من بعده لأن الفعل الاضطراري حاصل ضرورة.

أما الحديث، فإن المراد منه أن الله لا يظلم الناس شيئًا، فحتى لو أدخل كافة العباد النار وعذّبهم، لكانوا مستحقين للعذاب. ولا يراد منه أن العباد يدخلون النار دون استحقاق العذاب؛ لأن هذا من الظلم والجور الذي حرّمه الله على نفسه.

قال ابن رجب الحنبلي: «وقد فسّر كثير من العلماء الظلم بأنه وضع الأشياء في غير موضعها. وأما من فسره بالتصرف في ملك الغير بغير إذنه ـ وقد نقل نحوه عن إياس بن معاوية وغيره ـ فإنهم يقولون: إن الظلم مستحيل عليه، وغيره متصور في حقه؛ لأن كل ما يفعله فهو تصرف في ملكه، وبنحو ذلك أجاب أبو الأسود الدؤلي لعمران بن حصين حين سأله عن القدر. وخرج أبو داود، وابن ماجه من حديث أبي سنان سعيد بن سنان، عن وهب بن خالد الحمصي، عن ابن الديلمي أنه سمع أُبي بن كعب يقول: «لو أن الله عذب أهل سماواته وأهل أرضه، لعذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم، لكانت رحمته خيرًا لهم من أعمالهم، وأنه أتى ابن مسعود، فقال له مثل ذلك، ثم أتى زيد بن ثابت، فحدثه عن النبي ﷺ بمثل ذلك». وفي هذا الحديث نظر، ووهب بن خالد ليس بذلك المشهور بالعلم. وقد يحمل على أنه لو أراد تعذيبهم، لقدر لهم ما يعذبهم عليه، فيكون غير ظالم لهم حينئذ. وكونه خلق أفعال العباد وفيها الظلم لا يقتضي وصفه بالظلم ﷻ، كما أنه لا يوصف بسائر القبائح التي يفعلها العباد، وهي خلقه وتقديره، فإنه لا يوصف إلا بأفعاله لا يوصف بأفعال عباده، فإن أفعال عباده مخلوقاته ومفعولاته، وهو لا يوصف بشيء منها، إنما يوصف بما قام به من صفاته وأفعاله والله أعلم»[١].

والشهرستاني شأنه شأن الأشاعرة المتكلمة أساء فهم المسألة، وقال: «وسمعت من عجيب الاتفاقات أن أبا موسى الأشعري رضي الله عنه كان يقرر عين ما يقرر الأشعري أبو الحسن في مذهبه، وقد جرت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه، فقال عمرو: أين أجد أحدًا أحاكم إليه ربي؟ فقال أبو موسى: أنا ذلك المتحاكم إليه. فقال عمرو: أو يقدّر عليّ شيئًا ثم يعذبني عليه؟ قال: نعم. قال عمرو: ولم؟ قال: لأنه

(١) جامع العلوم والحكم ٢/ ٣٥ ـ ٣٦.

لا يظلمك. فسكت عمرو، ولم يحر جوابًا»[١].

والحديث منقطع لا يثبت على أي حال. وتأمل كيف تلاعب الشهرستاني بالنص، بقوله: «فسكت عمرو، ولم يحر جوابًا»، وهذا لم يرد في الروايات؛ بل الذي ورد فيها أن عمرو قال بعد ذلك: «صدقت»[٢].

والأشاعرة يعرّفون الظلم أنه التصرف في ملك الغير، أو التصرف خلاف أمر الآمر الذي تجب طاعته. وهذا ليس بتعريف صحيح للظلم، وإنما الأشاعرة اضطروا إليه ليسهّل عليهم نفي الظلم عن الله. فإن أهل السُّنَّة والجماعة قالوا أن الظلم قبيح والله منزه عنه، وهؤلاء لا يسلّمون بالحسن والقبح العقليين، ولكنهم يريدون نفي الظلم عن الله، فعرّفوا الظلم بما يقتضي استحالة وقوعه من الله. وذلك لأن الله هو مالك كل شيء، وهو وحده الآمر، فاستحال وقوع الظلم منه على أي حال. وهذه الطريقة في وضع الحدود والتعريفات للمصطلحات بما يخدم مقررات المذهب سمة مميزة للمتكلمة والأشاعرة، وتدل على أنهم يسوقون الحجج سوقًا لتخدم مقاصدهم. وبيان فساد تعريفهم من وجوه:

الأول: أنه مخالف للغة العرب. فالظلم عند العرب هو وضع الشيء في غير محله. ذكر ذلك أكابر أئمة اللغة، نذكر منهم الليث، حيث قال في «العين»: «والظلم أخذك حق غيرك»[٣]. وقال ابن فارس في «المجمل»: «وأصل الظلم وضع الشيء في غير موضعه»[٤]. وقال ابن دريد: «وأصل الظلم وضعك الشيء في غير موضعه»، وقال: «وظلمت الأرض إذا حفرت في غير موضع حفر»[٥]. وكذلك نقل الأزهري عن الأصمعي والسكيت أنهما قالا: «وأصل الظلم وضعك الشيء في غير موضعه»[٦].

فهذا هو المعنى الذي تعرفه العرب لكلمة الظلم واتفق عليه أئمة اللغة، والقرآن إنما نزل على العرب بلغتهم، وبالتالي يجب التقيد بلغتهم ولسانهم ومرادهم من الألفاظ. والمتكلمة الأشاعرة لا يعيرون ذلك أدنى اهتمام، فسرقوا اللغة والنصوص

(١) الملل والنحل ١/ ٩٤.
(٢) الاعتقاد، للبيهقي، ص١٤٩، الإبانة الكبرى، لابن بطة، حديث رقم (١٦٦٢).
(٣) العين ٨/ ١٦٣.
(٤) مجمل اللغة ١/ ٦٠١.
(٥) جمهرة اللغة ٢/ ٩٣٤.
(٦) تهذيب اللغة ١٤/ ٢٧٤ ـ ٢٧٦.

من العرب وأحالوا مفرداتها ومعانيها بما يخدم مذهبهم، ولذلك تراهم في كثير من الأحيان يقولون: ومعنى كذا هو كذا، ويقال عن كذا أنه كذا، وكلّه باطل فاسد لم يتكلم به العرب ولم يكن لهم فيه دلالة ولا أثر من لغة.

الوجه الثاني: أنه لو صحّ تعريفهم للظلم، لكان ممتنعًا وقوعه من الله لانتفاء شرطه. ولكننا نجد في النصوص الشرعية ما يخالف ذلك، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴿٣١﴾﴾ [غافر: ٣١]، وقوله: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [آل عِمرَان: ١٠٨]، فنفي إرادة الظلم يدلّ على قبول المحل للصفة. ولو كان ممتنعًا، لما كان هناك وجهٌ في نفي الإرادة له؛ لأنه ممتنع.

ومن ذلك أيضًا: قوله: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ﴾ [الأنبيَاء: ٤٧]. فقد نفى وقوع الظلم بعد وضع الموازين، وذكر أنه سيأتي بكل شيء ولو كان مثقال حبة من خردل، وهذا تعليل لعدم وقوع الظلم. ولو كان الظلم ممتنعًا أصلًا، لما دعت الحاجة إلى وضع الموازين والإتيان بكل حبة خردل، مما يعني أن عدم فعل ذلك يجرّ إلى الظلم.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٥٤﴾﴾ [يس: ٥٤]. فقد نفى وقوع الظلم في يوم الحساب، وربط ذلك بكونهم لن يُجزوا إلا بما عملوا، مما يفيد أنهم لو جُوزوا بغير ما عملوا لوقع الظلم. ولو كان الظلم ممتنعًا وقوعه لما ذكر ذلك، ولما دعت الحاجة إلى طمأنتهم بخصوص المجازاة وفق الأعمال.

وكذلك قوله في الحديث الصحيح: «**يا عبادي إني حرّمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا، فلا تظالموا**»[1]. وتحريم الفعل على النفس يدل على قبول النفس له، وعدم امتناع وقوعه منها. وعدم قبول المحل للفعل أقوى من قبوله وعدم إرادته، ولو امتنع وقوع الظلم منه فكيف حرمه على نفسه، إلا أن يكون مراده أنه لن يفعله.

الوجه الثالث: أن التعريف الذي أورده الأشاعرة غير مانع، وذلك لقوله تعالى: ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ ۖ﴾ [ص: ٢٤]، حيث أن الظلم وقع بمجرد

(١) أخرجه مسلم في صحيحه.

السؤال، وهذا يوافق القول أنه وضع الشيء في غير محله، ولكنه لا يوافق قولهم أنه التصرف في ملك الغير؛ لأنه لم يفعل ذلك وإنما سأل الكفل فقط ولم يتصرّف في النعجة، كما لا يوافق قولهم أنه تصرف خلاف الأمر أو مخالفة الآمر، لعدم وجود الأمر في ذلك. ويؤيد ذلك الوجه الرابع.

الوجه الرابع: لو صح قولهم أن الظلم تصرّف على خلاف الأمر، لكان معناه أن كل من كان يخالف أمرًا من آمره عند العرب فهو ظالم لغة، ولزم ذلك أن كل من عصي من تجب طاعته في شيء كان ظالمًا، فكل ولد لم يطع أباه في أمرٍ فهو ظالم له، والمقاتل في الجيش ظالم لعدم طاعته لقائده. وهذا لم يرد عن العرب أبدًا، ولا وقع في لغتهم، ولا قالوا أن الولد ظالم بعصيانه لأبيه. ولو كان الآمر حاكمًا باغيًا وأمر أحدًا من جنوده بحرق بيت رجل، فغضّ الجندي الطرف عنه رأفة بحال صاحب البيت، لاعتبر ظالمًا له لكونه خالف الأمر، والحال أنه أحسن له أيما إحسان.

ولا يقال هنا أن الآمر هو الله وحده باعتبار الأمر الشرعي؛ لأننا نتكلم عن المعنى اللغوي للكلمة في لغة العرب، لا عن معناها في الاصطلاح.

فإن قيل: سلّمنا أن الظلم هو وضع الشيء في غير محلّه، فالله خالق الأشياء والمحال، والشيء إن كان له محلّ، فإنما هو بجعل الله لا بذاته، وعليه فمهما وضع الله الشيء في محلٍّ من المحال، كان محله، فيستحيل وقوع الظلم.

فيقال له: أن المراد بوضع الشيء في غير محلّه أن يكون المحلّ الحقيق به. وقد خلق الله الجنة والنار، وذكر في كتابه أنه أعدّ الجنة للمؤمنين المتقين، وأعدّ النار للكافرين، ووعد المؤمنين الطائعين بالجنة وتوعّد الكافرين بالنار، فكانت الجنة المحلّ الحقيق بالمؤمنين الطائعين، وكانت النار المحلّ الحقيق بالكافرين. أما وضع الأنبياء والمرسلين في النار ووضع الكافرين والملحدين في الجنة، فهو وضع للأشياء في غير محلّها الذي أعدها الله لها، وهو خلاف الوعد الإلهي، وبالتالي يكون ظلمًا؛ لأن المؤمنين إنما آمنوا واتقوا وأطاعوا بموجب الوعد الإلهي بإدخالهم الجنة.

وتجرّنا هذه المسألة إلى مسألة أخرى متعلقة بها: وهي وقوع الكذب منه، أو خلفه للوعد. فإن لقائلٍ أن يقول: إذا كان يجوز عند الله أن يعذّب الصادقين

والمؤمنين ويدخلهم النار ويعفو عن الكافرين وينعم عليهم بالجنة، فما الذي يضمن للمؤمن أن الله لن يخلف وعده يوم القيامة بإدخال المؤمن الطائع الجنة وإدخال الكافر النار؟ وما الدليل على صدق الله في كل ما قاله في القرآن؟ وإذا لم يثبت صدق الله، فكيف نستدل على صحة دعوى النبوة من الأنبياء؟

فالأشاعرة مطالبون بإعطاء دليل على عدم كذب الخالق أو خلفه للوعد، فإنهم إن كانوا لا يصفون أفعال الله بالقبح والحسن، فكيف ينفون الكذب على الله؟

فدعنا نسمعك أيها الناظر ماذا قالت الأشاعرة في مسألة كذب الخالق. فقد قال الأشعري أنه لا يجوز عليه الكذب لأنه يستحيل عليه الكذب. ولكنه لم يخبر لم يستحيل عليه الكذب، ولم يقل أن الكذب نقص على الله أو أنه قبيح.

أما الباقلاني، فقد قال كذلك أن الكذب منه لا يجوز لا لأنه يستقبح منه، ولكن لأن الوصف له بأنه صادق من صفات نفسه. ومن كان صدقه من صفات نفسه استحال عليه الكذب. ثم قال أنه ليس وجه استحالة هذه الأمور عليه لأجل القبح، ولكن استحالتها عليه بأدلة العقول.

والباقلاني هنا يحاول دعم حجة إمامه الأشعري بمزيد من البيان، إلا أنه زادها ضعفًا وتناقضًا. فالأشعري اكتفى بإحالة الكذب، إلا أن الباقلاني أرجع ذلك لكون الصدق من صفات نفس الله.

ولكن الباقلاني لم يثبت صحة كون الصدق من صفات نفس الله، فإن الكلام فيه يعود إلى مسألة النقص والكمال. وإن كان الباقلاني يثبت النقص للكذب، لزمه إثبات القبح؛ لأن ما كان ناقصًا لا يمكن أن يكون غير قبيح. ثم إنه لم يبين استحالة وقوع الفعل من الله على خلاف صفته، فإن الرجل منا يكون صادقًا ويتحرى الصدق، ولا يعني ذلك امتناع وقوع الكذب منه. وإذا كان الكذب ممتنعًا في حق الله فكان عليه أن يبيِّن ذلك بأدلة العقول التي لم يبين منها شيئًا.

وحاصل كلام الباقلاني: أنه جعل الصدق صفة لله، ولم يعلل ذلك بشيء ولم يبينه بحجة تسنده. فلماذا يكون الصدق صفة واجبة لله ويستحيل عليه الكذب؟

والأصل في ذلك أيها الناظر أن تعلم أن قول أهل السُّنَّة والجماعة بصفات النقص؛ يعني: امتناعها على الله لكون حصولها غير متصوّر، فما من صفة نقص إلا ويضادها صفة كمال لا ترتفع عن ذات الله. فصفة الجهل نقص، ولا تكون إلا حيث

يزول العلم. لذلك يمتنع على الله وصفه بالجهل، إذ يقتضي ذلك زوال العلم عنه. وهكذا صفة العجز مما لا يتصوّر الله بها ويمتنع وصفه بها لأنها تقتضي زوال صفة القدرة.

والقائل أن الصدق صفة لله يلزمه القول أنها صفة كمال؛ لأن الله لا يتصف إلا بصفات الكمال. فإذا وجب كونها صفة كمال، لزم أن يكون الكذب ممتنعًا عليه، ولكن ذلك لا يستقيم ولا يمكن قياسه على الجهل والعجز، وذلك أن العجز يستحيل حصوله حيث كانت القدرة، ويستحيل حصول الجهل حيث كان العلم.

أما الكذب فحاصل لا يعارضه اتصاف الذات بالصدق، فإن الكذب فعل من الأفعال لا وصف من الأوصاف، واتصاف الذات بالصدق لا يمنع وقوع الكذب منها، وإلا لجرّ إلى عدم قدرة تلك الذات على الكذب لو أرادت. وهذا هو الفرق بين الكذب والجهل والعجز، فلا نقول أن الذات غير قادرة على العجز والجهل؛ لأن تلك صفات سلوب، ويستحيل اتصاف الذات بها لاتصافها بأضدادها، بينما الكذب فعل من الأفعال، ويمكن فعله حتى لو اتصفت الذات بالصدق، إلا أنها تتنزه عنها.

ومن قال أن الكذب نقص على الله كأنه يقول أنه ممتنع عليه، والقول بالامتناع؛ يعني: أن الله يعجز أن يقول شيئًا فيه كذب، حتى لو أراد أن يقولها لما استطاع. فالذي يعتبر الكذب صفة نقص في حق الله، فقد وصفه بالعجز من جانب آخر، كما أنه أذهب عنه فضيلة الصدق؛ لأن الصدق لا يتفاضل إلا عند الخيار بينه وبين الكذب، فإذا كان الكذب ممتنعًا، فلا خيار للصدق، فلا فضيلة له.

والباقلاني لم يمكنه منع الكذب بالقبح، فاستعان بوصف الصدق دون أن يبيّن أنه وصف كمال. وهنا يكمن الفرق بين الوصف بالكمال والنقص والوصف بالحسن والقبح. فالكمال والنقص للصفات، ولا حرج في قولنا بامتناع اتصاف الله بصفة لكونه يتصف بضدها؛ لأن الأضداد لا تجتمع.

أما الأفعال، فإذا كان المحل قابلًا لها، فلا مجال للقول بالامتناع؛ لأن كل الفعل لا يمتنع فعله إلا حيث يحدث فعل ضده في نفس وقت حدوثه؛ كفعل القيام مع القعود، أو فعل الكلام مع السكوت. فهذان لا يجتمعان، أما الكلام بكذب معين في زمان معين فلا ينافيه شيء من الأفعال حتى نحيله. وقولنا أن تلك الذات

لا تقول إلا الصدق يفضي إلى أنها فاعل موجب لا مختار، بمعنى: أنها إن شاءت التكلم فلا تستطيع أن تتكلم إلا بالصدق، وهذا فيه نوع تعجيز.

أما مع قولنا بالحسن والقبح، فلا يلزم شيء من ذلك ولا محذور فيه. فإننا نقول أن الله لا يكذب لقبحه. كما أننا نقول أن الله يقدر على إدخال الأنبياء والمرسلين النار وتعذيبهم، ويدخل كافة الكفار والفجار الجنة، ولكنه لا يفعل ذلك لقبحه. ووجه قبحه أن فيه كذبًا وخلفًا للوعد، فإن المسلمين إنما عبدوا الله وأطاعوه رغبة في الجنة التي وعدها الله لهم. والأشاعرة قالوا أن الله يجوز عليه فعله ولا يبالي؛ لأنهم لا يؤمنون بالحسن والقبيح في أفعاله.

أما الجويني، فقد منع وصف الكذب بالنقص، وقال: «لا يمكن التمسك في تنزيه الرب عن الكذب بكونه نقصًا؛ لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه».

وهذا الكلام من الجويني يفيد أن وصف الكذب بالنقص دليل على أنه قبيح لعينه، وهو صحيح على مبانيهم. والذي يحيل الكذب على الله بدعوى النقص لزمه إثبات القبح لا مناص منه.

أما الغزالي، فقد نفى الكذب عن الكلام النفسي. ومن المعلوم أن الأشاعرة يثبتون كلامًا نفسيًّا وكلامًا لفظيًّا كما سنتعرف عليه لاحقًا في موضعه. والأول هو المعنى القائم بالنفس، بينما الثاني هو عبارة عن الأول. وقال الغزالي في شأن الكذب في حق الله: «إن الكذب مأمون عليه، فإنه إنما يكون في الكلام وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرق إليه التلبيس؛ بل هو معنى قائم بنفسه سبحانه. فكل ما يعلمه الإنسان يقوم بذاته خبر عن معلومه على وفق علمه، ولا يتصور الكذب فيه، وكذلك في حق الله».

ونلاحظ أن هذا الكلام الذي نفى الكذب فيه يشترك فيه الله مع بني آدم، فإن الكلام النفسي الذي ذكره الغزالي لا يتصوّر فيه كذب لا من الخالق ولا من المخلوق، فلا مزية لله من نفي الكذب عنه به. وكأن به ينفي عن الكلام النفسي الكذب، ولا ينفيه عن الكلام اللفظي، وذهب إليه بعض المتكلمة. وكل ما يتعلق بدعوى النبوة وخطاب الملائكة وغيرها إنما يقع في الكلام اللفظي لا النفسي، فهذا الكلام إن كان يجوز فيه الكذب، لما أمن أحد من صحة ما ورد في القرآن. وإن لم يجز في حقه الكذب فهو مطالب بالدليل. فعاد الكلام إلى أوله.

ثم إن الغزالي تناقض فأثبت الحسن والقبيح من حيث لا يدري. فقد تكلم في مسألة استحقاق الثواب، وقال فيها: «ندّعي أن الله تعالى إذا كلّف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب؛ بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين، ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الإلهية، وهذا لأن التكليف تصرف في عبيده ومماليكه»(١).

وهذا ما يتفقون فيه جميعًا إلا أنه استدرك على نفسه وقال: «ولا معنى للحسن والقبيح، وإن أريد له معنى آخر فليس بمفهوم إلا أن يقال: إنه يصير وعده كذبًا وهو محال، ونحن نعتقد الوجوب بهذا المعنى ولا ننكره»(٢).

وهذا إقرار من الغزالي بما يلي:

الأول: أن الكذب لا يمكن إلا أن يدرج في باب الحسن والقبيح، لا في باب الكمال والنقص. وبالتالي لا يمكن نفي الكذب عن الله إلا بالقول بالحسن والقبح. وهو أقرّ أن الحسن والقبح بهذا المعنى واجب، وهو ذات المعنى المتنازع عليه في إثبات الحسن والقبح.

الثاني: أنه أقرّ أن الله يفعل لغرض وعلة، إذ أن نفي العلة والغرض عن أفعال الله يقتضي نفي اعتبار إيفاء أو خلف الوعود. والمريد أن يصير وعده صدقًا لا كذبًا لا بد أن يقصد إيفاء الوعد، وبالتالي لزم أن يفعل بقصد إيفاء وعده، وهذا إثبات للغرض.

وقد حاول بعض المتأخرين دفع الكذب بالنقص، فقال التفتازاني في «شرح المقاصد»: «الكذب نقص باتفاق العقلاء، وهو على الله محال لما فيه من أمارة العجز أو الجهل أو العبث».

فانظر كيف خالف أئمته واضطر إلى إثبات النقص الذي امتنع أئمته المتقدّمون من التصريح به. بل صرح الجويني بمنع وصف الكذب بالنقص، ولم يبرر ذلك بالتقسيم الذي أحدثه المتأخرون في أنواع الحسن والقبيح، ولم يذكر المنافرة ولا النقص، وإنما اقتصر في تعريفه للحسن والقبيح أنه ما أثنى عليه الشارع وذمه. بل إنه ردّ على مثالٍ ذكره القاضي عبد الجبار المعتزلي عن الذي لم يبلغه شرع واستوى عنده

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٠٠.
(٢) المصدر السابق.

الصدق والكذب في الدوافع والمآل، إذا عرض عليه الصدق والكذب أيهما سيختار؟ فقال الجويني: «لسنا نسلم والحالة هذه أن يؤثر الصدق لا محالة؛ بل يمتنع من إيثار الصدق وإيثار الكذب جميعًا». فالجويني لا يرى الصدق كمالًا كما لا يرى الكذب نقصًا. والقائل بالنقص لزمه القول بالقبيح، وإلا فيكون أثبت نقصًا غير قبيح.

وقد أقر الشهرستاني بالخلاف بين الأشاعرة في ذلك، فقال: «الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقليًّا كان قولًا بحسن الأشياء وقبحها، وإن كان سمعيًّا لزم الدور. فهذا خلاف بين أئمة الأشاعرة حول بيان سبب نفي الكذب عن الله، أهو القبح العقلي أم النقص، أم لشيء آخر غيرهما؟».

لذلك استشكلت تلك المسألة على العضد الإيجي، فقال في «المواقف»: «واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل، وبين القبح العقلي. فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه».

وقد آثر الرازي الدفاع عن كون الكذب ليس بقبح، فاحتجّ له في كتابه «الأربعين» ببعض الحجج السفسطائية كعادته، منها: أن الكذب لو كان قبيحًا لكونه كذبًا لوجب أن يقبح كل ما كان كذبًا، وكان يلزم أن يكون الكذب الذي يكون سببًا لخلاص الأنبياء والرسل عليهم السلام عند إقدام الظلمة عليهم بالقتل وأنواع الإيذاء قبيحًا.

فيقال له أن الكذب قبيح لعينه ولكن تم فعله من باب أهون الشرين؛ لأن قتل الأنبياء أقبح من الكذب لتخليصهم. فكان الكاذب بذلك فاعلًا لقبيح ولكنه فعل فعلًا على غاية من الحسن، فيكون حاصل فعله حسنًا لأجل ذلك، لا لانقلاب القبح إلى حسن.

ولقائل كذلك أن يقول: قبح الكذب ليس لعينه؛ بل لما يحدثه من تضليل وتلبيس على الناس. فإذا كان هذا التلبيس يفضي إلى كفِ أذى شرير عن الناس، زالت علة القبح عن الكذب. والنزاع إنما هو ذلك الكذب الذي يوقع شرًّا وفسادًا، لا الكذب الذي نزيل به شرًّا وقبحًا أعظم.

ومن الحجج التي ذكرها الرازي، قوله: «لو أن ظالمًا قال لشخص: إني سأقتلك غدًا، فهٰهنا الحسن إما أن يقتله، وهو باطل قطعًا، أو أن لا يقتله. إلا أنه إذا لم يقتله صار الخبر بأنه سيقتله غدًا كذبًا. فلو كان الكذب قبيحًا لكان ترك القتل يلزمه القبيح، وما يلزمه القبيح فهو قبيح. فكان يجب أن يكون ترك القبيح قبيحًا، ولما كان ذلك باطلًا علمنا أنه لا يمكن الحكم بقبح الكذب مطلقًا».

وما ذكره الرازي متهافت، فإن الكذب قبيح، ولكنه يترتب عليه منع قبح أعظم، وهو القتل. ثم إن قوله أنه سيقتله لا كذب فيه؛ بل هو من باب العزيمة على الفعل، ثم رجع عنه. وهذا الذي ذكره الرازي من أوضح الأمثلة على جدال السفسطائيين اليونان، وطريقتهم في محاولة قلب الحق باطلًا والأبيض أسودًا، لدرجة أنه قيل فيهم أنهم يثبتون الظلمة في وضح النهار.

ومما ذكره الرازي كذلك قوله: «لو كان الظلم قبيحًا لوجه عائد إليه، لزم تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية. وهذا محال فذلك محال. بيان الملازمة أن القبيح نقيض اللاقبيح واللاقبيح محمول على العدم، والمحمول على العدم عدم. فاللاقبيح عدم، فوجب أن يكون القبح صفة موجودة. إذا ثبت هذا فنقول أن الظلم ماهية مركبة من أمور، منها: كون ذلك الإضرار غير مستحق. ومعلوم أن كونه غير مستحق قيد عدمي».

فيقال له: نحن لا نسلّم أن القيد هو كون الإضرار غير مستحق؛ بل هو أن الإضرار يستحق أقل مما يجب من الثواب، أو يستحق أكثر مما يجب من العقاب. ولكن الرازي أراد أن يذكر القيد بصيغة العدم، حتى يتم مطلوبه في ذكر القيد العدمي. وهو لون من ألوان صناعة البرهان الذي عكف عليه هؤلاء ليتموا حججهم.

وانظر كذلك كيف جعل القبيح واللاقبيح نقيضين، ثم وصف اللا قبيح بكونه عدميًا، ويمكن لآخر قلب دليله ذاك على الحسن، فيكون الحسن نقيض اللاحسن، فيكون اللاحسن عدمًا، ويكون الحسن صفة موجودة. وإذا كان اللاقبيح عدمًا بحسب حجة الرازي، فيكون الحسن عدمًا كذلك؛ لأن الحسن جزء من اللاقبيح، وجزء العدم عدم. ولكن بحسب حجة الآخر، يكون اللا حسن عدمًا، فيتحصّل أن القبيح عدم لكونه جزءًا من اللاحسن. فانظر كيف أدى الدليل نفسه إلى كون القبيح موجودًا وعدمًا، وهو من أوضح الأمارات على فساد نفس الدليل المصنوع.

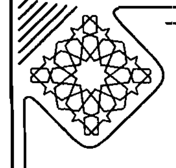
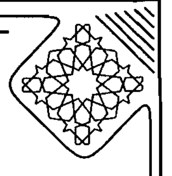
والعجيب أنهم يقرّون أن الغرض من المعجزات هو تأييد الرسل. وهذا ما صرّح به الجويني في «النظامية»، بقوله: «قصد الله بإظهارها تصديق من ظهرت على يديه». وهذا الذي قاله الجويني ينسف عقيدة نفي العلة والغرض عن الله، إلا أن لقائل أن يقول: كيف نعرف صدق الله في ذلك؟ وماذا لو كان ذلك الرسول كاذبًا، فأظهر الله المعجزة على يديه من باب التضليل والفتنة للناس؟

وقد حاول الرازي الاعتذار عن ذلك بقوله: «نحن لا ندّعي أن خلق المعجز إنما كان لغرض التصديق؛ بل نقول: خلق المعجز يعرف قيام التصديق بذات الله تعالى. وكما أن هذه الكلمات المخصوصة صارت دالة بحسب الوضع والاصطلاح على المعاني القائمة بذات المتكلم، فكذلك هذه الأفعال الخارقة للعادات إذا حصلت عقيب الدعوى، صارت دالة على قيام التصديق بذات الله من فعل المعجز».

وهذا الكلام لا معنى له؛ بل هو مجرد سفسطة وجدال ومكابرة. فإن إرادة خلق المعجز على يد ذلك الرسول بعد دعواه دليل على أن الغرض كان تصديقه وتأييده بالمعجز. والكلمات لا تدل على المعاني القائمة بذات المتكلم إلا بقصد المتكلم وإرادته، وأنه اختار الكلمات وانتقى المفردات لتراعي المعاني القائمة بنفسه. والرازي يقيس تلك الأفعال على الكلمات، فيكون حاصلها: أن الله يفعل تلك الأفعال بغرض التعبير عن التصديق القائم بذاته. أما أن يصوّر الله وقد أظهر تلك المعجزات دون غرض ما مع قيام التصديق في ذاته، فهذه مهاترة بالكلام.





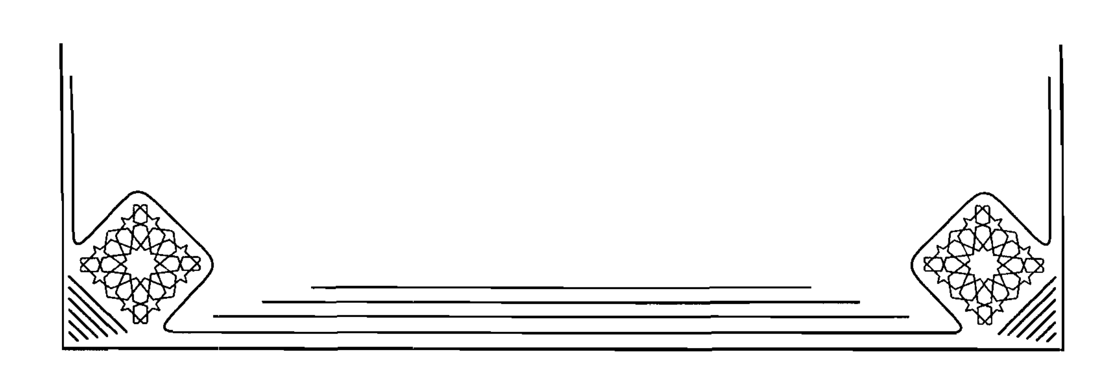



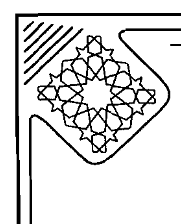
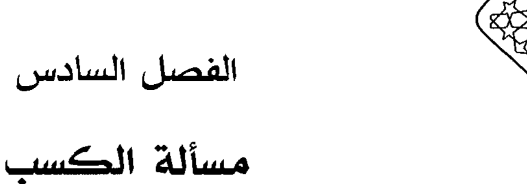
الفصل السادس

مسألة الكسب

وفيه:

- معنى الكسب عند الأشعري.
- رأي الأشعري في الاستطاعة.
- الرد على الأشعري في قوله بالكسب والاستطاعة.
- قول الأشعري في الإيمان والكفر.
- اضطراب الأشعري في مسألة إرادة المكتسب.
- اضطراب الأشاعرة في تفسير معنى الكسب.
- الرد على الباقلاني في مسألة التصرف في الفعل.
- الكلام في قدرة العبد.
- مسألة: هل الله خالق الأفعال أم فاعلها؟
- أن الكسب يفضي إلى الجبر.



الفصل السادس

مسألة الكسب

الناظر إلى عقيدة الأشاعرة في الكسب، يظن للوهلة الأولى أنه مذهب يرمي إلى التوفيق والجمع بين الجبر والقدر، أو أنه مذهب توسّط القولين ـ أعني: القدر والجبر ـ، وهذا ما ظنه البعض في مقالة الأشعري. إلا أن المتأمل فيها يجد أنها لا تخرج في حقيقتها عن الجبر. وحاصل قولهم: أن الله خالق الفعل، والعبد كاسب له.

وقد اختلف الأشاعرة اختلافًا عظيمًا في مسألة الكسب كما هو الحال في مسائل العلة والغرض والقبيح والكذب، وذلك لأن المقالة لم تكن ناضجة عند الأشعري نفسه، وقد حرص في كتابه «اللمع» على ذكر بعض الحقائق المتعلقة في الكسب على وجه الإجمال، ودون أي تفصيل فيها.

وكان الأشعري يذهب في تحقيق معنى الكسب والعبارة عنه إلى أنه ما وقع بقدرة محدثة. وكان يقول: «إن عين الكسب وقع على الحقيقة بقدرة محدثة ووقع على الحقيقة بقدرة قديمة فيختلف معنى الوقوع، فيكون وقوعه بقدرته القديمة إحداثًا ووقوعه من المحدث بقدرته المحدثة اكتسابًا»[١].

ووقوعه من القدرة القديمة والقدرة المحدثة غير مفهوم في نفسه؛ لأن هذا يلزم منه أن يكون واقعًا من الله ومن العبد. فإذا كان الفعل ينشأ من ذلك الكسب، فإن مخترع الفعل لا بد أن يكون هو ذلك العبد الكاسب، فتحصّل أن العبد هو فاعل فعله. وإذا كانت قدرة الله هي المؤثرة في حصول الفعل ووقوعه، فإن حصول القدرة عند العبد وعدمه سواء، فما فائدة قدرة الإنسان عندئذ؟ ومن المؤثر في إيجاد ذلك الفعل؛ قدرة الله أم قدرة العبد؟

والأشعري رأى أن العبد لا قدرة مؤثرة له في إيجاد الأفعال. فالقدرة موجودة

---

(١) المقالات، ص٩٣.

ولكن لا أثر لها في الأفعال. وهذا يدلّ على أن الفعل كله من قدرة الله وقصده، والعبد لا حول له ولا قوة في تحصيله أو منع وقوعه، وأن تعلق قدرته بالفعل هو كتعلق العلم بالمعلوم في عدم التأثير. ولذلك صرّح أن الفاعل الحقيقي للأفعال هو الله، وأن العبد إنما يكتسبها اكتسابًا[(١)].

ثم ذكر الاستطاعة، فقال أنها القدرة المحدثة للعبد، فيكون الكسب متعلقًا بالاستطاعة تعلق الشيء بسببه؛ أي: أن الاستطاعة سبب وعلة للكسب. وعلى ذلك التزم أنها لا تبقى زمانين؛ لأن القدرة عرض من الأعراض، فذهب إلى أن الاستطاعة تكون مع الفعل، وكان يقول أن الفعل في الحقيقة لله، وأنه هو الفاعل على الحقيقة، والاستطاعة مع الكسب نفسه ولا تتقدمه؛ لأن السبب لا يتقدم المسبب[(٢)].

ولهذا لا نفهم طبيعة تعلق الاستطاعة بالفعل. بل إن الأشعري قال أن حال تعلق الاستطاعة بالفعل هي حال حدوثها وحدوثه، وهي الحال التي يكون الخبر فيها عن الفاعل أنه يفعل[(٣)]. وحاصل هذا الكلام: أن الاستطاعة والفعل يحدثان معًا في نفس الآن الذي يكون فيه الفاعل يفعل هذا الفعل. فإذا كان كذلك، فما فائدة الاستطاعة؟ وما وجه تأثيرها في الفعل؟ لا يقدم الأشعري جوابًا عن ذلك.

والأشعري يقول أن الاستطاعة علة للفعل، بمعنى: أن الله أوجب الفعل بها، ولكنه يصرّح أنه لا يريد بذلك أن العبد فعل الفعل بها؛ بل أن الله خلق الفعل وخلق الاستطاعة، وجعل حركة الإنسان كسبًا له بها[(٤)]. ولا يمكن في تلك الحال أن نزعم أن الاستطاعة علة للفعل وللكسب؛ لأن الله خلقها وخلق الفعل بالاستقلال ودون سبق بالزمان. أما عن كون الاستطاعة سببًا للكسب نفسه، فهذا ما فسره الأشعري، وهو ينسجم مع مذهبه في إنكار الأسباب، فالقدرة عنده لا تولد المقدور ولا توجبه. لذلك كان يجيز أن لا توجد القدرة، ويوجد من جنس مقدورها مع عدم القدرة، وإن لم يكن مقدورًا[(٥)].

وإذا كانت الحركة بنفسها مخلوقة لله والكسب كذلك مخلوق لله كما صرح به[(٦)]،

---

(١) اللمع، ص٧٢.
(٢) مقالات الأشعري، ص١١١.
(٣) المصدر السابق، ص١١٤.
(٤) المصدر السابق، ص١٢٠.
(٥) المقالات، ص١٣٢.
(٦) اللمع، ص٦٩.

فلا نفهم كيف يكون الفعل مخلوقًا لله، وحركة ذلك الفعل للإنسان؟ فإن الحركة لا معنى لها في الخارج إلا أن تكون على هيئة فعل، فإذا كان الله خالق الفعل وخالق الحركة، تعيّن أن تكون حركة الإنسان تحصيل حاصل، ولا أثر لها في الكسب الذي هو أصلًا مخلوق لله. ثم إن كانت حركة الإنسان هي الفعل، فإن الفعل والاستطاعة مخلوقان سوية، فلا يمكن أن تكون الحركة كسبًا بالاستطاعة؛ لأن ما هذا شأنه ينبغي أن يكون مسبوقًا بالاستطاعة.

والعجيب أن الأشعري استدل على كون الأكساب مخلوقة بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصَّافات: ٩٦]، وهذا الدليل يشير إلى أن الأشعري يرى في الكسب عملًا يعمله الإنسان، فما هذا العمل الذي يصاحب ذلك الفعل الذي خلقه الله وفعله في الحقيقة؟ وخلق الاستطاعة ثم جعل حركة الإنسان كسبًا له بالاستطاعة، فيكون الكسب هو نفس الفعل الذي خلقه الله مع الاستطاعة، وبذلك يكون الكسب زيادة لا معنى لها في الحقيقة إلا أن يكون هو نفس الفعل. ويا ليت الأشعري أعرب لنا حرف الباء في قوله: «وجعل حركة الإنسان كسبًا له بها»، وماذا يريد من تلك الباء، وما وجهها؟

وحاول البعض القياس على الشمس ونورها بقوله أن الشمس سبب النور، وهما لا يستبقان بالزمان. إلا أن الفرق بين المثالين أن الشمس علة النور، والنور لم ينشأ بالاستقلال بل هو كائن بواسطة الشمس وتبع لها، فتكون الشمس هي العلة الموجبة للنور. أما في مثالنا فإن الأشعري لا يقول أن الاستطاعة هي الموجبة للفعل بهذا المعنى؛ بل على معنى أنها مخلوقة مع الفعل دون أن تتقدمه، فلا وجه للتأثير والإيجاب. بل إن قول الأشعري يؤول إلى أن تكون الاستطاعة تحصيل حاصل ولا أثر لها في شيء مطلقًا.

والأشعري يقول أن العبد يكسب الفعل بها، إلا أنه يقول أيضًا أن الفعل يحصل مع حصول الاستطاعة نفسها دون سبق زمان، فيكون الكسب نفسه أشبه ما يكون بالإضافة والنسبة، بمعنى أن الفعل حاصل ومخلوق من الله، وتم نسبة الفعل للإنسان لمجرد أن الله خلق في العبد استطاعة في نفس وقت خلقه للفعل. فهي نسبة وإضافة أكثر من كونها استطاعة؛ بل إن تسميتها بالاستطاعة لا وجه له في الحقيقة.

كما قال أن المحدث الحقيقي للإيمان والكفر هو الله تعالى، لا المؤمن والكافر؛

لأن الأجسام لا يجوز لها أن تحدث شيئًا من ذلك؛ لأن الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئًا[١]. لكنه قال كذلك أن المكتسب الحقيقي للفعل هو العبد لا الله، ثم ذكر مثالًا عليه، وهو حركة المضطر، وأن المتحرك ليس الله؛ لأن الله لا تجوز عليه الحركة[٢].

ثم قال: «وإنما معنى: «اكتسب الكفر» أنه كفر بقوة محدثة، وكذلك قولنا: «اكتسب الإيمان» معناه: أنه آمن بقوة محدثة، من غير أن يكون اكتسب الشيء على حقيقته؛ بل الذي فعله على حقيقته هو رب العالمين. والقول في الكذب وأن له فاعلًا يفعله على حقيقته وكاذبًا به من غير من فعله على حقيقته؛ كالقول في فاعل الحركة على الحقيقة، وأن المتحرك بها على الحقيقة غير من فعلها على حقيقتها».

والذي ذكره الأشعري غير سليم، فإن الإيمان والكفر أوصاف للأفعال التي تسببت بكفر العبد أو إيمانه، بينما الحركة هي نفس ذلك الفعل الذي خلقه الله في المضطر. فلا معنى للقول أن الله خالق الحركة وفاعلها، بينما العبد هو المتحرك باختياره وقصده.

وقد اضطرب الأشعري في مسألة إرادة المكتسب وقصده وعلمه. فكان تارة يقول أن الاكتساب يحدث بتعلق القدرة المحدثة فقط، وتارة يقول أنه لا بد معها من إرادة المكتسب وعلمه، لذلك كان يأبى أن ينسب الاكتساب إلى الساهي؛ لأن ما وقع منه لم يكن بعلمه وإرادته[٣].

ويمكن فهم حصول العلم هنا، إلا أن الإرادة غير متصورة، إذ أن الفعل والاستطاعة بحسب رأي الأشعري مخلوقان وواقعان لا يملك العبد دفعهما أو رفعهما، والاستطاعة سبب لذلك الكسب الذي هو مخلوق لله. والقول بالإرادة يعني أنه يختار، ويمكنه أن يدفع عن نفسه الكسب، ولكن الأشعري كما مر معنا من كلامه يفسر الاستطاعة بمعنى أن الله لما خلق حركة الإنسان جعلها كسبًا له بها، وبالتالي لا يملك الإنسان دفع أي شيء حاصل هنا. فالاستطاعة والفعل مخلوقان واقعان رغم أنفه، والحركة مخلوقة لله، وهو الذي جعلها كسبًا للإنسان، لا أن

---

(١) المصدر السابق، ص٧٢.
(٢) المصدر السابق، ص٧٣.
(٣) المقالات، ص٩٤ ـ ٩٥.

الإنسان جعلها كسبًا لنفسه. فما هو دور الإنسان في الفعل؟ وما هو تأثير الإرادة؟

ولذلك كان مفتاح فهم مذهب الأشعري في الأفعال يكمن في تفسير معنى الكسب. ومن أجل ذلك جاهد الأشاعرة في تفسيرها، ووقع بينهم اضطراب عظيم وخلاف كبير، وذهب كل منهم مذهبًا فيها، ولم يعوّلوا على ما ذكره الأشعري؛ لأن كلامه لم يكن مقنعًا ولا شارحًا بنفسه عن ماهيته.

وحاول الباقلاني تهذيب نظرية الكسب، فقلب تلك الصورة التي ذكرها الأشعري. فإن المشهور عنه أن أصل الفعل يقع بقدرة الله، وكونه طاعة ومعصية يقع بقدرة العبد.

وقد قال الباقلاني في تعريف الكسب: «معنى الكسب: أنه تصرّف في الفعل بقدرة تقارنه في محلّه، فتجعله بخلاف صفة الضرورة»[١]. والمعنى: أن القدرة ليست في اختراع الفعل؛ بل هي في مجرد التصرف فيه بحيث لا يكون اضطراريًّا. ولم يوضح الباقلاني ما قد يكون عليه الفعل في حال خلوّه من ذلك التصرف إن أحجم العبد عن كسب الفعل في نفس لحظة خلقه. ولعل مراد الباقلاني بالتصرف هو ما ورد في المشهور من قوله أن أصل الحركة إنما يوجد بقدرة الله، أما وصف كونها صلاةً وزنًا، فإنما يقع بقدرة العبد، وهذا كما نقله الرازي عنه في الأربعين[٢].

والكلام عليه من وجوه:

الأول: قوله بأصل الحركة غير مفهوم؛ لأن الحركة لا تكون إلا من خلال الفعل نفسه، ولا توجد ماهية خاصة للحركة حتى نقول أن الفعل زائد عليها. ثم إن الحركة بحسب مبانيهم عرض من الأعراض، ولا يتصور قيامها إلا بغيرها. فإن كان أثبت الحركة كعرض يقوم بالفعل وهو عرض آخر، فقد قال بقيام العرض بالعرض، وهو ممنوع على مبانيهم. فإن الصلاة حركة على وفق مخصوص، وكذلك الزنا حركة على وفق مخصوص، وتباين الحركتين أدى إلى تباين الفعلين الناتجين عن الحركة.

الثاني: لو تعلقت القدرة بأصل الحركة لثبتت قدرة العبد على الصلاة والزنا في نفس ذلك الوقت؛ بل يفعل أي فعل أصله حركة. وكأن الباقلاني يقول أن الله لم يخلق إلا الحركة ولكن الإنسان هو الذي فعل الفعل. وهذا يبطل كون الله فاعلًا؛

---

(١) التمهيد، ص٣٠٧.

(٢) الأربعين ١/ ٣٢٠.

لأن الله خلق الحركة فقط لكن الإنسان وجّهها لأن تكون صلاةً أو زنًا أو مشيًا. فثبت أن الفاعل هو العبد وإن كان الله هو خالق تلك الحركة.

الثالث: إذا ثبت أن الإنسان قادر على الصلاة وعاجز عن الزنا لزم أن تكون الاستطاعة مخصوصة للصلاة لا للزنا. والاستطاعة لا تكون مخلوقة للحركة بل هي استطاعة لحركة مخصوصة، وعليه فكلام الباقلاني لا يجدي نفعًا. وإذا لم يكن هذا مراد الباقلاني فكان الأولى أن يوضّح ما يرمي إليه. فإن قوله بالتصرف بالفعل يدل على أنه مغاير للفعل، وأن الكسب يحدث بعد تمام الفعل وخلقه. فالفعل مخلوق لله وهو موجده، وما على العبد إلا التصرف فيه كي لا يكون اضطراريًّا.

وهذا التصرف غير مفهوم ولا يمكن تعقله، فإن مراد الباقلاني في سعيه إلى نفي تهمة الجبر عن مذهبه أن يوضح أن مثل ذلك الفعل لا يكسبه العبد اضطرارًا وإنما اختيارًا منه، وأن الذي يحدد ذلك هو تصرفه فيه، وهو يزيل صفة الضرورة في الفعل. ولكن الفعل لا تزال منه صفة الضرورة ما لم يكسبه العبد قاصدًا له مختارًا له وقادرًا على تركه إن أراد. وهذا التصرف لا يبقى له معنى ما لم يكن فعلًا. وبهذا يكون الله خالقًا للفعل وفاعلًا لجزء الفعل، والعبد فعل جزءه الآخر الذي به يوجب القول بالاختيار.

أما خلق الفعل وإيجاده كاملًا من الله، فلم يبق للعبد ما يوجب فعله بشيء. فما معنى التصرف بالفعل في تلك الحالة؟ نحن نجزم أن الباقلاني لا يملك جوابًا على هذا الكلام؛ لأنه غير معقول في نفسه.

وقال الباقلاني في معرض دفاعه عن معقولية الكسب: «وكل ذي حس سليم يفرّق بين حركة يده على طريق الاختيار وبين حركة الارتعاش من الفالج، وبين اختيار المشي والإقبال والإدبار، وبين الجر والسحب والدفع. وهذه الصفة المعقولة للفعل حسًّا هي معنى كونه كسبًا، فلا معنى لدعواكم أن ما نقوله غير معقول»[1].

والحقيقة أن الباقلاني قد زاد المعنى غموضًا والفهم التباسًا، ولو لم يقل ما قاله لكان خيرًا له ولكسبه. فإن ما قاله لا يفارق الجبر مقدار أنملة، إلا لمن يجهل حقيقة الجبر. فإن الكسب كما ذكره لا معنى له، ولا يؤثر مطلقًا على مسألة إيجاد

---

(١) التمهيد، ص٣٠٨.

الفعل من عدمه. وما قاله مفهوم عند كل ذي حس وذي عقل؛ لأنه يفهم حركة اليد واختيار المشي أنه من قصد الفاعل واختياره، وقادر على فعله وتركه متى أراد إن أراد. وهذه الصفة المعقولة للحس كما ذكرها الباقلاني ليست إلا الاختيار نفسه الذي يستوجب الفاعل أن يكون فاعلًا. والكسب غائب تمامًا عما قاله؛ لأن كل ذي عقل يعلم أن أفعال المشي والحركة والزنا صدرت من الفاعل لها وهو الماشي والمتحرك والزاني لا من غيرهم، وإلا ما استوجب أن يكون ذلك باختياره وقصده.

واضطر بعض أصحاب الأشعري كالباقلاني وغيره أن يثبت التأثير لقدرة العبد، فقال أن العبد يستطيع الكسب بقدرة محدثة[١]. إلا أن هروب الباقلاني لم ينفعه كذلك، فإن القدرة القديمة لا تخلو إما أن تكون مستقلة بخلق الأفعال أو لا تكون. ولا أحد يقول بالثاني لأنه يفضي إلى افتقار الله لغيره، فلزمهم الأول. فإن كانت القدرة القديمة مستقلة في خلق الفعل، فما وجه تأثير قدرة العبد الحادثة؟ والباقلاني لم يفصّل ذلك، وحار في إجابته.

بل إنه ذكر ما يعتبر صريحًا في الوقوع في الجبر، إذ قال: «ولأن الإنسان لو كان يستطيع أن يفعل الفعل قبل كونه، لكان في حال اكتسابه له مستغنيًا عن ربه وغير محتاج له»[٢]. وكذلك قال: «لو صحّ أن يقدر القادر منا على الفعل قبل حال حدوثه لم يجب أن يكون قادرًا على تركه». ومعنى كلامه أن الرجل لا يقدر على تطليق زوجته قبل طلاقها، والمسلم لا يقدر على الحج قبل حجّه. وبالجملة لا يقدر الإنسان أن يفعل أي شيء قبل زمان فعله له. وهذا الذي قاله يقرّ به أكثر الأشاعرة، وهو تصريح بأن العبد لا يقدر على كسب الفعل إلا مع وقوعه، وإلا لكان مستغنيًا عن الله.

ويؤول هذا إلى القول بأن قدرة العبد على كسب العبد هي تحصيل حاصل؛ لأن الفعل وقع في نفس زمان كسب العبد له، فلا يملك رده، وكان قبل ذلك بلحظة لا يمكن تحصيله. وهذا يضع قدرة العبد في مهبّ الريح، وأن وجودها وعدمها سواء، فالله قد قضى بخلق الفعل، وفي لحظة قبل اختراع الفعل لم يكن العبد قادرًا على كسبه، ولم يقدر على كسبه إلا مع اختراعه. فهذا يعني أن كسبه لا دخل له في إيجاد الفعل من عدمه، وأن الفعل واقع لا محالة، والكسب واقع لا محالة كذلك؛ لأنه إن لم يقع، لوقع فعل لله دون كسب للعبد. فما هي حقيقة الفعل المجرّد

---

(١) التمهيد، ص٢٨٦.

(٢) المصدر السابق، ص٢٨٧.

المخلوق لله دون كسب من الإنسان؟ وإن لم يكن مثل ذلك جائزًا لامتنع القول بحصوله، فثبت وجوب كسب العبد للفعل. فتكون قدرته تحصيل حاصل لأن الله تكفل بكسبه للفعل؛ لأنه يمتنع أن لا يكسب الفعل وقد قضى الله بخلقه له.

والأشاعرة حاولوا التخلّص من ذلك المأزق الذي جرّهم ذلك الكسب إليه بالقول بجواز تعلق قدرتين بمقدور، وقال بعضهم أن كسب العبد وتعلق قدرته بالفعل لا يلزم منه أن يكون على جهة الاختراع.

إلا أن ذلك لم يشفع لهم، فإن إحدى تلك القدرتين لا بُدّ أن يكون لها التأثير التام والمستقل في اختراع الفعل. فالمقدور الواحد لا يمكن أن يقع تحت تأثير قدرتين مستقلتين، والسبيل الوحيد في حصول ذلك أن تكون إحدى القدرتين تابعة للأخرى.

والقول بأن الله هو خالق الأفعال وفاعلها لا ينسجم أبدًا مع القول بتأثير العبد في صدور الأفعال عنه، فإذا كانت سبقت إرادة الله في خلق ذلك الفعل، فما تعلق قدرة العبد وإرادته في ذلك الفعل؟ وقد أقرّ بعض متأخري الأشاعرة كالتفتازاني وغيره أنه لا معنى لكون العبد فاعلًا مختارًا إلا أن يكون موجدًا لفعله بإرادته وقصده قدرته هو.

ولقائل أن يقول كذلك: إذا كانت إرادة الله قديمة، وقد سبقت باختراع الفعل بزمان كذا من العبد، فلا فائدة من قدرة العبد في إحداث الفعل أو إبطاله لأن الأمر واقع لا بد أن يتم. وبعبارة أخرى: هل يقدر العبد أن يكفّ عن ذلك الفعل؟ فإن لم يقدر، لم يعد مختارًا في ذلك الفعل، وإن قدر بطل القول بالكسب.

وحاصل نظريتهم أن الفعل لا يحدث بقدرة العبد بل مقارنًا لها، فقدرة العبد علامة على إيجاد الفعل لا أنه سبب مؤثر له. وهذا دليل على أن الفرقة لم تخرج في رأيها عن مظلة الجبر في الحقيقة، فهو صورة من صور الجبر.

ومذهب أهل السُّنَّة والجماعة هو أن الله هو خالق الأفعال وخالق قدرة العبد التي بها يفعل الأفعال، لكن الفاعل للفعل هو الإنسان لا الله، والإنسان ما فعلها إلا بإرادته وقصده. فمن رام الخروج من الجبر، فليثبت للعبد إرادة وقصدًا إلى إحداث الفعل، وقدرة مؤثرة في تحصيله، ودون ذلك خرط القتاد.

وقد اضطرب الأشاعرة في كسبهم اضطرابًا عظيمًا، ولم يجدوا من كلام شيخهم ما يشفي العي ويجيب عن تلك الأسئلة، فأراد كل واحد منهم أن يضع الجواب المناسب للخروج من الأزمة، فاختلفوا إلى مقالات كثيرة. وهذا ما دعا أئمة

الأشاعرة إلى البحث عن تعريف سليم يفسرون به هذا الكسب الذي ذكره الأشعري وأبقاه غامضًا حتى وفاته لعدم نضوج فكرته عنده. وقد ذكرنا مراد الباقلاني بالكسب، وأنه مغاير لما ذكره إمامه.

وذكر التفتازاني بعض معاني الكسب، فقال: «نعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض الأفعال كالصعود دون البعض كالسقوط. فيسمى أثر تعلق القدرة الحادثة كسبًا، وإن لم يعرف حقيقته».

فأنت تجد كيف أقرّ بعدم معرفة حقيقة الكسب، إلا أنه اعتبره أثرًا دون أن يوضح ماهية هذا الأثر وعلاقته بالفعل نفسه، ولم يوضح كذلك طبيعة تعلق القدرة بالفعل. فالقدرة عنده تتعلق بالفعل، وأثر هذا التعلق هو الذي يسمى بالكسب.

ومنهم من قال أن الفعل الذي يخلقه الله في العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبًا للعبد، بخلاف ما إذا لم يخلق معه تلك القدرة.

ومنهم من قال أن للعبد قدرة تختلف بها النسب والإضافات فقط كتعيين أحد طرفي الفعل والترك وترجيحه، ولا يلزم منها وجود أمر حقيقي. فالأمر الإضافي الذي يجب من العبد ولا يجد عند وجود الأثر هو الكسب.

ومنهم من قال أن الكسب هو تعلق القدرة الحادثة بالمقدور في محلّها من غير تأثير. وقيل كذلك من بعضهم أن مجرد إرادة العبد على أحداث الفعل هو الكسب.

وأنت تجد هذا التخبط العظيم منهم في فهم أصل عظيم من أصول مذهبهم، وكل ما قالوه لا يخرج في حقيقته عن مظلة الجبر؛ لأنها تنفي جميعًا وجود قدرة مؤثرة موجبة للفعل، وتعتبر الفعل كله واقعًا بقدرة الله وحده، وأنه الفاعل الحقيقي للفعل.

وليس في وسع الأشاعرة إنكار الجبر في مذهبهم إلا بالعناد والمكابرة، ولعلّ أقوال الأشعري في ذلك خير شاهد على الجبر الذي تخضع نظرية الكسب إليه؛ كقوله عن جواز اضطرار الله العباد إلى الجور.

والأشاعرة عندما عرّفوا الجبر قالوا أنه لا أثر لقدرة العبد إيجادًا ولا كسبًا، وهم في الحقيقة ينفون عن أنفسهم تهمة الجبر بذكرهم للكسب. فإنه لا يوجد كسب إلا في مخيلة الأشعري، لذلك وصف الإيجي الأشاعرة أنه مجبرة متوسطة. والجبر المتوسط هو الذي يثبت قدرة غير مؤثرة، بينما الجبر الجهمي الخالص لا يثبت قدرة على الفعل البتة. وبالنظر إلى الاثنين، لا نجد بينما فارق كبير، إذ أن كليهما اتفق على عدم تأثير

قدرة من العبد في الفعل، فإثبات القدرة أو نفيها بعد ذلك هو محض كلام. أما من يعتقد من الأشاعرة أنه ينفصل عن مذهب الجبرية بمجرد إثباته للقدرة فهو واهم مختلط.

وقد اشتهر عنهم مقولة أن العبد مجبور في صورة مختار، أو أن العبد مختار ما له اختيار؛ أي: أن العبد مختار في أفعاله مضطر في اختياره. وتلك الكلمات لا تخرج عن مظلة السفسطة التي اشتهر بها القوم وأصبحت علامة تميّزهم عن سائر فرق البشر، الكافرة منها والمسلمة. وكلمة: «اختيار» موهمة في هذا السياق ولا معنى لها؛ لأن الاضطرار في الاختيار يبطل نفس الاختيار، وبذلك لا يكون مختارًا في أفعاله أصلًا. وقد فطن الجويني إلى ذلك، وأدرك أن الكسب ليس إلا صورة من صور الجبر، بلا معنى حقيقي يحمله هذا الاسم سوى إخفاء حقيقة الجبر من ورائه، فاضطر في «النظامية» آخر مصنفاته أن يترك تلك النظرية، ويذهب إلى أن لقدرة العبد أثرًا في الفعل، وهو ما من شأنه أن يبطل نظرية الكسب برمتها.

ومما قاله الجويني في ذلك: «ومن زعم أن لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها كما أثر للعلم في معلومه فوجه مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته أن يثبت في نفسه ألوانًا وإدراكات. وهذا خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال. وفيه إبطال الشرع وردّ ما جاء به النبيون ﷺ. فإذ به لزم المصير إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله، فإن فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطات الضلال، ولا سبيل إلى المصير إلى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة، فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين إذ الواحد لا ينقسم، فإن وقع بقدرة الله سبحانه استقل بها، وسقط أثر القدرة الحادثة، ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله جلَّ وعز. فإن الفعل الواحد لا بعض له. وهذه مهواة لا يسلم من غوائلها إلا مرشد موفق، إذ المرء بين أن يدعي الاستبداد بالخلق وبين أن يخرج نفسه عن كونه مطالبًا بالشرائع. وفيه إبطال دعوة الأنبياء ﷺ، وبين أن يثبت شريكًا لله تبارك وتعالى في إيجاد الفعل الواحد».

ثم قال: «وذلك أن قائلًا لو قال: العبد مكتسب وأثر قدرته الاكتساب، والرب تبارك وتعالى مخترع وخالق لما العبد مكتسب. قيل: فما الكسب؟ وما معناه؟ وأديرت الأقسام المقدرة على هذا القائل، فلا يجد عنها مهربًا»[1].

---

(١) النظامية، ص٤٥.

وقال أيضًا: «قدرة العبد مخلوقة لله باتفاق العالمين بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعًا ولكنه مضاف إلى الله تبارك وتعالى تقديرًا وخلقًا. فإن وقع بفعل الله تبارك وتعالى وهو القدرة، وليست القدرة فعلًا للعبد، وإنما هي صفته وهي ملك الله تبارك وتعالى وخلق له. وإذا كان موقع الفعل خلقًا لله، فالواقع به مضاف خلقه الرب خلقًا تبارك وتعالى وتقديرًا»[1].

أما الرازي، فهو رافع راية الجبر عند الأشاعرة وإن كان لم يصرّح به. وقد تعجبت من نقل عدد من الباحثين المعاصرين لعبارة ذكرها الرازي في «المحصل»، وهي قوله: «يظهر عند هذا التحقيق أن الكسب اسم بلا مسمى». وتمسكوا بها كونها تشير إلى انتقاد الرازي للكسب. وتلك العبارة في الحقيقة إنما قالها الرازي على لسان الخصوم من المعتزلة قبل أن يجيب عليهم، لا أنه قالها تقريرًا واعتقادًا من نفسه. وأسلوب الرازي كما هو معروف عنه أنه يبسط أقوال الخصوم والمنازعين ويطيل الصفحات الطوال في ذلك، ويعيدها أكثر من مرة، لدرجة أن القارئ يختلط عليه إن كان يذكر رأيه أم ينقل آراء غيره. وهو أسلوب ممل يبعث على الحيرة.

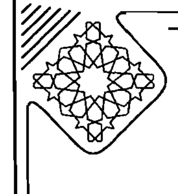
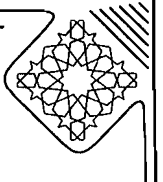
ونظرية الكسب لم تزل حتى يومنا هذا مثار نقد شديد، لا من قبل المسلمين على اختلاف مذاهبهم فحسب؛ بل من بعض المستشرقين كذلك. وكل الدارسين والناقدين على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم أجمعوا على تناقض تلك النظرية واضطراب الأشاعرة فيها، وأن قولهم لا يخرج من عباءة الجبر بحال من الأحوال.

أما محاولة الدفاع عنها بحجة أن تلك النظرية مما لا يحسن لأحد فهمها إلا الخواص من الأشاعرة كما يحلو لبعض الأشاعرة قوله، فهذا إفلاس وتخبط مشين. فقد علم المنافح عن تلك العقيدة أن أئمة الأشاعرة أنفسهم اختلفوا فيها وحاروا في أمرها. والمطلع على كتب أئمة الأشاعرة؛ كالباقلاني والجويني والغزالي والرازي والتفتازاني والجرجاني والإيجي، لا يجد اثنين منهما اتفقا على معنى الكسب وحقيقة القدرة الحادثة.

ولذلك؛ فإن الكثير من الباحثين قد وصف تلك النظرية أنها من محالات العقول، وأنها من جنس الثالوث الذي قال به النصارى، لا يعقل معناه، ولا تظفر بعبارة تحيل معناه إلى ما يقبله العقل دون تناقض أو إبهام. وهذا مما يدلّ على أنه غير معقول في نفسه، وإلا لظفر القائل به بما يشرح فحواه ويوضح معناه ليفهمه الخواص والعوام من الناس.

---

(١) المصدر السابق، ص٤٦ ـ ٤٧.

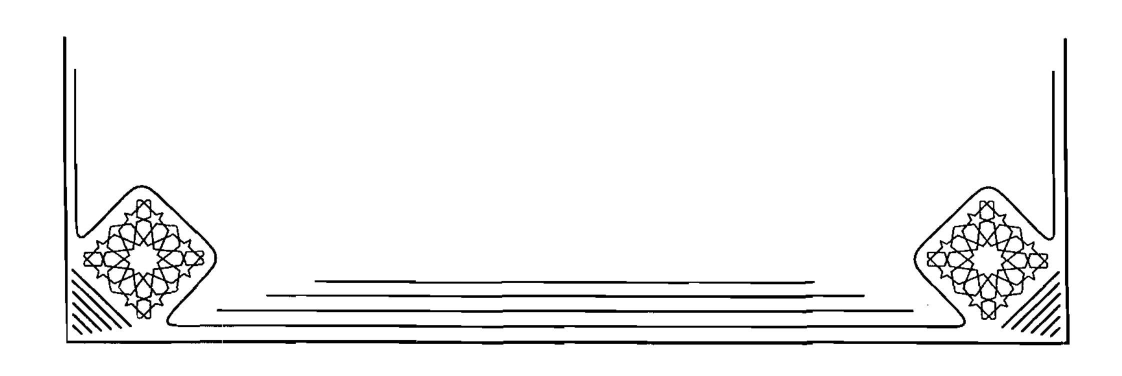



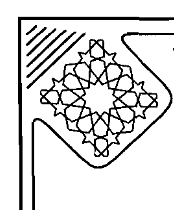
الفصل السابع

مسألة التكليف بما لا يطاق

وفيه:

- قولهم بجواز التكليف بما لا يطاق.
- حجج الأشعري في ذلك من القرآن، والرد عليها.
- القول في الاستطاعة.
- حجج الرازي في التكليف بما لا يطاق، والرد عليها.





الفصل السابع

مسألة التكليف بما لا يطاق

وقد تقدم أن تلك العقائد التي آمن الأشاعرة بها كعقيدة نفي تعليل أفعال الله وعقيدة الكسب تنتهي إلى القول بجواز تكليف الله عباده بما لا يطاق. بل إن ذلك لازم لهم لا يمكنهم التخلص منه على ضوء أصولهم السابقة التي ذكرناها. وهم عندما يقولون أن الله يكلف عباده ما لا يطيقون، فإنهم يعنون كما قال الباقلاني في «التمهيد» عدم القدرة على الفعل لمن يقبل الفعل، لا أنه يعجز عن الفعل؛ لأن العجز يخرج عن الشيء وضده.

وهم لأجل ذلك قاموا بتأويل كافة النصوص التي تصادم هذا المذهب العجيب، تمامًا كما فعلوا مع كافة النصوص التي تصادم آراءهم الأخرى. وتلك سمة أهل البدع، ومن لم يشأ التسليم بالنصوص، فإنه لا يجرؤ على ردّها ولكنه يزعم أن النصوص أرادت كذا وكذا بما يوافق رأيه.

ومما ذكره الأشعري في الدلالة على هذا القول، قوله: «الدليل على جواز تكليف ما لا يطاق من القرآن قوله تعالى للملائكة: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾ [البَقَرَة: ٣١]؛ يعني: أسماء الخلق، وهم لا يعلمون ذلك ولا يقدرون عليه. وأيضًا فقد أخبر أنهم يدعون إلى السجود فلا يستطيعون، فإذا جاز تكليفهم إياهم في الآخرة ما لا يطيقون، جاز ذلك في الدنيا»(١).

وغاب عن الأشعري أن الذي سأله الله للملائكة لم يكن من باب التكليف المقرون بالجزاء في العمل والمفضي إلى الثواب أو العقاب، ولم يعاقب الملائكة لجهلهم بالجواب. ومحل النزاع هو أن يأمر المكلف بشيء لا طاقة له به، ثم يعاقبه عليه. أما أن يسأله مجرد سؤال عن شيء ما يعرف مسبقًا جهله به، فهذا جائز في نفسه لا شيء يمنعه؛ لأن التكليف المقرون بالجزاء غير واقع فيه أصلًا.

---

(١) اللمع، ص١١٣.

ثم ذكر دليلًا آخر من عنده فقال: «وقد أمر بالعدل وقد قال: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النِّسَاء: ١٢٩]»[1]. وهذا عجيب من الأشعري، إذ كيف غفل عن مراد تلك الآية، وأن تفسيرها بإجماع أهل العلم أن المراد منه العدل القلبي في الحب والشغف، لا العدل في العطية والقسمة والجزاء. وهو الذي أمرنا الله به وأوجبه علينا.

قال الطبري في تفسير الآية: «يعني جلَّ ثناؤه بقوله: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النِّسَاء: ١٢٩] لن تطيقوا أيها الرجال أن تسووا بين نسائكم وأزواجكم في حبهن بقلوبكم حتى تعدلوا بينهن في ذلك، مما لا تملكونه، وليس إليكم».

وقال البغوي في تفسير الآية: «أي: لن تقدروا أن تسووا بين النساء في الحب وميل القلب، ﴿وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النِّسَاء: ١٢٩] على العدل، ﴿فَلَا تَمِيلُواْ﴾ [النِّسَاء: ١٢٩]؛ أي: إلى التي تحبونها، ﴿كُلَّ ٱلْمَيْلِ﴾ [النِّسَاء: ١٢٩] في القسم والنفقة؛ أي: لا تتبعوا أهواءكم أفعالكم، ﴿فَتَذَرُوهَا كَٱلْمُعَلَّقَةِ﴾ [النِّسَاء: ١٢٩]؛ أي: فتدعوا الأخرى كالمعلقة لا أيمًا ولا ذات بعل. وقال قتادة: كالمحبوسة، وفي قراءة أُبي بن كعب: كأنها مسجونة».

وروي عن أبي قلابة أن النبي ﷺ كان يقسم بين نسائه، فيعدل ويقول: «**اللَّهُمَّ هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك**»، ورواه بعضهم عن أبي قلابة، عن عبد الله بن يزيد، عن عائشة رضي الله عنها متصلًا.

بل إن الخطابي المحسوب على الأشاعرة عندما ذكر حديث أبي داود: حدثنا أبو الوليد الطيالسي، قال: حَدَّثنا همام، قال: حَدَّثنا قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك، عَن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «**من كانت له امرأتان فمال إلى إحداهما جاء يوم القيامة وشقه مائل**»، علّق عليه الخطابي قائلًا: «في هذا دلالة على توكيد وجوب القسم بين الضرائر الحرائر، وإنما المكروه من الميل هو ميل العشرة الذي يكون معه بخس الحق دون ميل لقلوب. فإن القلوب لا تملك فكان رسول الله ﷺ يسوّي في القسم بين نسائه ويقول: «**اللَّهُمَّ هذا قسمي فيما أملك، فلا تؤاخذني فيما لا أملك**»، وفي هذا نزل قوله تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ

(١) المصدر السابق، ص١١٤.

﴿ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْۖ﴾ [النِّساء: ١٢٩]»[١].

وبالجملة، فكافة أهل العلم قال بذلك ولا يعرف خلاف بينهم فيها، والأشعري يصرّ على تفسير كلام الله برأيه الخاص به، لكي يثبت مذهبه القائم على الكلام والفلسفة، والجدال والسفسطة.

وقال الأشعري أيضًا: «ومن سأل عن قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٦]، فالجواب عن ذلك: أن الله تعالى لا يكلفها ما يضيق عليها من إزالة الخواطر عن النفوس التي تدعو إلى الشر؛ لأن الله تعالى قد تجاوز عن ذلك، ووسع على المسلمين فيما تدعوهم نفوسهم إليه من المعصية إذا لم يرتكبوا ذلك، بعد أن كان ذلك مضيقًا عليهم».

هذا ما قاله الأشعري في تفسير الآية، وهو غير عالم بالتفسير ولا بالآثار. وهو قد استند إلى ما ورد في الصحيح عما يخفى في القلوب، وأن من يهم السيئة ويعزم عليها دون فعلها. فإنّ هذا كان سبب نزول الآية، إلا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. والله بحكمته لو أنه أراد الاقتصار على ذلك السبب لخصّ الكلام به، إلا أنه ذكره بعموم الوسع، ولم يخصها بما خفي في القلب. وهذا هو الموافق لمقاصد الشرع وحكمة الشارع، إذ أن الهم والعزم من أعمال القلوب، وإذا كان الله عفا المؤمنين عنها لخروجها عن السعة، فكذلك الأعمال التي لا يقدر على فعلها مما هي خارج طاقته.

وإعفاء المسلمين عن خواطر القلوب دليل على الأشعري لا له؛ لأن الآية تثبت أن الله عفا عن موطن من المواطن التي يخرج فيها المكلف عن طاقته، فأعفاه من التكليف تبعًا لذلك. ولا شك أن القياس المعتبر في الشرع قاض بحكم المثل في المثل، وأن ما خرج عن طاقة العبد سواء كان من الخواطر وأعمال القلوب أو من أعمال الجوارح إنما لها نفس الحكم. ولذلك فهم أئمة التفسير وأهل العلم أن الكلام فيها عام وإن كان سبب النزول فيها خاصًا.

قال الإمام الطبري في تفسير الآية: «﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٦]، فيتعبدها إلا بما يسعها، فلا يضيق عليها ولا يجهدها، وقد بيّنا فيما مضى

---

(١) معالم السنن ٣/٢١٨ ـ ٢١٩.

قبل أن الوسع اسم من قول القائل: وسعني هذا الأمر مثل: الجهد والوجد من جهدني هذا الأمر ووجدت منه». وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَٰبٌ يَنطِقُ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [المؤمنون: ٦٢]: «يقول تعالى ذكره: «ولا نكلف نفسًا إلا ما يسعها ويصلح لها من العبادة؛ ولذلك كلفناها ما كلفناها من معرفة وحدانية الله، وشرعنا لها ما شرعنا من الشرائع».

وذكر ابن عبد البر مبايعة ابن عمر رضي الله عنه لعبد الملك بن مروان، وقوله له: «أقرّ لك بالسمع والطاعة على سُنَّة الله وسُنَّة رسوله فيما استطعت». فعلّق عليه ابن عبد البر قائلًا: «ذلك كله مقيد بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البَقَرَة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التَّغَابُن: ١٦]»[1].

والأشعري عندما ذكر قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عِمرَان: ٩٧]، قال في تأويله أن المراد بالاستطاعة: المال؛ وهو الزاد والراحلة، لا البدن. وهذا النوع من التأويل المذموم الخارج عن أصول العلم ومقاصد الشرع أكثر الأشعري وأتباعه من إيراده، ولا يتورعون فيه عن التأويل بمختلف التأويلات السقيمة الباردة التي تدفع ظاهر النص، وتوافق فيه منهجهم المخذول. وما ذكره الأشعري باهت مردود، فإن الذي أجمع عليه أهل العلم أن صحة البدن شرط في الوجوب، ومن لم يصح بدنه فليس عليه الحج وإن كان يملك الراحلة والزاد. فالشارع لم يذكر صحة البدن لسبق ذكرها وشهرتها، والاشتراط بالزاد والراحلة يوجب الاشتراط باستطاعة البدن؛ لأنها أوكد من استطاعة المال في إتمام الفعل. وما ذكره الأشعري يخالف قول أهل العلم الذين اشترطوا الاستطاعة البدنية.

وذكر الطبري أقوالًا عديدة في السبيل المراد من الآية، ثم قال: «وأولى الأقوال في ذلك عندنا بالصواب، قول من قال بقول ابن الزبير وعطاء: أن ذلك على قدر الطاقة؛ لأن السبيل في كلام العرب: الطريق، فمن كان واجدًا طريقًا إلى الحج لا مانع له منه من زمانه، أو عجز، أو عدو، أو قلة ماء في طريقه، أو زاد، وضعف عن المشي، فعليه فرض الحج لا يجزيه إلا أداؤه فإن لم يكن واجدًا سبيلًا؛ أعني بذلك: فإن لم يكن مطيقًا الحج بتعذر بعض هذه المعاني التي وصفناها عليه، فهو

(١) الاستذكار ٨/ ٥٤٣.

ممن لا يجد إليه طريقًا، ولا يستطيعه؛ لأن الاستطاعة إلى ذلك هو القدرة عليه، ومن كان عاجزًا عنه ببعض الأسباب التي ذكرنا أو بغير ذلك، فهو غير مطيق ولا مستطيع إليه السبيل. وإنما قلنا: هذه المقالة أولى بالصحة مما خالفها؛ لأن الله ﷻ لم يخصص، إذ ألزم الناس فرض الحج بعض مستطيعي السبيل إليه بسقوط فرض ذلك عنه. فذلك على كل مستطيع إليه سبيلًا بعموم الآية، فأما الأخبار التي رويت عن رسول الله ﷺ في ذلك بأنه الزاد والراحلة، فإنها أخبار في أسانيدها نظر، لا يجوز الاحتجاج بمثلها في الدين»[١].

وقال البغوي في تفسيره: «والاستطاعة نوعان، **أحدهما**: أن يكون قادرًا مستطيعًا بنفسه، **والآخر**: أن يكون مستطيعًا بغيره، أما الاستطاعة بنفسه، فأن يكون قادرًا بنفسه على الذهاب بنفسه ووجد الزاد والراحلة».

ثم قال: «وأما الاستطاعة بالغير، فهي أن يكون الرجل عاجزًا بنفسه، بأن كان زمِنًا أو به مرض غير مرجو الزوال، لكن له مال يمكنه أن يستأجر به من يحج عنه، يجب عليه أن يستأجر، أو لم يكن له مال لكن بذل له ولده أو أجنبي الطاعة في أن يحج عنه، يلزمه أن يأمره إذا كان يعتمد صدقه؛ لأن وجوب الحج يتعلق بالاستطاعة، ويقال في العرف: فلان مستطيع لبناء دار وإن كان لا يفعله بنفسه، وإنما يفعله بماله وأعوانه»[٢].

أما المذاهب، فقد ذكر السرخسي من الأحناف: «فإنما أوجب الله تعالى الحج على من يستطيع الوصول إلى بيت الله تعالى والزمن لا يستطيع الوصول إلى بيت الله تعالى فلا يتناوله هذا الخطاب»[٣].

ومن المالكية، قال ابن عبد البر: «يجب الحج على كل من استطاع إليه سبيلًا من الرجال والنساء إذا كانوا أحرارًا بالغين غير مغلوب على عقولهم والاستطاعة القدرة بالبدن وما يبلغ من الزاد راجلًا وراكبًا إذا كان الطريق آمنًا. وليس وجود الزاد والراحلة عند عدم الطاقة باستطاعة عند مالك. ومن عجز عنه ببدنه ولم يستمسك على راحلته سقط عنه عند مالك فرضه ولم يلزمه ان يحج عنه غيره من مال»[٤].

---

(١) تفسير الطبري ٥/ ٦١٦ ـ ٦١٧.

(٢) تفسير البغوي ١/ ٤٧٤ ـ ٤٧٦.

(٣) المبسوط ٤/ ٢٧٥.

(٤) الكافي في فقه أهل المدينة، ص١٣٣.

وكذلك قال ابن رشد: «مسألة: وسئل مالك: عن قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عِمرَان: ٩٧] الآية، أذلك الزاد والراحلة؟ فقال: لا والله، وما ذلك إلا على طاقة الناس، الرجل يجد الزاد والراحلة ولا يقدر على السير، وآخر يقدر أن يمشي على رجليه، ولا صفة في هذا أبين مما أنزل الله: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾ [آل عِمرَان: ٩٧]. وهذا كما قال مالك: «إنه لا صفة في ذلك أبين مما قال تعالى، فمن قدر على الوصول إلى مكة إما راجلًا وإما راكبًا بشراء أو كراء فقد لزمه فرض الحج، وذلك يختلف باختلاف أحوال الناس»[١].

وقال القرافي من المالكية: «وظاهر قوله تعالى: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾ [آل عِمرَان: ٩٧] يقتضي أن كل أحد على حسب حاله، فإن الاستطاعة القدرة، لقوله تعالى: ﴿وَلَن تَسْتَطِيعُوٓاْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ ٱلنِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْۖ﴾ [النِّسَاء: ١٢٩]»[٢].

وقال الشافعي: «دلَّت سُنَّة رسول الله ﷺ أن قول الله: ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾ [آل عِمرَان: ٩٧] على معنيين: **أحدهما**: أن يستطيعه بنفسه وماله، **والآخر**: أن يعجز عنه بنفسه بعارض كبر أو سقم أو فطرة خلقة، لا يقدر معها على الثبوت على المركب ويكون من يطيعه إذا أمره بالحج عنه، إما بشيء يعطيه إياه وهو واجد له، وإما بغير شيء، فيجب عليه أن يعطي إذا وجد، أو يأمر إن أطيع، وهذه إحدى الاستطاعتين، وسواء في هذا الرجل يسلم ولا يقدر على الثبوت على المركب أو الصبي يبلغ كذلك أو العبد يعتق كذلك، ويجب عليه إن قدر على الثبوت على المحمل بلا ضرر وكان واجدًا له أو لمركب غيره، وإن لم يثبت على غيره، أن يركب المحمل أو ما أمكنه الثبوت عليه من المركب. وإن كان واحد من هؤلاء لا يجد مطيعًا ولا مالًا، فهو ممن لا يستطيع بالبدن ولا بالطاعة فلا حج عليه»[٣].

وقال الأزهري: «فالاستطاعة لها وجهان أحدهما: أن يكون مستطيعًا ببدنه واجدًا من ماله»[٤].

وقال البكري الدمياطي من الشافعية: «قال ابن عباس ﵄: والاستطاعة: أن يكون قادرًا على الزاد والراحلة، وأن يصح بدن العبد، وأن يكون الطريق آمنًا. ثم

---

(١) البيان والتحصيل ٤/١١.
(٢) الذخيرة ٣/١٧٧.
(٣) الأم ٣/٣٠٣.
(٤) الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، ص١١٨.

إن الاستطاعة نوعان: **أحدهما**: استطاعة مباشرة، وهذه يقال لها: استطاعة بالبدن والمال»[١]. فأين يذهب الأشعري من تلك الأقوال؟ أفلم يكن من الأجدر به أن يسلك مسلك أهل الفقه والشريعة بدلًا من تفسير كتاب الله بغير علم؟

وقال الأشعري في قوله تعالى: ﴿وَسَيَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ [التّوبَة: ٤٢] أنهم عنوا بالاستطاعة الجدة والمال، وحلفوا لرسول الله أنهم لا مال لهم ولا ظهر يحملون به مع نبي الله، فأكذبهم الله في حلفهم لأنهم كانوا يجدون المال ولم تكن المناظرة أن الاستطاعة مع الفعل أو قبله.

هذا ما قاله الأشعري. أما الطبري إمام المفسرين، فقد ذكر صحة الأبدان وقوة الأجسام إلى جانب الأموال، فقال في تفسير الآية: «يقول: لو أطقنا الخروج معكم بوجود السعة والمراكب والظهور وما لا بد للمسافر والغازي منه، وصحة البدن والقوى، لخرجنا معكم إلى عدوكم. وقال: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [التّوبَة: ٤٢] في حلفهم بالله ﴿لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ [التّوبَة: ٤٢]؛ لأنهم كانوا للخروج مطيقين بوجود السبيل إلى ذلك بالذي كان عندهم من الأموال مما يحتاج إليه الغازي في غزوه والمسافر في سفره وصحة الأبدان وقوى الأجسام. وبنحو الذي قلنا ذلك قال أهل التأويل».

ثم حار الأشعري في قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التّغَابُن: ١٦]، ولم يجد تأويلًا يوافق هواه، فلجأ إلى كلامٍ لا معنى له، قال فيه: «يحتمل أن يكون الله أراد: «اتقوا الله ما كنتم مستطيعين»، فإن كانوا للتقوى مستطيعين كان عليهم أن يتقوا الله، وإن كانوا لتركه مستطيعين فعليهم أن يتقوا لأن التقوى لا يلزمهم إلا أن يستطيعوه أو يستطيعوا تركه. ويحتمل: «اتقوا الله فيما استطعتم»»[٢].

فتأمل كيف يتلاعب بالنص ليحرّف معناه عن مراده الظاهر الذي لا يغفل عنه صبي من الصبيان فضلًا عن أئمة تفسير القرآن. ثم انظر كيف يغير على آيات الله ويفسرها بقوله: «يحتمل»، بمحض رأيه، دون التثبت بالرجوع إلى السُّنَّة النبوية والآثار وأقوال أهل العلم والتفسير فيها.

وتلك التفاسير من الأشعري تذكرنا ببعض تأويلات أخرى له يتأول فيها كلام الله

(١) إعانة الطالبين ٢/٣١٨.
(٢) اللمع، ص١٠٦.

بهواه دون حسيب ورقيب، فقد نقل ابن فورك عنه أنه قال في معنى قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ۝٢٠٥﴾ [البَقَرَة: ٢٠٥] أحد تأويلين: **أحدهما**: أن يكون معناه لا يحب الفساد لأهل الصلاح؛ بل يحبّه لأهل الفساد الذين علم أنهم يكونون له أهلًا. أو يكون معناه: لا يحب الفساد أن يكون صلاحًا بل يحب أن يكون فسادًا كما علمه[1].

فتأمل كيف جرّد الكلام من لغته، وتهالك في سبيل نفي ظاهر معناه. فهو يذكر تأويلين فاسدين لا يعرف من يرجّح بينهما، ولا يهمه ذلك لأن غايته تنحصر في نفي ظاهر معناه المصادم لمذهبه. ومتى استطاع إيراد احتمالات في تأويله، فقد نال غايته في التشويش على الآية الظاهرة المحكمة. فطعن بربه وأزرى بنفسه بذلك التفسير البغيض الذي يصف الله فيه أنه يحب الفساد لأهل الفساد بالرغم من تصريح الله بكونه لا يحب الفساد في أكثر من موضع من القرآن.

وقد قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ۝٢٠٤ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ۝٢٠٥﴾ [البَقَرَة: ٢٠٤ ـ ٢٠٥]. والآية ظاهرة في الحديث عن الألد الخصم، والمفسد للأرض والمهلك في الحرث والنسل، ثم قال أنه لا يحب الفساد، سواء كان من أهل الصلاح أو أهل الفساد، ولم يخصص أحدًا منهم بكلام. فكيف يقول الله بعد ذلك أنه لا يحب الفساد لأهل الصلاح؟ وكيف يقول ذلك وهو يعني أنه يحب الفساد لأهل الفساد؟ ولماذا لم يقل الله أنه يحب الفساد لهذا الرجل الألد الخصم؟ وكيف يكون معناه أنه لا يحب الفساد أن يكون صلاحًا؟ وما وجه علاقته بالذي قبله؟

وكذلك قال الأشعري في قوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البَقَرَة: ١٨٥] أن معناه هو: ولا يريد اليسر لأهل العسر إنما يريد اليسر لأهل اليسر والعسر لأهل العسر[2]. وهو بذلك يسلك نفس المسلك في التقوّل على الله بغير علم. فالله قال: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البَقَرَة: ١٨٥] وكان يخاطب فيه كافة المؤمنين، فكيف نقول أنه أراد أهل اليسر منهم؟ وكيف يجرؤ على تحريف معنى كلام الله بدون دليل من كتاب أو سُنَّة؟

وهذا المنطق في التأويل العجيب الخارج عن مقصد الشرع ومنطق الكلام تجده كثيرًا عند الأشاعرة؛ بل هو أصل من أصول مذهبهم ويشتهرون به، ولا ينافسهم في

(١) مقالات الأشعري، ص٧٢.
(٢) مقالات الأشعري، ص٧٣.

ذلك إلا الروافض. والسمة الغالبة في هذا الشطط في التأويل الجرأة على الله والدين، فإن من وجد في قلبه مخافة الله لا يتقوّل على الله إلا بعلم ودليل من كتاب وسُنَّة، لا أن يتكلف المعاني على هواه لتوافق ما جاء في أصول مذهبه.

ولنذكر كلامًا للرازي في ذلك على سبيل المثال لا الحصر ـ لأنه أكثر من أن يحصر ـ . فقد قال في مسألة التكليف بما لا يطاق: «أنه تعالى لما أخبر عن أبي جهل وأبي لهب أنهما يموتان على الكفر والنبي ما كان يريد الإيمان منهما؛ لأن من لوازم صدور الإيمان منهما دخول الكذب في كلام الله تعالى. ومريد الشيء مريد لما هو من لوازمه ومن ضروراته، فثبت أنه ﷺ ما كان يريد الإيمان منهما، وكان يأمرهما بالإيمان. فعلمنا أن الأمر قد يحصل بدون الإرادة»[1].

وانظر إلى ذلك التدليس في إيهام القارئ أنهم توصلوا لتلك الأحكام بفهمهم لآيات الكتاب، وفي الحقيقة هم ملتزمون بتلك الأحكام لأجل الأصول التي ورثوها من الفلسفة والكلام، فراموا تحريف كتاب الله ليوافقها، لا أنهم استنبطوها من كتاب الله.

وتأمل كيف افترى على رسول الله ﷺ الكذب، واتهمه أنه لم يكن يريد منهما الإيمان وهو المبعوث رحمة للعالمين. وكل هذا من شؤم الكلام والسفسطة التي تزعمها الرازي في الإسلام؛ لأن غاية الآية أن تدلنا على مصير أبي لهب أنه في النار، وهذا يفيد العلم أن الإيمان لن يقع منه. وليس معنى ذلك أن النبيّ لا يريد وقوع الإيمان منه؛ لأنه لا يفعل ذلك إلا الشاك بعلم الله.

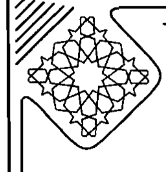
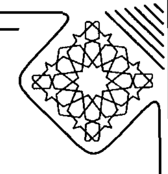
وهذان هما الأصلان والركنان اللذان أسسا مذهب الأشعرية، وهما قولهم أن الله يفعل لا لعلة وغرض، وقولهم أن الله فاعل كل الأفعال في الحقيقة وخالق كل الأفعال والأعراض وموجدها ومخترعها لحظة بعد لحظة في تجدد مستمر للخلق.

والأول: مبني في أصله على مبدأ استحالة قيام الحادث في القديم، وهو مبدأ فلسفي التزمه كافة الفلاسفة وغلا الأشاعرة في إعماله أكثر من المعتزلة ومن أي فرقة أخرى.

والثاني: مبني على مبدأ استحالة بقاء الأعراض زمانين، وهو مبدأ أشعري بامتياز، وهو وإن كان سبقهم في قوله بعض المتكلمة، إلا أن الأشعري وشيعته هم من أسسوا تلك المقالة وشيدوا أركانها.

---

(١) الأربعين ١/٢٤٦.

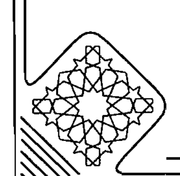
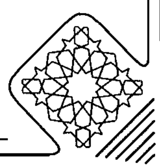



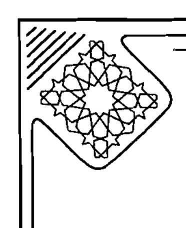
الفصل الثامن

مسألة كلام الله

وفيه:

- صفة كلام الله عند الأشعري.
- سبب قولهم بالكلام النفسي.
- مسألة إسماع الله القرآن لنبيِّه.
- الرد على القول بأن كلام الله واحد لا يتبعض.
- دلالة كلمة: (كن) على فساد رأيهم.
- الأدلة على أن كلام الله بصوت وحرف.
- الفرق بين الكلام والقول.
- مسألة: هل كلام الله مسموع أم لا؟
- اضطراب الأشاعرة في مسألة تكليم الله لموسى.
- شبهة الغزالي حول الفرق بين القرآن والمقروء.
- مسألة الحرف والصوت.
- قولهم أن القرآن ليس كلام الله حقيقة، والرد عليهم.
- رأي الباقلاني في نظم القرآن.
- الرد على شبهة بيت الشعر المنسوب للأخطل.
- منهج الأشاعرة في إثبات صفة الكلام.



الفصل الثامن

مسألة كلام الله

ومن أكثر ما حام الجدل والنزاع حوله صفة الكلام. فإن الكلام عندهم عرض حادث، وتكلم القديم في زمان من الأزمان يدلّ على حلول الحادث به، وبالتالي فهو ممتنع على ذلك المبدأ. لذلك نفى سائر المتكلمة الكلام عن الله، والجهمية اعتبروه مخلوقًا، وأن الله خلقه في شيء ما منفصل عن ذاته.

أما الأشعري، فقد تابع ابن كلاب في صفة الكلام، وقال: «إن كلام الله تعالى صفة قديمة له لم يزل قائمًا بذاته، وأن كلامه ليس بصوت ولا حرف، وأنه مسموع على الحقيقة لله تعالى لمن أسمعه، ومفهوم لمن فهمه وعرف معانيه»(١).

وكان يقول: «إن الله تعالى أسمع موسى عليه السلام كلامه بلا واسطة قراءة ولا عبارة عنه، وذلك بابتداء سمع في أذنه، وفهم في قلبه بلطائف من عنده، ووجوه من التأييد والمعونة له يستدرك بها معاني كلامه والمراد بخطابه»(٢).

فدعني أشرح لك أيها الناظر سبب ذهابه إلى ذلك القول الشاذ، وتبعاته عليه وعلى مذهبه الغوي.

أما نفيه للصوت، فلأجل أصلهم الفلسفي القائل أن الحادث لا يحلّ في القديم، فمنع الأشعري الصوت لأجل ذلك. ولما نفي الصوت عنه اضطر للقول أنه كلام نفسي قديم، لا أنه كلام باللفظ. فواجهته معضلة الحرف، إذ أن الكلمة تتكون من حروف مقطعة، يكون فيها الحرف بعد الحرف. فإذا كانت الكلمة قديمة، فكيف يكون فيها حرف بعد حرف إذا كان كل من الحرفين قديم؟ لذلك التزم بنفي الحرف. فهذا سبب نفي الأشعري للصوت والحرف.

وتفسير الأشعري لصفة الكلام فلسفي محض، ولم يفسر فيه كيف يكون الكلام مسموعًا في أذن النبي دون واسطة، ودون أن يكون بصوت. فإن نفي الصوت لا بد

---

(١) مقالات الأشعري، ص٦٠. (٢) المصدر السابق.

منه على مبانيه؛ لأن إثبات الصوت إثبات لحلول الحادث في ذاته. ثم إن إعانة موسى على فهم الكلام في قلبه بلطائف من عنده يفيد أن الكلام غير مفهوم في نفسه. فهل كان بصوت أم بغير صوت؟ فإن لم يكن بصوت فكيف وصل إلى أذن موسى؟ وإن كان بصوت فلم لم يكن مفهومًا حتى يحتاج إلى لطائف من عند الله ليفهمه في قلبه؟ سلّمنا أن هناك من الكلام ما لا يكون مفهومًا، إلا أن قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١﴾ [العَلَق: ١] كلام واضح شارح بنفسه عن معناه لا يحتاج إلى إفهام. وكذلك الكثير من الآيات الأخرى.

ثم زعم أن الله أسمع نبيّه محمدًا ﷺ ليلة الإسراء، إلا أنه كان من باب الوحي. فشرح الأشعري مراده بالوحي وإيحاء الكلام أنه إفهامه وإلقاء فهمه في قلب من يوحي إليه[(١)]. ثم فسّر كيف يكون ذلك بوجوه:

الأول: أن يخلق عبارة عن كلامه وينصب للسامع دلالة على أنها عبارة عن كلامه حتى يعلم بها كلامه، فيؤديه إليه على فهم ويقين وعلم ومعرفة.

والثاني: أن يخلق كتابة في لوح أو في جسم آخر مخصوص ويقرنها بعلامة يعلم الناظر إليها أنها كتابة لكلامه.

والثالث: أن يكون اختصاصًا بالفهم بابتداء المعرفة والسمع في قلب من يفهمه حتى يعلم ابتداء مراد الله تعالى بخطابه له وبمعاني كلامه إياه[(٢)].

والأشعري قد سلك نفس المسلك الغامض الذي سلكه في إثبات الكسب دون تبيان طبيعته. فإذا كان الله يخلق في أذن السامع عبارة عن كلامه، فتلك العبارة مفهومة المقتضى، فلماذا يفتقر السامع إلى إفهام؟

أما الوجه الثالث، فإنه يثبت السمع في القلب لا في الأذن؛ أي: أن الأشعري لا يستطيع التثبت من أمر ذلك الكلام؛ لأنه لا يعرف طبيعته إن كان مسموعًا في الأذن أم مفهومًا في القلب.

ومن عجائب مذهبه في كلام الله أنه يقول أن كلام الله واحد لا يتجزأ ولا ينقسم، ولكنه محيط بما لا يتناهى من المعاني[(٣)]. ثم فسّر قوله تعالى: ﴿مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ

---

(١) المصدر السابق، ص٦٥.
(٢) المصدر السابق، ص٦٥.
(٣) المصدر السابق، ص٦٧.

ٱللَّهِ﴾ [لقمَان: ٢٧] أنه على معنى التفخيم والتكبير. وغرضه من ذلك أن يثبت أن كلام الله واحد لا يتعدد؛ لأنه ثبت أنه قديم، وكل قديم لا يجوز أن يتعدد أو ينقسم.

والأشعري لما ذهب إلى أن كلام الله معنى في نفسه وأنه قديم، كان ذلك لالتزامه تلك القاعدة الفلسفية التي تكلّم بها فلاسفة اليونان والتي تقول أن القديم لا يجوز أن ينقسم ولا يتعدد. فتأمل كيف بنى مذهبه على مذاهب فلاسفة اليونان.

ولقائل أن يقول: كيف يكون الكلام واحدًا لا يتبعّض ولا يتجزأ، ثم نسمع في الأذن عبارة عنه؟ فالأشعري يرى أن ذلك المخلوق في الأذن عبارة عن كلام الله، والأذن لا تسمعه، إلا أنه على طريقة كلامنا نحن، ولا يتصور ما لم يكن مقطعًا من حروف. وهو ينكر الحرف لأنه يدلّ على حدوث الكلام وتعاقب الآن به. ولكن إذا كان ذلك الكلام المخلوق مسموعًا في الأذن ومفهومًا في القلب، فلا بد أن يكون بصوت وحرف. فكيف يكون من هو بحرف وبصوت عبارة ودلالة عما هو ليس بصوت وحرف؟

فتبيّن أن قول الأشعري أن كلام الله واحد لا ينقسم، ومع ذلك يحيط بما لا يتناهى من المعاني، كلام لا معنى له كعادة الأشعري في إحاطة آرائه بالغموض وعدم الوضوح في الدلالات. والكلام ليس كالعلم حتى يحسن اعتباره واحدًا ويحيط به الكثير من المعاني، فإنه فعلٌ سواء كان معنى قائمًا في نفس المتكلم أم كان بصوت وحرف. لأنه يصحّ تباين تلك المعاني دائمًا، وعلى ذلك يثبت كلامًا لكل معنى من المعاني.

ومن أثبت الكلام الواحد كأنه يقول أن المعاني كلها واحدة وتشير إلى نفس المعنى. وهذا غير صحيح؛ لأنه لو صحّ لوجب أن تكون العبارة عنه واحدة في نفسها وكاشفة عن معنى واحد، ولكن القرآن يزخر بالكثير من المعاني الجليلة المنفصلة عن بعضها، والتي تدل على كثرة كلام الله وتعدده لا أنه كلام واحد. وقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢﴾ [الرَّحمٰن: ١ ـ ٢] يختلف معنى ولفظًا عن قوله: ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝٣﴾ [المَسَد: ٣]، فكيف يكون الكلام واحدًا؟

والقرآن صرّح في أكثر من موضع بكلمات الله، منها قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ [البَقَرَة: ٣٧]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِۦمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾

[البَقَرَة: ١٢٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ وَلَقَدۡ جَآءَكَ مِن نَّبَإِيْ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [الأنعام: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدۡقٗا وَعَدۡلٗاۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام: ١١٥]، وقوله: ﴿فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلۡأُمِّيِّ ٱلَّذِي يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلۡحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَيَقۡطَعَ دَابِرَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿٧﴾﴾ [الأنفال: ٧]، وقوله تعالى: ﴿لَا تَبۡدِيلَ لِكَلِمَٰتِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴿٦٤﴾﴾ [يونس: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿وَيُحِقُّ ٱللَّهُ ٱلۡحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُجۡرِمُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [يونس: ٨٢]، وقوله تعالى: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوۡ جِئۡنَا بِمِثۡلِهِۦ مَدَدٗا ﴿١٠٩﴾﴾ [الكهف: ١٠٩]، وقوله تعالى: ﴿وَيَمۡحُ ٱللَّهُ ٱلۡبَٰطِلَ وَيُحِقُّ ٱلۡحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿٢٤﴾﴾ [الشورى: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿فَنَفَخۡنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتۡ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتۡ مِنَ ٱلۡقَٰنِتِينَ ﴿١٢﴾﴾ [التّحريم: ١٢].

فماذا عسانا نسمّي الإعراض والتجاهل عن كل تلك الآيات المحكمة الصريحة الدالة على ثبوت كلمات الله؟ أهو الكفر بالقرآن والشك بقائله؟ أم هو الجهل بنصوصه لكثرة الاشتغال في كتب الفلسفة؟ وهل يجوز في ظل ذلك التجاهل المريع للنصوص وصف المذهب الأشعري بالمذهب الصحيح المنبثق من الكتاب والسُّنَّة؟

وإذا كان الأشعري ينتقي آية واحدة منها ليفسر ورود كلمة: «كلمات» للتفخيم والتكبير، فما وجه ورودها في قوله تعالى: ﴿وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدۡقٗا وَعَدۡلٗاۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام: ١١٥]. فقد ذكر الكلمة الأولى مفردة ولم يفخمها، ثم أوردها بالجمع في التالية. وقال: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ﴾ [النِّساء: ١٧١]، وقال: ﴿وَتَمَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلۡحُسۡنَىٰ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُواْۖ﴾ [الأعراف: ١٣٧]، وقال: ﴿كَذَٰلِكَ حَقَّتۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى ٱلَّذِينَ فَسَقُوٓاْ أَنَّهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [يونس: ٣٣]، وقال: ﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَتَكُونَ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴿٩٥﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتۡ عَلَيۡهِمۡ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [يونس: ٩٥ ـ ٩٦]، وقال: ﴿وَلَقَدۡ سَبَقَتۡ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴿١٧١﴾ إِنَّهُمۡ لَهُمُ ٱلۡمَنصُورُونَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الصَّافات: ١٧١ ـ ١٧٢]

ولا شك أن كلماته تلك متباينة عن بعضها البعض، فالأولى هي عيسى عليه السلام، والثانية كلمته على بني إسرائيل لصبرهم، والثالثة على الكفار المكذبين بآيات الله

أنهم لا يؤمنون، والرابعة للمؤمنين بنصرهم. فكيف تكون تلك الكلمات عبارات عن كلام واحد وهي تحمل معاني منفصلة متباينة، وفي أزمان متغايرة؟

وللتفخيم أصول مرعية، فإنه يكون للذات لا للعدد، والعدد الواحد لا ينبغي تفخيمه بالجمع لأنه خلاف الحقيقة، لا سيما إذا تعلق العدد بالشرائع والعقائد. فلا شكّ أن تفسيره ذاك بالتفخيم وإهمال كافة هذه الآيات، من الأمارات الدالة على قلة الورع، والجرأة على الله بالتقوّل عليه. فقد ذكر الله كلماته دون أدنى إشارة أو قرينة تفيد ما ذكره من التفخيم والتكبير، فتفسيره مردود باطل خارج عن أصول العلم ولياقة العالم الذي يتبع آثار الدلالات، ولا أثر من قريب أو من بعيد لما أفاد به، إلا مجرد محاولة التوفيق بين القرآن الكريم والفلسفة.

ومما التزم به الأشعري في هذا الباب هو منعه أن نقول أن قول الله للشيء: ﴿كُن﴾ [البَقَرَة: ١١٧]، خلق له أو فعل له، وكان يقول أن خلق الشيء هو الشيء المخلوق، وفعله هو الشيء المفعول. ولا شك أن تلك مصادمة أخرى صريحة للقرآن الكريم ولقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يَس: ٨٢]. فلو كان الخلق هو المخلوق لكان قوله: ﴿كُن﴾ [البَقَرَة: ١١٧] هو عين تكوّن المخلوق، ولكان قوله تعالى: ﴿فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾ [البَقَرَة: ١١٧] زيادة لا معنى لها. والآية تدلّ صراحة أن هناك كلمة ﴿كُن﴾ [يَس: ٨٢] من الخالق، تسبق كون المخلوق، فما كنه ذلك الذي يسبق تكوّن المخلوق؟

وقد ردّ الغزالي على ذلك بكلام ركيك، فقال: «ومن قال منهم: إن ذلك الإيجاد هو قوله: ﴿كُن﴾ [يَس: ٨٢] وهو صوت، فهو محال من ثلاثة أوجه، **أحدها**: استحالة قيام الصوت بذاته. **والآخر**: أن قوله: ﴿كُن﴾ [البَقَرَة: ١١٧] حادث أيضًا، فإن حدث من غير أن يقول له كن فليحدث العالم من غير أن يقال له كن، فإن افتقر قوله: كن في أن يكون، إلى قول آخر، افتقر القول الآخر إلى ثالث، والثالث إلى رابع، ويتسلسل إلى غير نهاية. ثم لا ينبغي أن يناظر من انتهى عقله إلى أن يقول يحدث في ذاته بعدد كل حادث في كل وقت، قوله: ﴿كُن﴾ [يَس: ٨٢] فيجتمع آلاف آلاف أصوات في كل لحظة. ومعلوم أن النون والكاف لا يمكن النطق بهما في وقت واحد بل ينبغي أن تكون النون بعد الكاف لأن الجمع بين الحرفين محال وإن جمع ولم يرتب لم يكن قولًا مفهومًا ولا كلامًا، وكما يستحيل الجمع بين حرفين

مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين، ولا يعقل في أوان ألف ألف كاف كما لا يعقل الكاف والنون فهؤلاء حقهم أن يسترزقوا الله عقلًا وهو أهم لهم من الاشتغال بالنظر. **والثالث**: أن قوله: ﴿كُن﴾ [البَقَرَة: ١١٧] خطاب مع العالم في حالة العدم أو في حالة الوجود، فإن كان في حالة العدم فالمعدوم لا يفهم الخطاب، فكيف يمتثل بأن يتكون بقوله: كن؟ وإن كان في حالة الوجود فالكائن كيف يقال له: كن؟»

قلت: **أما الأول**، فقد ذكره لمجرد موافقته للأصل الفلسفي الذي ذكرناه. فالحادث لا يحل في القديم هو أصل قديم قاله الكفرة اليونان، وصدقه متكلمة الإسلام.

أما الثاني، فيقال له: كيف عرفت أن الله عندما قال: ﴿إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا﴾ [يَس: ٨٢] إنما قصد كل شيء؟ فهل وجدت في اللغة صيغ العموم تريد العموم دائمًا دون تخصيص؟ أم هو يرجع إلى قصد المتكلم؟ وهل قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ﴾ [القَصَص: ٨٨] يريد منه كل شيء بما فيه العرش والجنة والنار، أم كل شيء يقبل الهلاك وكتب عليه الهلاك؟ وهل قوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ بِأَمۡرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥] يريد منه كل شيء، أم الأشياء القابلة للتدمير؟ وعلى ذلك لم تتدمر الأرض من تحتهم ولا الجبال من حولهم ولا مساكنهم. وهل قوله: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعَام: ١٠٢] يريد منه كل ما يطلق عليه اسم شيء حتى لو كان العلم، أم أنه أراد كل شيء مخلوق؟ فإن الله وصف علمه في آية الكرسي أنه شيء، فهل خلق الله علمه، أم نستثنيه من الكلام؟ وعلى ذلك لا تملك أن تدخل كل الأفراد في صيغة العموم إذا توافرت قرائن تدل على التخصيص.

وبذلك نفهم قوله تعالى أنه إنما عنى تلك الأشياء الحادثة المنفصلة عن ذاته لا أنه شمل أفعاله وأقواله. ويبعد تمامًا أن يكون مراد الله من الآية أن يخبرنا أنه كلما أراد أن يفعل شيئًا أو يقول أمرًا أن يقول له كن فيكون، فهذا معنى سخيف، ومن يرد هذا المعنى في ذهنه هو الأصح أن يسترزق الله عقلًا بدلًا من الاشتغال في علوم الكفار في الفلسفة والمنطق التي تورّث صاحبها ومتبعها الخبل فضلًا عن الكفر.

أما الوجه الثالث الذي ذكره ففاسد كذلك؛ لأن قوله للشيء: «كن» لا يعني أنه يريد منه أن يتمثل له بالتكون، فهذا قد ذكره الغزالي من وهمه ليشنع على ذلك الرأي. وإنما هو الأمر بالقضاء والتكون الذي يكون فيه ذلك الشيء بعد أن لم يكن

شيئًا. وإنما جاء الأمر بصيغة الأمر الشرعي الذي يفيد الوجوب، ولا يعني ذلك الامتثال في حق الشيء، وإنما أراد منه الوجوب الكوني الذي يوجب تكون ذلك الشيء. فتبيّن فساد قول الغزالي من كل وجه. وتلك الوجوه التي ذكرها الغزالي نقلها عنه الأشاعرة من بعده في المطوّلات وعوّلوا عليها، وقد وقفت أيها الناظر على ما فيها من فساد وضعف في الدلالة.

ومما قاله الأشعري أيضًا في هذا الباب أن الكلام يطلق في اللغة على المعنى، أما إطلاق الكلام على الأصوات والحروف، فهذا من باب التجوّز والتوسع في اللغة[1].

وهذا كلام باطل من الأشعري وقاله دون تمحيص أو تحقيق، ولم يوافقه أحد من أهل اللغة عليه، وإنما هي محاولة منه لنصرة مذهبه. والحق أن الذي قاله إنما هو يعود إلى القول لا الكلام. فإن الكلام يجري في اللسان، بينما يجري القول في اللسان وفي القلب بالاشتراك. ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجَادلة: ٨]. ودرجت العرب على التوسع في استعمال كل منهما بالنيابة عن الآخر في بعض الأحوال، إلا أن الفرق بينهما حاصل وارد دقيق لا يغفل عنه العرب الأقحاح وأئمة العربية. فالقول يكون باللسان ويكون بالقلب، أما الكلام فليس إلا ما كان في اللسان. ومن قال أن هناك شيئًا في قلبه يريد قوله، فإنما يريد المعنى، ومن قال أن هناك كلامًا في قلبه، فإنما يريد قول نفس ذلك الكلام. فكلاهما مسموع، وإنما الكلام هو المقول.

ومما يشهد لذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ﴾ [البَقَرَة: ١١٨]. فإنهم لو أرادوا المعنى في النفس فقد وقع لهم ذلك، إلا أنهم كانوا يبحثون عن آية، وهو يدل على أنهم أرادوا بتكليم الله الألفاظ لا المعنى القائم؛ لأن المعنى القائم قد يكون بالكتابة وبالوحي، وبالنقل عن الرسل، وليس كذلك الكلام.

وكذلك قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٣]، ولو أن المراد به المعنى القائم بالنفس، فقد وقع ذلك مع كافة الرسل

---

(١) مقالات الأشعري، ص٦٩.

والأنبياء، إنما الكلام والتكليم لم يقع لهم جميعًا. مما دلّ على أن المراد منه نفس الحرف والصوت.

وكذلك قوله: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ﴿٢٩﴾﴾ [مَريَم: ٢٩]. فإنه لم تحصل المعجزة لعيسى عليه السلام إلا بتكليم الناس في المهد، ولم يقع ذلك إلا بصدور الكلام ألفاظًا وحروفًا منه، وإلا لم تتبين معجزته. ولو كان مجرد ضحكهم في وجهه وحملهم لمعاني الشفقة والحب له كلامًا، لجاز تكلمهم معه. وإنما هم استغربوا صدور الكلام منه، وفهمه لكلامهم، فدلّ على أن الكلام هو ما كان بصوت وحرف.

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ﴾ [التّوبَة: ٧٤]. وهذا يدلّ على أن الكلام هو المقول نفسه. لذلك تقول العرب: «قال كلامًا».

وكذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [هُود: ١٠٥]. ولو كان الكلام هو المعنى لبطل ذلك؛ لأن المعنى الحاصل في الرهبة والخوف ورجاء الرحمة حاصل في قلوبهم، وإنما عنى به الكلام بالحروف والأصوات.

وكذلك قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ ﴿١٠٧﴾ قَالَ اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ﴿١٠٨﴾﴾ [المؤمنون: ١٠٧ ـ ١٠٨]. ولو كان الكلام معنى لتحقق الكلام معه على أية حال؛ لأنهم يرجون رحمته دومًا. وإنما أراد الكلام بصوت وحرف.

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ [فَاطِر: ١٠]. ومن المعروف أن الكلم الطيب هو ذكر الله باللسان. ولو استحضر العبد معنى الحمد لله وسبحان الله لما عُدّ هذا ذكرًا وكلامًا طيبًا؛ لأن هذا المعنى ثابت في القلب ولا يتغير، ولو كان مجرد ثبوته في القلب يقتضي اعتباره كلامًا طيبًا لاقتضى أن يثاب كل مسلم في آن من الزمان بتلك المعاني، مع أنها هي نفسها ثابتة ولم تتغير أو تتجدد، وهذا باطل لم يقل به أحد من السلف.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَا أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ ﴿١٦﴾﴾ [النُّور: ١٦]. فالآية صريحة في دلالتها على أن الكلام هو المسموع، وأنه هو المقول نفسه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴿٣٨﴾﴾ [النّبَإِ: ٣٨]. ولو كان الكلام معنى بالنفس لبطلت الآية؛ لأن الإذن

مخصوص بالكلام المسموع والمقول لا مجرد معاني الهيبة والرهبة ورجاء المغفرة والرحمة، فإن ذلك كله واقع حاصل بين الخلق كلهم.

أما في اللغة، فقد قال سيبويه: «واعلم أن «قلت» إنما وقعت في كلام العرب على أن يُحْكى بها، وإنما تَحْكِي بعد القول ما كان كلامًا لا قولًا، نحو قلتُ: زيدٌ منطلقٌ. لأنه يَحسن أن تقول: زيدٌ منطلقٌ، ولا تدخل «قلت». وما لم يكن هكذا أسقط القول عنه»[١]. فتأمل كيف عبّر عن القول بما يحكي به، والمحكي هو الكلام نفسه.

وذكر إمام النحو ابن جني كلام ابن سيبويه في تحقيق الفرق بين القول والكلام، وبسط القول فيه، ثم قال: «فقد ثبت بما شرحناه وأوضحناه أن الكلام إنما هو في لغة العرب عبارة عن الألفاظ القائمة برؤوسها المستغنية عن غيرها وهي التي يسميها أهل هذه الصناعة الجمل على اختلاف تركيبها. وثبت أن القول عندها أوسع من الكلام تصرفًا، وأنه قد يقع على الجزء الواحد وعلى الجملة وعلى ما هو اعتقاد ورأي لا لفظ وجرس. وقد علمت بذلك تعسّف المتكلمين في هذا الموضع وضيق القول فيه عليهم حتى لم يكادوا يفصلون بينهما. والعجب ذهابهم عن نص سيبويه فيه، وفصله بين الكلام والقول»[٢].

وذكره كذلك ابن سيده المرسي، فقال في «المحكم»: «ومن أدل الدليل على الفرق بين الكلام والقول: إجماع الناس على أن يقولوا: القرآن كلام الله، ولم يقولوا: القرآن قول الله. وذلك أن هذا موضع ضيق متحجر لا يمكن تحريفه، ولا يسوغ تبديل شيء من حروفه، فعبر لذلك عنه بالكلام إلا أصواتًا تامة مفيدة»[٣].

وقال أيضًا: «مما يدل على أن الكلام هو الجمل المتركبة في الحقيقة قول كثير:

لو يسمعون كما سمعت كلامها ... خروا لعبلة ركعًا وسجودًا

ومما يشهد لذلك أيضًا أن أئمة النحو يتفقون على إطلاق الكلام على الاسم والفعل والحرف. وقد استفتح سيبويه كتابه بقوله: «هذا باب علم الكَلِمُ من العربية. فالكَلِم: اسمٌ، وفِعْلٌ، وحَرْفٌ جاء لمعنًى ليس باسم ولا فعل». فقد اعتبر الحرف

(١) الكتاب ١/ ١٢٢.
(٢) الخصائص١/ ٣٣.
(٣) المحكم والمحيط الأعظم ٧/ ٤٩.

كلامًا، ولو أن الكلام حقيقته هو المعنى القائم بالنفس لبطل ذلك؛ لأن الحرف لا معنى له. وكذلك اعتبر أبو العباس المبرد الحرف أنه أقل ما يكون عليه الكلم[1].

ومما يشهد له أيضًا أن أئمة اللغة اتفقوا على أن معنى الكلمة اللفظة، وذكر ذلك غير واحد من أئمة العربية. وأقل اللفظ الحرف، واللفظ هو ما يتلفظ به الإنسان، وليس مجرد ما يقوم بقلبه من معاني، ومنه قوله: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾﴾ [قٓ: ١٨].

ولذلك أكثرت العرب من استعمال القول لمراد الحيوانات، ولم يذكروا الكلام، فيحسن من الشاعر أن يقول: «قالت الناقة»، و«قال الليل»، ولا يحسن منه قول: «تكلمت الناقة»، و«تكلم الليل».

وكذلك فإن العرب وصفوا الكلام بالفصيح، ووصفوا المعنى بالبليغ. وذلك لتفريقهم بين الكلام والمعنى، فيقولون: «كلام فصيح»، و«قول بليغ»؛ لأن الفصاحة مبناها على انتقاء الألفاظ، والبلاغة على قوة المعنى.

وكذلك فقد فرّق العرب بين قولهم: «سمعتُ القول»، وقولهم: «سمعتُ الكلام». فإن الأول هو اتباع القول وطاعة القائل، بينما الثاني؛ يعني: تحقق نفس السماع. لذلك اشتهر عنهم أنه يُسمّون الاعتقادات والآراء أقوالًا؛ لأنها تحمل معاني في نفس القائل بها. فصحّ أن تكون أقوالًا بهذا المعنى. فإذا قال رجل شيئًا من رأيه، جاز أن تذكر رأيه بالمعنى ولا يلزم تكرار كلماته.

ولذلك أجمعت العرب على أن القرآن الكريم هو كلام الله، لا قول الله. قال أبو الحسن بن المرسي: «ومن أدل الدليل على الفرق بين الكلام والقول: إجماع الناس على أن يقولوا: القرآن كلام الله، ولم يقولوا: القرآن قول الله»[2].

وكل ذلك يدلّ على أن الكلام في الحقيقة هو الألفاظ والحروف، وأن التجوّز والتوسع هو في استعمالها نيابة عن القول. وما زعمه الأشعري فاسد باطل لا يستند إلى أي دلالة في الشرع أو اللغة، إلا الأصل الفلسفي اليوناني الذي يمنع صدور الحادث من القديم.

والقول النفسي الذي يراد به المعاني إنما يتعلق بالحادث. فالمعنى الذي يقع

---

(١) المقتضب ٤/ ٢٤٧.

(٢) المحكم والمحيط الأعظم ٧/ ٤٩.

عندي في لقائي بفلان من الناس إنما ينتهي بزوال تعلقه به. ولا يمكن أن نتصور انقضاء الحادث وبقاء ذلك المعنى في نفسه، فالمعنى يرتفع بارتفاع متعلقه، ولا يبقى من الكلام إلا اللفظ. وهذا ما نقوله في المعلقات المشهورة مثلًا، فإن ما وقر في قلوب أصحابها من المعاني انقرضت بوفاتهم، والألفاظ بقيت من بعدهم إلى يومنا هذا. فاللفظ المكتوب أو المنقول هو الذي يبقى من بعد الحادث، ولا يزول مع زوال تلك المعاني في نفوس قائليها.

ثم إننا نجد في كتاب الله منه ما هو في صيغة الماضي؛ كقوله: ﴿وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾ [هُود: ٤٤]، ومنه ما هو في صيغة الحاضر؛ كقوله: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴿١٦﴾ فَمَهِّلِ ٱلْكَٰفِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًۢا ﴿١٧﴾﴾ [الطّارق: ١٥ ـ ١٧]، ومنه ما هو في صيغة المستقبل: كقوله: ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴿٣﴾﴾ [المَسَد: ٣]. وكل ذلك يدلّ على تعلق الكلام بالزمان، فما كان سابقًا لزمان نزول القرآن ورد في صيغة الماضي، وما كان في نفس زمانه نزل بصيغة الحاضر. وما كان سيحدث في المستقبل ورد بصيغة المستقبل.

بل إن فيه ما جمع صيغة الماضي والمستقبل، وذلك كقوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ﴿٢﴾ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِى بِضْعِ سِنِينَ﴾ [الـروم: ٢ ـ ٤]. فذكره للحرب الأولى بصيغة الماضي وذكره للحرب الثانية بصيغة المستقبل يدلّ على أن الحرب الأولى كانت قبل كلامه، والحرب الثانية بعد كلامه.

وكذلك قال: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴿١١٥﴾﴾ [طه: ١١٥]، فصرح أن العهد وقع قبل النسيان. وقال: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [الأنبياء: ٥١]، وقال: ﴿وَنُوحًا إِذْ نَادَىٰ مِن قَبْلُ﴾ [الأنبياء: ٧٦]. فكيف يستقيم ذكره لتلك الآيات في الأزل، وهو يصرّح أن ما جرى فيها كان من قبل؟ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ لِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱسْكُنُوا۟ ٱلْأَرْضَ﴾ [الإسراء: ١٠٤]، والآية صريحة أن القول كان من بعد موسى. وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: ٣٠]. وجواب الملائكة إنما كان بعد قول الله ذاك، ثم قال الله أنه يعلم ما لا يعلمون. وهذا الترتيب في ذكر الأحداث يؤكد تراخي الزمان بين الأقوال، وأنها تمت كلها في أزمان متغايرة.

وقال الباقلاني أن كون كلامه مسموعًا معناه أنه بواسطة القارئ له. وهذا خارج

محلّ النزاع، فإن نزاعنا هو في الكلام الذي كلم الله به موسى عليه السلام، والكلام الذي كلّم به الملائكة. هل هو مسموع أم لا؟ وهل سمعه موسى بأذنه أم لا؟

وقد حاول الجويني تفسير كون كلام الله مسموعًا، فقال أن السماع لفظة محتملة لا يتحد معناها ولا ينفرد مقتضاها، فقد يراد بها الإدراك، وقد يراد بها الفهم والإحاطة، وقد يراد بها الطاعة والانقياد، وقد يراد بها الإجابة[1].

قلت: هذه الطريقة مشهورة عند الأشاعرة، وحاصلها: أنهم إذا اضطربوا في لفظة أتوا بكل قريب وبعيد وغث وسمين من المعاني المحتملة لها حقًّا كان أو باطلًا، ليوهموا القارئ بحصول الاشتباه والاشتراك لتعدد معاني اللفظة، وأن هذا يقتضي الاشتراك، وأن تعدد الاحتمالات يبطل الترجيح. وبهذا يتم مطلوبهم في صرف اللفظ عن ظاهر معناه الذي يصادم مذهبهم. وفعل ذلك الجويني وابن فورك والرازي كثيرًا في كتبهم الكلامية كما نبهنا عليه في غير هذا الكتاب.

ولفظ السماع موضوع حقيقة ولغة لإدراك المسموع، وهذا هو المعنى الأكثر وقوعًا في كلام العرب. وكذلك يأتي تجوّزًا بمعنى الطاعة والاستجابة. وإنما قلنا على سبيل التجوّز والتوّسع؛ لأن إتيان السماع بمعنى الطاعة أو الاستجابة هو من باب النيابة، ويعود في أصله لمعنى السماع الحقيقي، وذلك لأن الطاعة لا تحصل في الغالب المعتاد إلا بعد سماع الأمر سماعًا حقيقيًّا، والإجابة للطلب لا تحصل إلا بعد سماع الدعاء سماعًا حقيقيًّا. فالمأمور إن قال: «سمعت» بمعنى: أطعت، فكأنه يقول أنه سمع الكلام حق سمعه المتمثل في طاعة الأمر المسموع.

والمطلوب منه إن قال: «سمعت الدعاء» بمعنى: يجيبه، كأنه يقول أنه سمع الدعاء وسيجيبه طالما سمعه؛ أي: أن مجرد سماعه له كاف في حصول الإجابة، إلا أن أصل المعنيين يكمن في السماع الحقيقي. ولذلك يجوز نيابة ذلك المعنى عن المعنى الحقيقي الوضعي، وهذا يقع في اللغة كثيرًا.

أما في الآية، فالسماع بمعنى: الإجابة لا يقع، ولو احتمل فيها لما احتمل في قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [البَقَرَة: ٧٥]. فالسماع في هذه الآية

(١) الإرشاد، ص١٣٣.

لا يمكن تأويله بالإجابة؛ لأن الإجابة لم تحصل أصلًا، حيث أن التحريف وقع بعده.

أما السماع بمعنى الفهم والإحاطة، فهذا لم يقع عند العرب. ولا أدري من أين أتى به، وكيف يستسيغ نسبة أمر في لغة العرب دون شيوعه عنهم. فإن ثبت ذلك، فمن المعلوم أن المعنى الحقيقي هو المعوّل عليه والواجب تقديمه ما لم ترد قرائن تصرف المعنى الحقيقي عن المجازي. وتلك القرائن ينبغي أن تكون لغوية من وضع اللغة لا من نظر واستدلال العقل؛ لأن الأصل في القرينة الضبط، ولا ضابط في النظر والاستدلال.

وقول الله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النِّسَاء: ١٦٤] إنما هو تأكيد لحصول الكلام الحقيقي الذي نعرفه وندركه. ولعلّ الله أكد على معنى التكليم لسابق علمه بوجود من سيرتاب في ذلك المعنى. وكذلك لفظ السماع الوارد في القرآن لم يأت إلا على المعنى الحقيقي المتمثل في إدراك المسموع. وقول الله تعالى: ﴿فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: ٦] لا قرينة فيه تدل على الصرف، ولا يكون بمعنى الإجابة ولا معنى الطاعة. لذلك قال بعدها: ﴿ثُمَّ أَبۡلِغۡهُ مَأۡمَنَهُۥۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَعۡلَمُونَ ٦﴾ [التّوبَة: ٦].

لكن الجويني عاد في رسالته النظامية ـ وهي آخر مصنفاته ـ فكان أكثر وضوحًا مع نفسه وأقل تناقضًا وتخبطًا، فقال أن المسموع هو صوت القارئ، والمفهوم عند قراءته هو كلام الله[1]. وهذا قول ارتضاه الجويني لنفسه ولم يبلغه عن الأشعري ولا هو قاله. وإنما هي محاولة من الجويني لدفع الإحراج عن إمامه ورفعِ التناقض في كلامه، لا سيما أن الرسالة كانت موجهة للوزير نظام الملك الذي كان دائمًا يتعاطف مع أئمة الأشاعرة. وضرب مثالًا على تسمية المفهوم عند مسموع مسموعًا، فقال أنه بمثابة ما لو بلّغ مبلغ رسالة ملك فيحسن ممن بلغته الرسالة أن يقول: «سمعت الملك ورسالته». وكلام الملك حديث نفسه وأصواته. ومن بلغ الرسالة لم ينقل صوت مرسله ولا حديث نفسه. كان هذا حاصل مثاله.

وهذه الطريقة في التمثيل يكثر منها الجويني والغزالي والرازي في كتبهم الكلامية،

---

(١) النظامية، ص٢٨.

وكل الذي ذكروه أو جلّه الغالب باطل فاسد ليس له دلالة من اللغة في شيء، وإنما هو شيء يخترعونه بأنفسهم ويذكرونه للإيهام على صحة آرائهم ونصب الدلالات عليها؛ أي: أنهم يخترعون تلك الدلالات والشواهد اختراعًا، ولكنهم لا يضبطون مقتضى الدلالات في اللغة، ويتوهمون أن مجرد قول فلان لذلك دليل على صحته في اللغة. فتراهم يقولون: «ويصح قولنا كذا وكذا»، فيظن أن ذلك القول الذي حكم بصحته دليل يؤيد ما جاء به وادّعاه.

والحجة في اللغات لا تكون إلا بقول أهل اللغة الأقحاح، ونحن نحتكم إلى أقوال الفصحاء من العرب، فما سمعناه منهم بلسانهم عرفنا فصاحته، لا أن ينقل لنا عربي فضلًا عن عجمي من الأعاجم قولًا يخترعه من عنده ثم يقول: «ويصح قولنا كذا وكذا»، ثم يعتمده دليلًا على ما جاء به.

وقول الجويني: «يحسن ممن بلغته الرسالة أن يقول سمعت الملك ورسالته» فاسد، ولا يملك الجويني الحق في الحكم على ذلك القول إن صح وقوعه من العرب، والحكم فيه مرجعه للعرب الخلص أنفسهم للحكم بفصاحة ذلك القول أو عدم فصاحته. أما صحة نقل ذلك القول عن العرب، فالحكم فيه يكون لأئمة العربية العارفين بأقوال العرب ولغاتهم. والجويني ليس من الصنفين، فلا هو من العرب الأقحاح الخلص، ولا هو من أئمة اللغة الذين يُرجع إليهم في تلك الأحكام.

وهذا الذي قاله الجويني على غاية من الضعف، ولو ذكره عربي لما كان فصيحًا. بل درجت العرب على القول في ذلك: «قرأت كلام الملك»، أو «بلغني كلام الملك». وهي محاولة يائسة من الجويني لتفسير السماع بغير إيراد الكلام للأذن.

ثم إن هناك أمرًا مهمًّا غفل عنه أولئك المتكلمة. وهو أن العبرة لا تكون فيما صحّ من كلام العرب، وإنما فيما فصح من لسانهم؛ لأن المتفق عليه أن القرآن نزل على أفصح ما يكون، وخاطب العرب بأفصح اللغات. وكذلك رسول الله ﷺ كان أفصح العرب، وما كان صحيحًا عند العرب لا يوجب أن يكون فصيحًا. بل إن كثيرًا مما يصحّ عند بعض العرب يعتبره العرب الآخرون بعيدًا عن الفصاحة فقيرًا في البيان. ولو كل ما صحّ عند العرب جاز الحكم بفصاحته لما بقيت ميزة للفصيح من اللسان والبليغ من القول.

وقد استشكل عليهم أمر في مسألة تكليم الله لموسى عليه السلام. فإن التكليم كان بغير

واسطة، فهل كلّم الله موسى بصوت وحرف أم لا؟ فإن قالوا: نعم، أثبتم الحرف والصوت لله. وإن قالوا: لا، فكيف يسمع موسى كلامًا بغير صوت وحرف؟ واضطرب الأشاعرة في ذلك، وحاول الغزالي الإجابة عنه في كتابه «الاقتصاد»، فجاء جوابه غثًّا سقيمًا، ومملًا طويلًا كعادته. وها نحن ننقل جوابه بتمامه.

قال الغزالي: «سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ليس بحرف ولا صوت، فقولكم: كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف، وإنه ماذا يطلب به وبماذا يمكن جوابه. فلتفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال. فنقول: السمع نوع إدراك، فقول القائل كيف سمع كقول القائل كيف أدركت بحاسة الذوق حلاوة السكر، وهذا السؤال لا سبيل إلى شفائه إلا بوجهين **أحدهما**: أن نسلم سكرًا إلى هذا السائل حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته، فنقول: أدركت أنا كما أدركته أنت الآن وهذا هو الجواب الشافي والتعريف التام.

والثاني: أن يتعذر ذلك إما لفقد السكر أو لعدم الذوق في السائل للسكر، فنقول: أدركت طعمه كما أدركت أنت حلاوة العسل فيكون هذا جوابًا صوابًا من وجه وخطأ من وجه. أما وجه كونه صوابًا فإنه تعريف بشيء يشبه المسؤول عنه من وجه، وإن كان لا يشبهه من كل الوجوه وهو أصل الحلاوة، فإن طعم العسل يخالف طعم السكر وإن قاربه من بعض الوجوه وهو أصل الحلاوة، وهذا غاية الممكن. فإن لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شيء أصلًا تعذر جوابه وتفهيم ما سأل عنه وكان كالعنين يسأل عن لذه الجماع وقط ما أدركه فيمتنع تفهيمه، إلا أن نشبهه له الحالة التي يدركها المجامع بلذة الأكل فيكون خطأ من وجه إذ لذة الجماع والحالة التي يدركها المجامع لا تساوي الحالة التي يدركها الآكل إلا من حيث أن عموم اللذة قد شملها فإن لم يكن قد التذ بشيء قط تعذر أصل الجواب.

وكذلك من قال: كيف سمع كلام الله تعالى فلا يمكن شفاؤه في السؤال إلا بأن نسمعه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر، فإن ذلك من خصائص الكليم ﵇، فنحن لا نقدر على إسماعه أو تشبيه ذلك بشيء من مسموعاته وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى، فإن كل مسموعاته التي ألفها أصوات والأصوات لا تشبه ما ليس بأصوات فيتعذر تفهيمه؛ بل الأصم لو سأل وقال: كيف تسمعون أنتم الأصوات وهو ما سمع قط صوتًا لم نقدر على جوابه، فإنا إن قلنا: كما تدرك أنت المبصرات فهو

إدراك في الاذن كإدراك البصر في العين كان هذا خطأ، فإن إدراك الأصوات لا يشبه إبصار الألوان، فدل أن هذا السؤال محال».

وإنما نقلنا كلام الغزالي بتمامه لنبيّن للقارئ أسلوب هؤلاء في عرض آرائهم والدفاع عنها، فتجده يكثر الكلام ويشغب في ما لا طائل فيه ويهرب من محل النزاع، ويلبس على القارئ في المسائل حتى يوهم بصحة مذهبه.

وهذا الذي قاله عن السكر والعسل لا طائل منه، ولا يعدو عن كونه تشغيبًا في المسألة. فإننا لا نسأل عن طعم الحلاوة بعد إيماننا بوجود طعم الحلاوة في السكر. فإن التذوق لا يحصل عند الإنسان إلا عند وجود الطعم للشيء الذي تذوقه. والسماع لا يحصل عند الإنسان إلا بصوت؛ لأن آلة السماع عند الإنسان الأذن، ومهمة الأذن تنحصر في استقبال موجات الصوت التي تذهب إلى الدماغ ويترجمها إلى حقيقة ما سمعه. وسؤالنا عن كيفية سماع موسى لكلام الله لا نقصد منه الاستفسار لما نسلم بوقوعه؛ بل هو الاستنكار لما تزعم أنت وقوعه. ونقول لك أن الحواس الخمسة تشترك بين بني آدم ولا تختلف، وحاسة السماع عند موسى عليه السلام كحاسة السماع عند أحدنا. وإنما قلنا ذلك لأنه لو كانت غيرها لنبّه الله عليها في القرآن حتى لا نتوهم بقدرتنا الطبيعية على سماع كلامه. وقولكم أن موسى عليه السلام سمع كلام الله يلزم القول بالصوت؛ لأن السماع لا يكون إلا بالاذن، والأذن تستقبل الصوت. فإذا لم يكن الكلام بصوت، فكيف سمعه موسى؟

هذا هو حاصل مسألتنا ومورد استشكالنا عليكم، والتشغيب بالثرثرة لا يجدي النفع؛ لأنكم ما لم تبينوا كيفية سماع الإنسان لشيء دون أن يكون صوتًا فلا نلتفت لقولكم، ونلحقه بقول السفسطائيين؛ كسائر أقوالكم الأخرى التي ناقضتم فيها الحس والضرورة.

ثم حاول الغزالي تقريب المسألة للإقناع، فقرنها بمسألة الرؤية لله، فزاد الإشكال غموضًا بدلًا من إزالته، حيث قال: «بل ينبغي أن يعتقد أن كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلها شيء، كما أن ذاته ذات قديمة ليس كمثلها شيء، وكما ترى ذاته رؤية تخالف رؤية الأجسام والأعراض ولا تشبهها، فيسمع كلامه سماعًا يخالف الحروف والأصوات ولا يشبهها».

وقال كذلك في «الأربعين» أن موسى سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف، كما

يرى الأبرار ذاتُ الله من غير جوهر ولا شكل ولا لون ولا عرض[١].

وهذه المقابلة غير صحيحة من الغزالي، فإنه أورد الأجسام والأعراض في مقابل الأصوات. والأجسام ليست هي كل ما قد يراه الإنسان، فقد يرى الإنسان النار والنور وغيرها ممن لا نسلّم أنها أجسام، أما المسموع، فلا يمكن إلا أن يكون صوتًا. وآلة البصر إنما هي العين، وآلة السمع الأذن. والأولى تستقبل موجات الضوء، والثانية تستقبل موجات الصوت. فكل ما تراه العين إنما يكون بالضوء، وكل ما تسمعه الأذن إنما يكون بالصوت.

أما كون ذاته ليس كمثلها شيء، فيعني أنه لا يكون مثل باقي المرئيات. ولو قال أن كلامه ليس كباقي المسموعات لكان الكلام حسنًا. إلا أن عدم المثلية إنما هي لذات المسموع وذات المرئي، لا لنفس فعل الرؤية وفعل السماع. فالرؤية حاصلة لنا لن تختلف برؤية الله أو رؤية غيره؛ لأن الرؤية تبع العين، والسمع تبع الأذن، وأذن موسى باقية على حالها لم تتغير ولم يرد إلينا أنها تغيرت لتتمكن من سماع صوت الرب. فسماعه لصوت الله هو كسماعه لصوت غيره، فيمكن القول أن المسموع غير المسموع، إلا أن السماع هو نفسه لم يتغير ولم يتبدل. وليس لنا أن نثبت المسموع دون ثبوت نفس السماع، فكيف تحقق نفس السماع إذا كان المسموع بغير صوت؟ فبعد أن تجيبوا عن ذلك السؤال، لكم أن تقولوا أن ذلك المسموع ليس كمثل المسموعات.

وأجاب أبو إسحاق الشيرازي ـ وهو أحد أئمة الأشاعرة المتقدمين ـ عن مسألة أن الكلام بغير صوت وحرف غير مسموع بقوله: «سماعنا لكلامه كعلمنا به، فكما أننا لا نعلم موجودًا إلا جسمًا أو جوهرًا أو عرضًا ثم إن الله معلوم لنا بخلاف ذلك، فكذلك أيضًا سماعنا خلاف سماعنا لكلام المخلوقين، فنقيس سماعنا لكلامه على العلم به مع القدرية. وأما المشبهة فنقيس معهم سماعنا لكلامه على رؤيتنا له؛ لأنهم يوافقونا في الرؤية بخلاف القدرية. فيقال لهم: كما أن الله ﷻ يرى لنا غدًا وليس يرى جسم لا محدود خلاف جميع المرئيات التي نشاهدها اليوم، فخلق الرب بصرًا نبصر به، كذلك خلق لنا سمعًا نسمعه به كلامه على ما هو عليه بخلاف المسموعات

(١) الأربعين في أصول الدين، ص٣٢.

التي ندركها اليوم»[١].

ثم ذكر دليلًا في ذلك فقال: «أن النبي ﷺ كان ينزل عليه جبريل عليه السلام والصحابة لا يبصرونه ولا يسمعون منه، وبصره وبصرهم في الصورة سواء. وكذلك ملك الموت أيضًا، فإن الميت يشاهده عند قبضه لروحه وأهله حضور لا يشاهدونه. وكذلك الجن يرونا ولا نراهم، فدلّ على أن العلة في ذلك أن الله يخلق للبصير بصرًا يدرك به ما لم يدركه غيره، فكذلك يخلق له سمعًا يسمع به كلامه»[٢].

قلت: المثبتون للصفات عندما أثبتوا الرؤية أثبتوها بالعين، واتفق السلف على أن الرؤية تكون بالعين، ووافقهم الأشعري على ذلك. وعندما نقيس الكلام على الرؤية نقول أن سماع الكلام يكون بالأذن، فالنزاع ليس في كون هذا المسموع شبيهًا بباقي المسموعات ولا أن ذلك المرئي شبيه بسائر المرئيات، وإنما لكون المرئي مرئيًّا بالعين، والكلام مسموعًا بالأُذن. فمتى أقررنا بحصول السماع في الأذن، تعيّن علينا التنزيه ونفي التشبيه بأن نقول أن ذلك الكلام المسموع ليس كسائر المسموعات.

وكذلك الذي ذكره عن نزول الوحي على النبي ﷺ فلا يبصرونه ولا يسمعونه، فنحن نسلّم بذلك، ونسلّم أن إدراك العين للمبصرات والأذن للمسموعات يكون بإذن الله، وبحسب ما أودعه الله في العين والأذن من خصائص وقدرات، فإن من الحيوانات ما تقدر على سمع ما لا نقدر على سماعه من الأصوات، وهذا معروف ثابت في العلم. فليس النزاع في كون الصحابة تمكنوا أم لم يتمكنوا من سماع الوحي ورؤيته؛ بل في كيفية حصول السماع والرؤية من النبي نفسه، فإنه سمع جبريل بأذنه ورآه بأم عينه.

فالقصد من الكلام أنه متى ثبت السماع فيكون بالصوت، وعن طريق الأذن، ونزاعنا هو في كون الكلام مسموعًا بغير صوت. لذلك فإن الذي ذكره الشيرازي لا قيمة له، ولا يفيد المسألة في شيء؛ لأنه خارج عن موطن النزاع.

ومما استشكل عليهم كذلك أن يقال لهم: من المعلوم أن القرآن سور وآيات ولها مقاطع. فإذا كان كلامًا واحدًا فكيف ينقسم إلى آيات وسور؟ وإذا كان قديمًا، فكيف يكون لها فواتح وخواتم؟

---

(١) الإشارة إلى مذهب أهل الحق، ص١٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٦.

وحاول الغزالي الإجابة عنه فقال: «أتنكرون أن لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء أم لا؟ فإن اعترفتم به، فكل ما أورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم؛ كقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، أرادوا به المقروء وكل ما وصفوه به مما لا يحتمله القديم؛ ككونه سورًا وآيات ولها مقاطع ومفاتح، أرادوا به العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي قراءة، وإذا صار الاسم مشتركًا امتنع التناقض. فالاجماع منعقد على أن لا قديم إلا الله تعالى، والله تعالى يقول: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾﴾ [يس: ٣٩]. ولكن نقول: اسم القديم مشترك بين معنيين، فإذا ثبت من وجه لم يستحل نفيه من وجه آخر، فكذا يسمى القرآن».

ثم قال: «وهو جوابٌ عن كل ما يوردونه من الإطلاقات المتناقضة فإن أنكروا كونه مشتركًا، فنقول: أما إطلاقه لإرادة المقروء دلّ عليه كلام السلف ﷺ إن القرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق، مع علمهم بأنهم وأصواتهم وقراءاتهم وأفعالهم مخلوقة. وأما إطلاقه لإرادة القراءة، فقد قال الشاعر:

ضحّوا بأشمط عنوان السجود به   يقطّع الليل تسبيحًا وقرآنا

يعني: القراءة، وقد قال رسول الله ﷺ: «**ما أذن الله لشيء كأذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن**» والترنم يكون بالقراءة. وقال كافة السلف: القرآن كلام الله غير مخلوق. وقالوا: القرآن معجزة، وهي فعل الله تعالى إذ علموا أن القديم لا يكون معجزًا فبان أنه اسم مشترك. ومن لم يفهم اشتراك اللفظ، ظن تناقضًا في هذه الاطلاقات».

قلت: هذا الذي ذكره الغزالي يحمل تلبيسًا على القارئ من وجهين:

الأول: أن قوله: باشتراك لفظ القرآن بين القراءة والمقروء باطل. بل هو المقروء، ولا أحد قال أنه يطلق حقيقة على نفس فعل القراءة. ثم إن اللفظ إذا استعمله الشرع وأراد به معنى خاصًا به، فيجب حمله على المعنى الشرعي، ويصبح هو المعنى الحقيقي من إطلاق اللفظ، وتبطل كافة معاني اللفظ اللغوية، وإلا فإن لفظ الصلاة من الصلة، والصوم الإمساك عن الشيء، والحج القصد. فالعبرة بمعاني الشرع لا بمعاني اللغة. والشرع عندما ذكر لفظ القرآن إنما أراد المقروء ولم يرد القراءة.

الثاني: أن قول الغزالي: فيه تلبيس على القارئ بدعوى أن السلف عندما أطلقوا

تلك الأوصاف أرادوا القراءة لا المقروء. والسلف ما أرادوا ذلك ولا قصدوا فعل القراءة بشيء ولا أحد ذكره بشيء. وإنما كان قصدهم المقروء.

والقراءة هي فعل القارئ نفسه، وخلق هذا الفعل معلوم لا كلام فيه ولا نزاع. وإنما النزاع في نفس الكلام المقروء الذي يقرأه القارئ، لا في فعل القارئ. وكل ما ذكره الأئمة كأحمد بن حنبل وغيره إنما هو المقروء لا القرآن. وعندما أجمعت الأمة أن القرآن سور وآيات ومقاطع، إنما عنت به المقروء من المصحف، لا نفس فعل القراءة.

ثم يذكر الغزالي قوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: ٦]. فقال فيه: «إن كان الصوت المسموع للمشرك عند الإجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته فأي فضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كليمًا لله على المشركين وهم يسمعون؟».

ثم قال: «ولا يتصوّر عن هذا جواب إلا أن نقول: مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى، ومسموع المشرك أصوات دالة على تلك الصفة. وتبين به على القطع الاشتراك إما في اسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم المدلولات، فإن الكلام هو كلام النفس تحقيقًا، ولكن الألفاظ لدلالتها عليه أيضًا تسمى كلامًا كما تسمى علمًا؛ إذ يقال: سمعت علم فلان وإنما نسمع كلامه الدال على علمه. وإما في اسم المسموع فإن المفهوم المعلوم بسماع غيره قد يسمى مسموعًا، كما يقال: «سمعت كلام الأمير على لسان رسوله»، ومعلوم أن كلام الأمير لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الأمير. فهذا ما أردنا أن نذكره في إيضاح مذهب أهل السُّنَّة في كلام النفس المعدود من الغوامض، وبقية أحكام الكلام نذكرها عند التعرض لأحكام الصفات».

قلت: تلك الشبهة نقلها الغزالي عن شيخه الجويني، حيث ذكرها في «الإرشاد»، وقال هناك: «لو كان السامع لقراءة القارئ مدركًا لنفس كلام الله تعالى، لما كان موسى صلوات الله عليه مخصصًا بالتكليم. وإدراك كلام الله من غير تبليغ مبلغ وإنهاء مرسل»[1].

---

(١) الإرشاد، ص١٣٤.

والحق أن فضل موسى ﷺ على غيره أنه سمع كلام الله بصوت الله، بينما غيره يسمع كلام الله بصوت نفسه أو صوت غيره من البشر. فهذا هو الجواب عن السؤال، وهو سهل ميسور كما رأيت أيها القارئ الناظر لولا أن أغلق الله عنهم سبل الحق والحكمة.

وإذا أرسل الأمير رسولًا عنه يبلغ الناس بأمر، فمن سمع البلاغ من الأمير مباشرة بلا واسطة وبصوت الأمير نفسه، ليس كمن سمعه من الرسول، علمًا أن الكلام واحد، والرسول ما هو إلا ناقل لنفس كلام الأمير.

أما قوله: «مسموع موسى ﷺ صفة قديمة قائمة بالله تعالى، ومسموع المشرك أصوات دالة على تلك الصفة»، ففاسد، فإن الذي سمعه موسى هو صوت كلمات وحروف لا صفة؛ لأن صفة الكلام غير مسموعة بل هي صفة ذاتيه في الله. وإنما المسموع هو كلمات الله.

أما قوله بالاشتراك في الكلام فباطل، فتسمية الدلالات باسم المدلولات ليس بابه الاشتراك قط؛ بل هو من باب التجوّز والنيابة في المعاني. أما قوله أن الكلام هو كلام النفس تحقيقًا، فهذا هو قول الأشعري، وقد رددناه عليه وبيّنا فساده في موضعه. أما تسمية المفهوم المعلوم بسماع غيره مسموعًا، فهذا باطل لا يلتفت إليه، إذ لم يرد عن فصحاء العرب، ولا دلالة عليه في اللغة.

أما قولنا: «سمعت كلام الأمير»، فهذا حق، فنحن إنما سمعنا كلام الأمير بصوت رسوله لا بصوته. وسماع صوت المتكلم نفسه ليس شرطًا في صحة السماع حتى ننفي سماع الكلام بنفيه. وكلام الأمير عبارة عن الحروف والألفاظ، ولا يلزم منه صوته نفسه. وإنما الكلام بعمومه لا يمكن سماعه إلا أن يكون بصوت، سواء كان صوت المتكلم أو الناقل عنه. فمن أثبت الحرف فلأن الكلام لا يكون إلا بحرف، ومن أثبت السماع فلأن المسموع لا يكون إلا بصوت.

وقال الشيرازي في مسألة الحرف والصوت: «وأما نحن، فلا نوافقهم بأن كلام الله أحرف وأصوات؛ لأن الأحرف والأصوات نعتنا وصفتنا ومنسوبة إلينا، نقرأ بها كلام الله تعالى ونفهمه بها، والكاف والنون وجميع الحروف القراءة، والمقروء والمفهوم بها كلام الله تعالى أفهمنا بها كلام الله القديم الأزلي، كما أفهم موسى بالعبرانية وعيسى بالسريانية وداود باليونانية. ولا يقال إن كلام الله ﷻ لغات

مختلفة؛ لأن اللغات صفات المخلوقين؛ بل المفهوم من هذه اللغات كلام الله القديم الأزلي، كما أن العرب يسمونه الله وغيرهم من العجم والترك خداي»[١].

قلت: نستفيد من كلام الشيرازي **أمرين**:

الأول: أن كلام الله وصل إلينا بغير أحرف، وإنما نحن نفهمه بالأحرف. فهو يزعم أن الأحرف صفتنا ونقرأ كلام الله ونفهمه بها. فكيف وصل إلينا كلام الله وعلى أية هيئة كان عندما سمعه الرسول ﷺ؟ فإن لم يكن على هيئة الحرف، دلّ على أن القرآن الذي نتلوه في المصاحف هو كلام النبي ﷺ من خلال فهمه لكلام الله الموحى إليه. وإن كان الكلام الواصل إلى النبي على هيئة الحرف، فيكون هو عين كلام الله، ونحن إنما نردد كلام الله الذي سمعناه من النبي ﷺ كما سمعه هو من جبريل عليه السلام.

الثاني: إذا كان كلام الله واحدًا، وهو المفهوم من الحروف، فهذا يعني أن المذكور في التوراة والإنجيل والقرآن واحد، فإنه إن كان أفهم موسى غير الذي أفهم عيسى ومحمدًا فيكون كلام الله متعددًا.

والشيرازي لم يرد ذلك الإشكال؛ بل إن المثال الذي ذكره عن الله واسمه في اللغات يؤيد ما قلناه، وهو أنه يرى أن القراءات في التوراة والإنجيل والقرآن مختلفات ولكن المقروء في تلك الكتب واحدًا. وهذا كفر وردة لمن يقول به أو يعتقد به.

وأمر آخر، أن الأشاعرة يلتزمون القول أن القديم يستحيل عدمه، وبنوا دليلهم على حدوث الأجسام على ذلك المبدأ. فلو كان كلام الله قديمًا لزم أن يكون أبديًا، فيكون قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: ٣٠] لم يزل باقيًا إلى الآن وإلى قيام الساعة وبعدها، بالرغم من حصول ذلك ووقوعه منذ زمن بعيد. ويكون قوله: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ [البَقَرَة: ٣٥]، لم يزل باقيًا حتى الآن وإلى قيام الساعة وما بعدها، بالرغم من طرده منها منذ وقت بعيد، وموت آدم وزوجه. وقوله: ﴿يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِى﴾ [هُود: ٤٤] لم يزل باقيًا حتى الآن وإلى قيام الساعة وما بعدها، بالرغم من زوال قوم نوح. وقوله لبني إسرائيل: ﴿وَٱدْخُلُوا۟

(١) الإشارة إلى مذهب أهل الحق، ص١٣٤.

ﭐلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ﴾ [البَقَرَة: ٥٨] لم يزل باقيًا إلى الأبد. بل إن الكلام المنسوخ تلاوة لم يزل باقيًا أبدًا بحسب قولهم ذاك، مع أنهم يؤمنون بنسخ التلاوة.

وليس هناك ما هو أشد سفاهة من ذلك، إلا من يؤمن به ويصدقه. والأشاعرة تصدّقه لأنهم مضطرون إليه اضطرارًا لا بُدّ منه، وإلا سقط أصلهم الفلسفي اليوناني القاضي أن الحادث لا يحلّ بالقديم. فاعلم أن كل صراعهم وعنادهم في ذلك من خلال ما مرّ معنا من أقاويلهم إنما كان لنصرة ذلك الأصل الفلسفي لا غير.

أما الرازي، فقد حاول الإجابة عن ذلك الإشكال بقوله: «إنه كان عالمًا في الأزل بأنه سيخلق العالم، ثم لما خلقه صار العلم متعلقًا بأنه قد خلقه في الماضي. ولما لم يقتض هذا حدوث هذا العلم وتغيره، فكذا في الخبر».

وقال أيضًا: «قدرته تعالى كانت متعلقة من الأزل إلى الأبد بإيجاد العالم، ولما أوجد العالم لم يبق ذلك التعلق؛ لأن إيجاد الموجود محال. ولما زال هذا التعلق ولم يقتض ذلك حدوث قدرة الله تعالى، فكذا القول في الكلام»[1].

والجواب على ما قاله الرازي من وجوه:

الأول: علم الله أن العالم مخلوق بعد خلقه له يدلّ على تعلق القديم بالحادث؛ لأن هذا العلم لم يحصل إلا بعد خلق العالم وصار من الماضي. وقد ردّ الرازي عليها أن العلم من الصفات الإضافية، وأن الإضافات لا يمكن منع التغير فيها. والرازي لا يلتزم ذلك في الكلام.

الثاني: أن مقارنة الرازي تصحّ لو أنه زعم في الكلام القديم أنه قال: «سأقول كذا وكذا في وقت كذا». ثم يحدث الوقت فيقولها. إلا أنهم يقولون أن الله قال في الأزل: ﴿يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي﴾ [هُود: ٤٤] من قبل خلق السماوات والأرض، ولم يقل: «سأقول للأرض أن ابلعي ماءك، وسأقول للسماء أن أقلعي». ولم يقل في الأزل: «سأنزله ليلة القدر»؛ بل قالها في صيغة الماضي: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ١﴾ [القدر: ١].

الثالث: قوله: «ولما لم يقتض هذا حدوث هذا العلم وتغيره» باطل، إذ أن محل النزاع هو في علمه الأول القديم القاضي أنه سيخلق العالم وقت كذا. فهل زال هذا

---

(١) الأربعين ١/٢٥٨.

العلم بعد خلقه للعالم أم لا؟ وإن لم يزل، فيكون باقيًا للآن، فكيف يعلم أنه سيخلق العالم مع أنه خلقه قبل الآن بألوف الألوف من السنين؟ فلا بد أن يقال أن هذا العلم زال. ولكن كيف يزول القديم؟

الرابع: قوله: «ولما أوجد العالم لم يبق ذلك التعلق لأن إيجاد الموجود محال» فيه نظر، ولا يتفق مع أصولهم. فإن من أصول الأشاعرة كما تقدم ذكره أنهم يقولون بتجدد الخلق وعدم بقاء الأعراض زمانين. والرازي لا يلتزم ذلك الأصل، إلا أن أكثر الأشاعرة يلتزمه. وبحسب أصلهم ذاك فإن التعلق لم يزل باقيًا كونه لم يزل يجدده في الخلق آنًا بعد آن. فلا يتم مطلوب الأشعرية بذلك.

الخامس: أن الرازي ذكر مثالين عن العلم والقدرة، وذكر زوال تعلقهما دون ضرورة حدوثهما، فكذلك الأمر في الكلام.

ولقائل أن يقول: لو سلمنا كون الكلام كالعلم والقدرة في ذلك، وأنه قديم يتعلق بالحادث، ثم يزول التعلق دون ضرورة أن يكون الكلام نفسه حادثًا، فيلزم منه أن يكون قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [البَقَرَة: ٣٦] متعلقًا بهبوط آدم وزوجه إلى الأرض، وقد زال التعلق بهبوطهما. وقوله: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ﴾ [هُود: ٢٥] لم يزل باقيًا، كونه يتعلق بإرسال نوح، ثم بعد أن أرسله بطل تعلق تلك الآية به.

وإذا كان كذلك، فيكون هناك آية زال تعلقها، وآية أخرى لم تزل باقية متعلقة بالحادث، وهكذا في باقي الآيات. فكيف يستقيم القول أن كلام الله واحد؟ فإن كان كلام الله واحد يلزم أن يزول كله أو يبقى كله، وزوال جزء منه وبقاء جزء آخر منه يدل على انقسامه وعدم كونه كلامًا واحدًا. فتحصّل ضرورة الالتزام إما بإبطال كون كلام الله قديمًا، أو إبطال كونه واحدًا. واعلم أخي القارئ الناظر أن هذا الإشكال قاتل لهم ولا مناص له منهم. فاحفظه واستوعبه.

وهم لأجل ما التزموه من المذهب في مسألة كلام الله، اضطروا للقول أن القرآن الذي بين أظهرنا ليس كلام الله؛ بل هو عبارة عنه، وكلام الله ما سمعناه ولا قرأناه. واختلف ابن كلاب والأشعري في ذلك، فقال ابن كلاب أنه حكاية عن كلام الله، وقال الأشعري أنه عبارة عن الكلام. وحجة الأشعري في ذلك كما نقلها عنه ابن فورك أن إطلاق لفظ الحكاية على التلاوة يقتضي مماثلة التلاوة للمتلو لأن المحاكاة

في اللغة هي المماثلة[١].

أما تسميته لكلام الله قرآنًا، فقد نقل ابن فورك عن الأشعري كلامًا له قاله في كتابه «الموجز»، وهو أنه يسمى قرآنًا لأجل أن العبارة عنه قرن بعضها إلى بعض، وأن الجمع والتفرقة في القراءة لا في الكلام[٢].

وقال في موضع آخر أن كلام الله سمي قرآنًا لأنه يُقرأ بالعربية، إلا أنه ليس كل ما يقرأ بالعربية يكون قرآنًا، ولا كل ما تقرن العبارة عنه بعضها إلى بعض يسمى بذلك[٣].

وقال أن كلام الله لا يسمى قرآنًا وإنجيلًا وتوراة في الأزل، وإنما استحق تلك التسميات عند حدوث عباراته على اختلاف اللغات[٤].

أما القول أنه سور وآيات، فقال أن ذلك في الحقيقة يرجع إلى الكتاب لا إلى الكلام؛ لأنه يفرّق بين الكلام والكتاب. فكان يقول أن الكتاب هو ما كتب فيه الكلام. فإذا قيل كتاب الله، فالمعنى يرجع إلى ما كتب فيه كلامه. أما إرجاع الآيات والسور إلى الكلام نفسه لا إلى الكتاب، فهو من باب التوسع لأن الآية علامة للكتاب والسورة قطعة منه. أما قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرُف: ٣]، فالمعنى: أنه أفهمهم على لغة العرب، وذلك كما يقال أن الله عربي. والمعنى: أن هذه العبارة على هذه اللغة، لا أن المعبر عنه بها عربي[٥].

أما إنزال القرآن، فكان يقول في معناه أنه إنزال الرسول به على معنى أنه حفظه في علوّ، فأداه في سفل. فقيل أنه نزل القرآن على معنى أنه أدى ما سمعه في علو في سفل[٦].

هذا ما قاله الأشعري بحسب ما نقله ابن فورك عنه. وابن فورك يسعد بجمع مقالات إمامه، وهي أدنى من النظر فيها، فضلًا عن الرد عليها. فإنه لا أحد قال أن الله عربي لا حقيقة ولا مجازًا ولا عرفًا ولا شذوذًا حتى يزجّ الأشعري بها في ذلك السياق. إلا أننا أوردناها لتعلم أيها الناظر مبلغ هذيان هؤلاء وضلالهم

(١) مقالات الأشعري، ص٦١.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق، ص٦٤.
(٤) المصدر السابق.
(٥) المصدر السابق، ص٦٤ ـ ٦٥.
(٦) المصدر السابق، ص٦٥.

وإهمالهم للشرع، ولتعلم زيف مقولة عناية الأشاعرة بالعقل والنقل. فالحق أنه لا فرقة من فرق الإسلام والكفر أزرت بالعقل والنقل قدر هذه الفرقة المخذولة بأصولها المرذولة. إلا أنه يمكننا التعليق عليه بما يلي:

الأول: أن الأشعري لم يوضّح كيفية وصول تلك العبارة للملك، فإذا كان المعنى بغير حرف، تعيّن أن يوضع له حرف، فمن هو الواضع لذلك الحرف الكاشف عن المعنى؟

فإن ذلك الواضع للحرف لا بد أن يكون هو المتكلم حقيقة. لأنك لو عرفت معنى في قلب أحد من الناس، ولم يرد هو الكشف عنه، ثم قمت بنصب الألفاظ الدالة عليه وذكرته لكانت الألفاظ ألفاظك، وإن كان المعنى معناه. وعلى ذلك يكون الواضع لألفاظ القرآن الكريم هو الملك أو النبي لا الله نفسه، وعلى هذا فيكون هذا القرآن كلام الله توسعًا ومجازًا لا حقيقة؛ لأن واضع الألفاظ غير الله.

فإذا كان هذا مراده، فهو عين الكفر والردة، والمخالفة للقرآن الكريم الذي يقول فيه تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ ٱللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾﴾ [النحل: ١٠١ ـ ١٠٤]. فالله يصرّح أن القرآن نزل به جبريل عليه السلام، وأنه نزل من عند الله، ثم نسب تلك الآيات إليه فقال أنها آيات الله، لا آيات جبريل. فتحصّل أن الألفاظ لله لا لجبريل، وأن القرآن نزل به جبريل من الله. ومن نفى ذلك فهو كافر بتلك الآية.

وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٢٣﴾﴾ [الزُّمَر: ٢٣]. والآية تصرح بأن الله نزل هذا الكتاب وفيه أحسن الحديث، ليهدي به من يشاء. فلا يمكن أن يكون هذا الحديث إلا من عند الله.

وقال: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾

[يُونس: ١٥]. وهذه الآية تصرّح أن القرآن فيه آيات الله، وأنه نزل كما هو على النبي محمد ﷺ، وأن تبديل شيء فيه عصيان لله.

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النِّساء: ٨٢]. فهو يصرّح أنه من عند الله، فيكون هو قائله لا جبريل ولا أحد غيره.

وقال تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [الحَشر: ٢١]. والجبل لا يخشع ويتصدع من خشية الله إلا لعلمه أن هذا القرآن هو كلام الله، وأن تلك الكلمات التي تنزل عليه هي كلمات الله.

وقال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَسْمَعُواْ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْاْ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴿٢٦﴾﴾ [فُصّلَت: ٢٦]. فتراه يصف ما فيه من آيات أنها آيات الله، ووصف القرآن أنه مسموع. وكذلك قوله: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ وَلَئِن جِئْتَهُم بِـَٔايَةٍ لَّيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [الرُّوم: ٥٨]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الزُّمَر: ٢٧]. وهو تصريح بأنه كان يضرب الأمثال في هذا القرآن، فيكون هو قوله لا قول غيره. وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فُصّلَت: ٤١ ـ ٤٢]. وهو يصفه هنا أنه تنزيل من الحكيم الحميد، وهو الله لا غيره. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴿٦﴾﴾ [النَّمل: ٦]. فأخبر أنه النبيّ يتلقى القرآن من الحكيم العليم، وهو الله جلَّ وعلا.

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓاْ أَنصِتُواْ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْاْ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ﴿٢٩﴾ قَالُواْ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٠﴾﴾ [الأحقاف: ٢٩ ـ ٣٠]. فسمى القرآن كتابًا، وكان الكتاب مسموعًا. فكون كلام الله مكتوبًا في اللوح المحفوظ لا يمنع كونه مسموعًا.

الثاني: إذا كانت تلك الآيات في القرآن التي أمرنا الشارع أن نتعبد بتلاوتها ليست من كلام الله بل كلام ملك من الملائكة، أفلم يكن ضروريًّا تنبيه المسلمين لذلك حتى لا يختلط به الأمر ويتوهموا أنه كلام الله على الحقيقة؟ فلماذا لم يقم النبي ﷺ بتنبيه المسلمين ولو بالإشارة إلى ذلك، لضمان سلامة اعتقادهم من أن يكون هذا الكلام هو كلام الله؟

بل إن كل الآيات والأخبار تدل على أنه كلام الله، ثم لا نجد دلالة أو شاهدًا واحدًا من رسول الله يلمح إلى التنبيه عليه، وأنه عبارة عن كلام الله. فلماذا يسكت النبي عن أصل عظيم من أصول الدين يتعلق بجواز قيام الحوادث بالله أو قدم وحدوث كلام الله؟ أفليس الذي ينبه الناس ويعلمهم كل شيء في دينهم حتى الخراءة كما قال حذيفة رضي الله عنه من الأَوْلى أن ينبه المسلمين على عقيدتهم وأصول دينهم، حتى لا يظنوا بالله الظنون؟

الثالث: إن كان القرآن عبارة عن كلام الله الذي هو معنى نفسي، فكيف نفسر ذلك المعنى النفسي من قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١﴾ [الرَّحمٰن: ١]، ثم قوله: ﴿عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢﴾ [الرَّحمٰن: ٢]؟ بل كيف يكون المعنى النفسي في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١﴾ [البَقَرَة: ١]، وقوله: ﴿كٓهيعٓصٓ ۝١﴾ [مَريَم: ١]، وقوله: ﴿يسٓ ۝١﴾ [يٓس: ١]، وقوله: ﴿قٓ﴾ [قٓ: ١]، وقوله: ﴿نٓ﴾ [القَلَم: ١]؟ فإن كانت تلك الحروف من القرآن وجب أن تكون في الكلام النفسي، فكيف كانت في المعاني، وكيف فهمها جبريل عليه السلام؟

وقال الباقلاني: «فإن قال قائل: فما الدليل على أنه سميع بصير متكلم؟ قيل له: الدليل على ذلك أنه قد ثبت أنه حيّ بما وصفناه. والحي يصح أن يكون سميعًا بصيرًا متكلمًا. ومتى عري من هذه الأوصاف مع صحة وصفه بها فلا بد من أن يكون موصوفًا بأضدادها من الخرس والسكوت والعمى والصم. كل هذه الأمور آفات»[1].

فإذا كان كذلك، فإن أمر الله لجبريل أن يقيم العبارات عن المعاني التي في قلبه هو إقرار بالعجز عن عدم قدرته على ذلك بنفسه. وأي شيء أوضح دلالة في عجز الشيء عن التعبير عن المعاني التي في نفسه؟

والأشعري قد تناقض في حصر ذلك بكلام الله، أو طرده في سائر الكلام. فقد نقل الإمام أبو نصر السجزي في رسالته إلى أهل زبيد أنه قال في أحد كتبه: «كلام الله ليس بحرف ولا صوت، كما أن وجهه ليس بتنضيد. وكلام كلّ متكلم سواه حرف وصوت»، بينما قال في مواضع أخرى: «الكلام معنى قائم بنفس المتكلم كائنًا من كان ليس بحرف ولا صوت».

(١) التمهيد، ص٢٦ ـ ٢٧.

والقول الأول يفيد أنه يثبت الحرف والصوت لسائر الكلام إلا كلام الله، بينما القول الثاني يفيد أن الكلام من كل المتكلمين لا يكون بحرف وصوت. وهذا تناقض عجيب، أو لعله رجع عن القول بأحدهما. وفي الحالين يدل على اضطراب رأيه وتردده.

وصفة الكلام بحسب كلام الأشعري رافعة للخرس والآفة في ذات الله، وما كان كذلك يجب دوام رفعه لتلك الآفات، فلو سألناهم: هل يقدر الله أن يتكلم الآن؟

فإن قالوا: نعم، كان كلامًا حادثًا، وهو يعارض مبدأهم الفلسفي القاضي باستحالة حلول الحوادث في القديم. وإن قالوا: لا، كان عاجزًا عن الكلام الآن، فيكون الكلام رافعًا للآفة والخرس في القدم لا في كل زمان.

ثم إن الكلام إذا حصل في القدم، فقد حصل كله في القدم لأنه واحد بحسب قولهم. وإذا كان كذلك، فيكون السكوت حصل عنده في الأزل؛ لأن السكوت هو ضد الكلام. والأشاعرة تلتزم أن ما ثبت قدمه استحال عدمه، وهذا يلزمهم أن السكوت على الله باق إلى الأبد. وهذا السكوت الذي لا يقبل الرفع خرس في الحقيقة وآفة، لا بالاختيار.

الرابع: إن الخرس والسكون لا يكون ممن لا يقبل المعاني النفسية؛ بل ممن يقبل المعاني النفسية ولكن لا يستطيع التعبير عنها بالكلمات. ولذلك فإن الأخرس عنده الكثير من المعاني في نفسه ولكن لا يستطيع التعبير عنها. فالأشاعرة ملزمون بالقول أن الأخرس متكلم، وهو كلام تضحك منه الصبيان في الطرقات.

قال الإمام أحمد بن حنبل في ما رواه الخلال عنه في «العقيدة»: «قال ﷻ في الذين اتخذوا العجل: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأعرَاف: ١٤٨]، فعابهم لما عبدوا إلها لا يتكلم ولا كلام له فلو كان إلهنا لا يتكلم ولا كلام له رجع العيب عليه وسقطت حجته على الذين اتخذوا العجل من الوجه الذي احتج عليهم به».

الخامس: أن نقول: هل الكلمات التي صاغها جبريل تدل على تمام نفس المعاني القائمة في نفس الله؟ فإن قيل: لا، تبيّن أن القرآن ليس هو كلام الله لا مجازًا ولا حقيقة. وإن قيل: نعم، فيكون كلام الله بحروف وألفاظ؛ لأن جبريل استطاع التعبير عنه بذلك، فيكون حكاية عن كلام الله لا عبارة عن كلام الله كما قال الأشعري.

السادس: أن نقول: عندما أفهم الله جبريل تلك المعاني، هل أفهمه كل كلامه أم جزءًا منه؟ والأشاعرة يعتقدون أن كلام الله واحد لا يتبعض، ولذلك هم يلتزمون القول أنه أفهمه كل كلامه. ولكن إذا كان جبريل يستطيع فهم كل كلام الله، لكان مكافئًا لله في الكلام والعلم والفهم لأن الأشعري يقول أن كلام الله يتعلق بما لا ينحصر بالمعاني، فكيف استطاع جبريل أن يفهمها كلها؟

السابع: إن كان الكلام يتعلق بما لا يتناهى من المعاني، فهل القرآن الكريم الذي بين أظهرنا هو كل كلام الله أم جزء منه؟ فإن كان هو كل الكلام، تحصّل أن القرآن يحمل ما لا يتناهى من المعاني، ومثل ذلك لا يكون محدودًا. وإن كان هو بعض الكلام، تحصّل أن الكلام يتبعض وليس واحدًا.

الثامن: إن كان الله تحدّى الإنس والجن أن يأتوا بمثل القرآن، فهل أراد أن يأتوا بمثل معانيه أم مثل عباراته؟ فإن كان الأول فالمعاني حاصلة للجميع ولا يختص بها الله، وإن كان الثاني فالمعجز هو كلام جبريل نفسه وألفاظه لا كلام الله.

فتلك تسعة وجوه على بطلان قولهم بالكلام، تثبت فساد رأيهم وتكشف ضعف منهجهم في الاستدلال. ثم نورد مسألة أعيتهم حيرة وتأملًا. وهي مسألة نزول القرآن على النبي ﷺ. فإذا كان كلام الله معنى، فكيف نزل على النبي ﷺ بهيئة اللفظ؟

فافترقوا إلى بضعة أقوال لا دليل لهم على أيّ منها إلا محض النظر والفكر، ولا أثر من كتاب أو سُنَّة أو أثر. فلنقرئك أقوالهم أيها الناظر لتدرك فساد مذهبهم، ولتعرف مبلغ ضلالهم، وشدة اختلافهم، ومدى فرح الشيطان بهم.

فإن منهم من قال أن الله خلق القرآن في اللوح المحفوظ، ثم نزل به جبريل عليه السلام على النبي ﷺ. فيكون المنزل بحسب هذا الرأي هو اللفظ والمعنى.

وقال بعضهم أن الله خلق أصواتًا وسمعها جبريل عليه السلام، فنزل باللفظ والمعنى كما سمعه على النبي.

وقال بعضهم أن الله ألقى في نفس جبريل الفهم والإدراك للمعاني الحاصلة في نفس الله، فعبّر عنها جبريل باللفظ وأنزلها على النبي ﷺ. وهذا يعني: أن القرآن هو في الحقيقة بلفظه من كلام جبريل عليه السلام، لا كلام الله.

وقال بعضهم: ألقى الله الفهم في نفس جبريل، فنزل جبريل بالمعنى على رسول الله، وقام النبي بالتعبير عنه باللفظ. فيكون الكلام بتلك الحالة من ألفاظ

النبي ﷺ. وهذا القول لم أقرأه عن أحد منهم، وإنما هو ما نقله البعض عنهم أنهم قالوه.

ولا شك أن القولين الأخيرين كفر وزندقة. ومن قال أنه مخلوق في اللوح المحفوظ لزمه أن يكون القرآن مخلوقًا. ومن قال أن الله خلق أصواتًا فسمعها جبريل فأداها إلى النبي، لزمه أن يبين كيف يكون الكلام معنى قائمًا في نفسه ثم عبر عنه بما هو صوت وحرف.

ومن بين من ذكر أن القرآن هو كلام جبريل صراحة هو الباقلاني. فقد بسط القول في مسألة الكلام في كتابه الذي أسماه «الإنصاف»، فكان على غاية من الإجحاف. فدعني أقرأ عليك أيها القارئ الناظر بعض ما ذكره الباقلاني.

فالباقلاني يعتقد أن المنزل على النبي ﷺ هو اللغة العربية التي تلا بها جبريل. وذكر آيات: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلۡخُنَّسِ ۝١٥﴾ [التكوير: ١٥]، إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوۡلِ شَيۡطَٰنٖ رَّجِيمٖ ۝٢٥ فَأَيۡنَ تَذۡهَبُونَ ۝٢٦ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ لِّلۡعَٰلَمِينَ ۝٢٧﴾ [التكوير: ٢٥ ـ ٢٧]، ثم قال: «هذا إخبار من الله تعالى بأن النظم العربي الذي هو قراءة كلام الله تعالى هو قول جبريل»[(١)].

فنستفيد من كلام الباقلاني ثلاثة أمور هي للكفر أقرب منها للإيمان: **الأول**: أنه يُسمي القرآن بالنظم العربي. **الثاني**: أن القرآن قراءة كلام الله لا أنه كلام الله تعالى. **الثالث**: أنه قول جبريل نفسه.

ومما قاله أيضًا: «فجاء من ذلك أن جبريل علم كلام الله وفهمه، وعلمه الله النظم العربي الذي هو قراءته، وعلم هو القراءة نبيّنا ﷺ، وعلم النبي أصحابه».

فأعاد تسمية القرآن بالنظم العربي، وأنه من فهم جبريل وعلمه وقراءته، ثم علمها هو لنبيِّنا ﷺ. وتأمل كيف ذكر فهم جبريل لكلام الله دون أن يبين كيفية حصول ذلك الفهم والعلم؛ لأن تلك هي العقدة التي لا يقدرون على حلّها. فكيف لجبريل أن يفهم القديم الذي يحيط بما لا يتناهى من المعاني كما قالوا وأنه بغير صوت وحرف ولفظ فيه، ثم يعبّر عنه بالحرف والصوت واللفظ؟

وقال: «والقراءة أغيار؛ لأن قراءة جبريل غير قراءة نبيِّنا، وقراءة نبيِّنا غير قراءة

---

(١) الإنصاف، ص٩٢.

أصحابه، وقراءة أصحابه غير قراءة من بعدهم». ثم قال: «المقروء والمتلو هو كلام الله القديم الذي ليس بمخلوق، ولا يشبه كلام الخلق، وهو المقروء بقراءة الرسول ﷺ وقراءة الجميع»[1].

فتحصّل من كلام الباقلاني أن كلام الله القديم لا يشبه المقروء بقراءة الرسول، وهو القرآن. وقال أن القراءة غير المقروء، وأنه صفة القارئ والمقروء بها غير مخلوق بل هو كلام الباري. وقال أنه لا يجوز أن يقول أحد إني أتكلم بكلام الله ولا أحكي كلام الله، ولا أعبر كلام الله، ولا أتلفظ كلام الله؛ بل يقول: «إني أقرأ كلام الله، وإني أتلو كلام الله». ثم قال: «فحاصل هذا الكلام: أن الصفة القديمة كالعلم والكلام ونحو ذلك من صفات الذات لا يجوز أن تفارق الموصوف؛ لأن الصفة إذا فارقت الموصوف اتصف بضدها. والله تعالى متنزه عن الصفة وضدها».

وصفة الكلام إنما هي صفة اختيارية فعلية، والصفة هي القابلية للاتصاف بها، أما كلامه فهو فعل من أفعاله. والإنسان إذا تكلم فإن صفة الكلام لا تفارقه ولا يتصف بالخرس، ولا يتصف بالخرس إذا فقد القابلية للكلام.

ومما استدل عليه الباقلاني في نفي الصوت والحرف أثرٌ مروي عن ابن عباس، وذكر الباقلاني فيه أن الله أوحى إلى عزير ﷺ أن بختنصر إنما حرق من التوراة الخط والحروف والورق والدفتر ولم يحرق كلامي.

فتعقبه الباقلاني: «فأخبر تعالى أن كلامه ليس هو الحروف التي حرقت ولا أنه مما تناله الأيدي ولا تعتديه ولا يبلى ولا ينعدم. ويؤكد هذا قول النبي: «**لو جعل هذا القرآن في أهاب وألقي في النار لم يحترق**»، ولم يرد أن الجلد والمداد والحروف المصورة لا تحترق، وإنما أراد كلام الله تعالى هو القرآن لا يحترق في النار ولا يتصوّر عليه الحرق والعدم. وإنما يتصور ذلك على الأجسام والأشكال، أما الكلام القديم فلا. والذي يدل على صحة هذا أنه ـ ونعوذ بالله تعالى ـ لو أخذ اليوم جبار عاصٍ لله مصحفًا فحرقه بالنار حتى صار رمادًا، أنقول أن كلام الله القديم احترق وانعدم؟».

ونعلّق على ذلك: أن هذا الذي قاله الباقلاني عن قول الله لعزير أنه حرق من

(١) المصدر السابق، ص٩٣ ـ ٩٤.

التوراة الخط والحروف والورق والدفتر ولم يحرق كلامه، فهذا قول باطل كذب على ابن عباس ولم يقله.

أما ما جاء بعده عن حرق القرآن، فإن فيه تخبطًا كبيرًا. إذ أن الكلام كله سواء كان كلامًا حادثًا أم قديمًا لا يتصور عليه الحرق، ولو كتبنا قصائد المعلقات الشعرية في صحيفة وحرقنا الصحيفة واستحالت رمادًا ما احترقت القصائد، ولا نقول أنها انعدمت؛ لأن الكلام ألفاظ وحروف، فإذا نطق به المتكلم أصبح مسموعًا، ولا يقبل مثل ذلك الحرق.

إلا أن الحديث ـ إن صحّ ـ دليل على الباقلاني لا له، فإن المراد بالحديث لو كان كما قاله لكان كلامًا لا معنى له، فإن أي كلام تكتبه على إهاب ثم تكبه في النار فإنه سيحترق بمداده وجلده وحروفه دون أن يحترق نفس الكلام. فإن هذا لا يكون له معنى وليس للقرآن فيه أي مزية إلا أن يكون مراد النبي ﷺ أن الإهاب لن يحترق لوجود القرآن فيه. فيكون معنى كلامه أن ذاك الإهاب لن تحرقه النار وتأكله لأجل ما كتب فيه من القرآن الكريم.

على أن في الحديث دليلًا على أن القرآن كلام الله حقيقة، وأنه اللفظ والحرف لا المعنى القائم بالنفس؛ لأن النبيّ صرّح فيه بجعل القرآن في الإهاب، وهذا لا يكون إلا إن أراد اللفظ والحرف لا المعنى.

وذكر الباقلاني دليلًا آخر على نفي الحروف، وهو أن الأمة مجمعة على أن من قرأ كلام الله تعالى في صفاته بطلت صلاته، ولا خلاف أن من قرأ حروف التهجّي في صلاته بطلت صلاته، فعلم بذلك أنها ليست بكلام الله تعالى.

وكذلك استدل بكلام لعليّ رضي الله عنه أنه قال في جواب مسائل سأله عنها اليهود فقال: «إن الله تعالى كلم موسى بلا جوارح ولا أدوات ولا حروف ولا شفة ولا لهوات، سبحانه عن تكيف الصفات».

قلت: وهذا كلام مكذوب على علي رضي الله عنه ولا نشك في ذلك بتاتًا. فإن الحديث يعجّ بمصطلحات كلامية لم تكن معروفة في زمان علي بن أبي طالب. والأثر ضعيف من رواية محمد بن إسحاق، وهو مدلس مشهور وقد عنعن.

ومما تمسّك به أئمة أهل السُّنَّة والجماعة في إثبات الحرف من السُّنَّة النبوية ما رواه ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «**هذا باب من السماء فتح اليوم لم يفتح قط**

إلا اليوم، فنزل منه ملك، فقال: هذا ملك نزل إلى الأرض لم ينزل قط إلا اليوم، فسلم، وقال: أبشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك: فاتحة الكتاب، وخواتيم سورة البقرة، لن تقرأ بحرف منهما إلا أعطيته»(١).

وكذلك ما رواه ابن مسعود ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «**من قرأ حرفًا من كتاب الله فله به حسنة، والحسنة بعشر أمثالها، لا أقول ألم حرف، ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف**»(٢). ورواه البيهقي موقوفًا بطرق متعددة على ابن مسعود أنه قال: «**فإن الله يأجركم على تلاوته بكل حرف عشر حسنات**»(٣).

وكذلك ما رواه عبد الرزاق بإسناد صحيح عن ابن مسعود أنه قال: «من كفر بحرف من القرآن فقد كفر به أجمع، ومن حلف بالقرآن فعليه بكل آية منه يمين»(٤).

ومما تمسك به الأشاعرة مما هو دون ذلك، بيت من الشعر منسوب للأخطل، وهو:

إن الكلام من الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقد أورده الباقلاني في «الإنصاف» ونسبه إلى الأخطل، وذكره ابن فورك ونسبه إلى الحطيئة، وزعم أن الأشعري كان يستدل به(٥).

قال أبو نصر السجزي في هذا البيت في رسالته إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت: «فأما تعلقهم ببيت الأخطل فإن معنى قوله: إن البيان من الفؤاد... هو: أن المرء إنما يروي في نفسه أولًا ما يريد أن يتكلم به، فالموجب للبيان هو الذي انطوى عليه القلب، وحقيقة الكلام هو النطق به المسموع لا غير. والذي قاله الأخطل إنما يكون في أوقات مخصوصة لآحاد من الناس. والغالب من أحوالهم الكلام على الهاجس بما لم يرددوه في أنفسهم ولم يهمّوا به».

وقال ابن حزم: «واحتج بعضهم في هذا المكان بقول الأخطل النصراني لعنه الله إذ يقول:

(١) رواه مسلم، حديث رقم (٨٠٦).
(٢) أخرجه البخاري في تاريخه، والترمذي في سننه، وصححه الألباني.
(٣) شعب الإيمان، حديث رقم (١٧٨٦) و(١٨٣٢) و(١٨٣٣).
(٤) مصنف عبد الرزاق، حديث رقم (١٥٩٤٦).
(٥) مقالات الأشعري، ص٦٨.

إن الـــكـــلام لـــفـــي الـــفـــؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلًا

فجوابنا على هذا الاحتجاج أن نقول ملعون ملعون قائل هذا البيت وملعون ملعون من جعل قول هذا النصراني حجة في دين الله ﷻ. وليس هذا من باب اللغة التي يحتج فيها بالعربي وإن كان كافرًا، وإنما هي قضية عقلية»[١].

وقال ابن تيمية: «وأما البيت الذي يحكى عن الأخطل أنه قال:

إن الـكـلام لـفـي الـفـؤاد وإنـمـا جـعـل الـلـسـان عـلـى الـفـؤاد دلـيـلا

فمن الناس من أنكر أن يكون هذا من شعره، وقالوا: إنهم فتشوا دواوينه فلم يجدوه، وهذا يروى عن محمد بن الخشاب، وقال بعضهم: لفظه: إن البيان لفي الفؤاد.

ولو احتج مُحتج في مسألة بحديث أخرجاه في الصحيحين عن النبي ﷺ لقالوا: هذا خبر واحد، ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول، وهذا البيت لم يثبت نقله عن قائله بإسناد صحيح لا واحد ولا أكثر من واحد، ولا تلقاه أهل العربية بالقبول، فكيف يثبت به أدنى شيء من اللغة، فضلًا عن مسمى الكلام. ثم يقال: مسمى الكلام والقول ونحوهما ليس هو مما يحتاج فيه إلى قول شاعر، فإن هذا مما تكلم به الأولون والآخرون من أهل اللغة، وعرفوا معناه في لغتهم، كما عرفوا مسمى الرأس واليد والرجل.

وأيضًا، فالناطقون باللغة يحتج باستعمالهم للألفاظ في معانيها، لا بما يذكرونه من الحدود، فإن أهل اللغة الناطقين لا يقول أحد منهم: إن الرأس كذا، واليد كذا، والكلام كذا، واللون كذا؛ بل ينطقون بهذه الألفاظ دالة على معانيها، فتعرف لغتهم من استعمالهم.

فعلم أن الأخطل لم يرد بهذا أن يذكر مسمى الكلام ولا أحد من الشعراء يقصد ذلك البتة، وإنما أراد: إن كان قال ذلك ما فسره به المفسرون للشعر؛ أي: أصل الكلام من الفؤاد، وهو المعنى، فإذا قال الإنسان بلسانه ما ليس في قلبه فلا تثق به، وهذا كالأقوال التي ذكرها الله عن المنافقين، ذكر أنهم يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم؛ ولهذا قال:

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/ ١٢٢.

لا يعجبنك من أثير لفظه حتى يكون مع الكلام أصيلًا
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

نهاه أن يعجب بقوله الظاهر حتى يعلم ما في قلبه من الأصل؛ ولهذا قال: حتى يكون مع الكلام أصيلًا. وقوله: مع الكلام: دليل على أن اللفظ الظاهر قد سماه كلامًا، وإن لم يعلم قيام معناه بقلب صاحبه، وهذا حجة عليهم، فقد اشتمل شعره على هذا وهذا؛ بل قوله مع الكلام مطلق. وقوله: إن الكلام لفي الفؤاد. أراد به أصله ومعناه المقصود به، واللسان دليل على ذلك.

وبالجملة، فمن احتاج إلى أن يعرف مسمى الكلام في لغة العرب، والفرس، والروم، والترك، وسائر أجناس بني آدم بقول شاعر، فإنه من أبعد الناس عن معرفة طرق العلم. ثم هو من المولِّدين، وليس من الشعراء القدماء، وهو نصراني كافر مُثَلِّث، واسمه الأخطل، والخَطَل فساد في الكلام، وهو نصراني والنصارى قد أخطؤوا في مسمى الكلام، فجعلوا المسيح القائم بنفسه هو نفس كلمة الله»[1].

وقال ابن قيم الجوزية: «وقال الشاعر:

إن البيان من الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

هكذا قال الشاعر هذا البيت وهكذا هو في ديوانه. قال أبو البيان: أنا رأيته في ديوانه كذلك، فحرّفه عليه بعض النفاة، وقالوا:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الكلام دليلا

والمقصود: أن العبد لا يعلم ما في ضمير صاحبه إلا بالألفاظ الدالة على ذلك. فإذا حمل السامع كلام المتكلم على خلاف ما وضع له وخلاف ما يفهم منه عند التخاطب عاد على مقصود اللغات بالإبطال، ولم يحصل مقصود المتكلم ولا مصلحة المخاطب، وكان ذلك أقبح من تعطيل اللسان عن كلامه. فإن غاية ذلك أن تفوت مصلحة البيان. وإذا حمل على ضد مقصوده فوت مصلحة البيان وأوقع في ضد المقصود.

ولهذا قال بعض العقلاء: اللسان الكذوب شر من لسان الأخرس؛ لأن لسان الأخرس قد تعطلت منفعته ولم يحدث منه فساد، ولسان الكذوب قد تعطلت منفعته

---

(١) الإيمان، ص١١٣ ـ ١١٥.

وزاد بمفسدة الكذب. فالمتكلم بما ظاهره وحقيقته ووضعه باطل وضلال، وهو يريد به أن يفهم منه خلاف وضعه، وحقيقته أضر على المخاطب، ولسان الأخرس أقل مفسدة منه، فترك وضع اللغات أنفع للناس من تعريضها للتأويل المخالف لمفهومها وحقائقها. وهكذا كل عضو خلق لمنفعة إذا لم يحصل منه إلا ضد تلك المنفعة كان عدمه خيرًا من وجوده»(١).

قلت: أبو البيان هذا هو نبأ بن محمد القرشي الحوراني اللغوي. نقل عنه ابن رجب الحنبلي أنه قال: «كنت يومًا عند الشيخ أبي البيان ـ وقد جاءه ابن تميم ـ قال له: ويحك، الحنابلة إذا قيل لهم: من أين لكم أن القرآن بحرف وصوت؟ قالوا: قال الله تعالى ألم، حم، كهيعص، وقال النبي ﷺ: «**من قرأ القرآن فأعربه فله بكل حرف عشر حسنات**»، وقال عليه الصلاة والسلام: «**يجمع الله الخلائق**،..» وذكر الحديث، وأنتم إذا قيل لكم: من أين قلتم إن القرآن معنى في النفس؟ قلت: قال الأخطل:

إن الكلام من الفؤاد، وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فالحنابلة أتوا بالكتاب والسُّنَّة، وقالوا: قال الله تعالى، وقال رسوله، وأنتم قلتم: قال الأخطل، شاعر نصراني خبيث. أما استحييتم من هذا القبيح؟ جعلتم دينكم مبنيًّا على قول نصراني، وخالفتم قول الله تعالى، وقول الرسول ﷺ»(٢).

وقال أبو الفتح اليونيني: «قال الشيخ أبو البيان رَحِمَهُ اللَّهُ: «قد صنفت في القوافي كتابًا سميته: كتاب قصيدة التاج الأدبي في علم قوافي الشعر العربي، وذكرت فيه من أحكام قوافي الشعر وضروبها وعيوبها وألقابها وشواهد ذلك ما لم أظن أحدًا من العلماء صنع مثله، ولا ذكر ما ذكرته فيه؛ ولله الحمد». وتكلم على مواضع من نظمه وشرحها وبسط القول فيها، واستشهد على لفظ أصيل بمعنى مكين ثابت من قولهم: فلان أصيل الرأي. فقال: قال ابن صمصام الرقاش في آياي تسعة آخرها:

لا يعجبنك من خطيب قوله ... حتى يكون مع البيان أصيلا

شرّ البيان بيان أهوج مكثر ... في القول لا يلفى له معقولا

قال: ومن زعم ان هذا الشعر للأخطل التغلبي فقد أخطأ. وفيه البيت الذي استشهدت به الأشعرية على حقيقة الكلام على ما أنشده وهو:

---

(١) الصواعق المرسلة ١/ ٣٤٥.
(٢) ذيل طبقات الحنابلة ٣/ ١٠٤ ـ ١٠٥.

إن البيان من الفؤاد وإنما جعل اللسان لما يقول رسولا

ورواه الأشعرية:

إن الكلام من الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

قال: والصحيح ما قدمناه؛ لأن الآيات عندنا جميعها باسم قائلها وشاعرها محدث. قال: وليس هذا موضع الكلام على هذه المسألة، ونحن على المنهاج الأفضل وإجماع السلف الأول»[١].

قلت: أما لفظ البيت، فأبو البيان يصرّح بكونه خلاف ذلك، والجاحظ ذكر البيت وأنشده بنفس اللفظ المعروف عنه[٢]، لا كما ذكر أبو البيان، فالله أعلم بصحته. وعلى كل حال، فالبيت لا يجوز الاحتجاج به من أكثر من وجه:

الأول: أن البيت غير معروف النسبة على وجه التحقيق، والجاحظ ذكره بدون نسبة، واشتهر عند الأشاعرة نسبته إلى الأخطل، ولا يوجد البيت في أي من شعر الرجلين، ولا يُعرف عنهما. ومن شروط الاحتجاج بالشعر في اللغة أن يكون البيت معروف النسبة، ومسندًا إلى صاحبه إسنادًا متصلًا، كما بيناه في غير هذا الموضع.

الثاني: أن البيت غير ثابت اللفظ، وهذا التشكيك بين اللفظين يرفع ثبوت البيت ويمنع من الاحتجاج به، إذ أن من شروط الاحتجاج بالنقل ثبوته بلفظه.

الثالث: أن أهل اللغة اشترطوا في القائل أن يكون من العرب الأقحاح الفصحاء من أصحاب السليقة الذين تطبعوا على اللغة تطبعًا، لا بالتعلم والاكتساب. والأخطل لو صحّ كونه الراجز لا يصلح للاحتجاج به منفردًا، كونه من التغالبة. وقبيلة بني تغلب ليست من القبائل التي يصلح لسانها للاحتجاج به في العربية الفصحى، لمجاورتهم للأعاجم واختلاطهم بهم. لذلك جاز الاستئناس بأقوال المولّدين أو الاستشهاد بقولهم بعد الاحتجاج بأقوال العرب الأقحاح، أما ما كان منفردًا فيه فلا يُحتج به ما لم يعتضد بأقوال العرب الفصحاء.

ونحن إنما كان غرضنا في إيراد كل أقوالهم تلك أن نبين للقارئ أن القول بالكلام النفسي هي مجرد خرافة من خرافات الأشاعرة العديدة التي ترسّخ للسفسطة والبعد عن مقتضى العقول فضلًا عن جحد النقول.

---

(١) ذيل مرآة الزمان ٣/ ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٢) البيان والتبيين ١/ ١٨٧.

قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: «سألت أبي رَحِمَهُ اللَّهُ عن قوم، يقولون: «لما كلّم الله عَزَّ وَجَلَّ موسى لم يتكلم بصوت فقال أبي: بلى إن ربك عَزَّ وَجَلَّ تكلم بصوت، هذه الأحاديث نرويها كما جاءت»[1].

وقد ذكر كلام عبد الله هذا الإمام أبو نصر السجزي في رسالته إلى أهل زبيد[2]. وقال الإمام السجزي في أول رسالته: «اعلموا ـ أرشدنا الله وإياكم ـ أنه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نِحَلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب والقلانسي والصالحي والأشعري. وأقرانهم الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة وهم معهم؛ بل أخس حالًا منهم في الباطن في أن الكلام لا يكون إلا حرفًا وصوتًا ذا تأليف واتساق وإن اختلفت به اللغات».

وقال: «فالإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفًا وصوتًا. فلما نبغ ابن كلاب وأضرابه، وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق مجرد العقل، وهم لا يخبرون أصول السُّنَّة ولا ما كان السلف عليه، ولا يحتجون بالأخبار الواردة في ذلك زعمًا منهم أنها أخبار آحاد، وهي لا توجب علمًا، وألزمتهم المعتزلة أن الاتفاق حاصل على أن الكلام حرف وصوت، ويدخله التعاقب والتأليف، وذلك لا يوجد في الشاهد إلا بحركة وسكون، ولا بد له من أن يكون ذا أجزاء وأبعاض، وما كان بهذه المثابة لا يجوز أن يكون من صفات ذات الله؛ لأن ذات الله سبحانه لا توصف بالاجتماع والافتراق، والكل والبعض، والحركة والسكون. وحكم الصفة الذاتية حكم الذات. قالوا: فعلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله سبحانه خلق له أحدثه وأضافه إلى نفسه. كما تقول: عبد الله، وخلق الله وفعل الله.

فضاق بابن كلاب وأضرابه النفس عند هذا الإلزام، لقلة معرفتهم بالسنن، وتركهم قبولها وتسليمهم العنان إلى مجرد العقل، فالتزموا ما قالته المعتزلة وركبوا مكابرة العِيان وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة المسلم والكافر. وقالوا للمعتزلة: الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام، وإنما يسمى ذلك كلامًا على المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه، وحقيقة الكلام: معنى قائم بذات المتكلم».

---

(١) السُّنَّة ١/ ٢٨٠، رقم (٥٣٣).

(٢) رسالة السجزي إلى أهل زبيد، ص٢٥٨.

وقال الإمام ابن قدامة في مناظرته عن القرآن: «وعندهم أن هذه السور والآيات ليست بقرآن وإنما هي عبارة عنه وحكاية، وأنها مخلوقة وأن القرآن معنى في نفس الباري، وهو شيء واحد لا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتعدد، ولا هو شيء ينزل ولا يتلى ولا يسمع ولا يكتب وأنه ليس في المصاحف إلا الورق والمداد. وعندهم أن هذه السور والآيات ليست بقرآن».

وذكر الإمام ابن قدامة بعض الأخبار في ذلك في مناظرته، ثم قال: «ولم تزل هذه الأخبار وهذه اللفظة متداولة منقولة بين الناس، لا ينكرها منكر ولا يختلف فيها أحد، إلى أن جاء الأشعري فأنكرها وخالف الخلق كلهم مسلمهم وكافرهم. ولا تأثير لقوله عند أهل الحق ولا تترك الحقائق وقول رسول الله ﷺ وإجماع الأمة لقول الأشعري إلا من سلبه الله التوفيق وأعمى بصيرته وأضله عن سواء السبيل».

وقال: «واتفق المسلمون كلّهم على تعظيم المصحف وتبجيله، وتحريم مسّه على المحدث، وأن من حلف به فحنث فعليه الكفارة، ولا تجب الكفارة بالحلف بالمخلوق».

وقال الشيخ ابن تيمية: «وليس من طوائف المسلمين من أنكر أن الله يتكلم بصوت إلا ابن كلاب ومن اتبعه كما أنه ليس في طوائف المسلمين من قال: إن الكلام معنى واحد قائم بالمتكلم إلا هو ومن اتبعه وليس في طوائف المسلمين من قال: إن أصوات العباد بالقرآن قديمة أزلية ولا إنه يسمع من العباد صوتًا قديمًا ولا إن القرآن نسمعه نحن من الله إلا طائفة قليلة من المنتسبين إلى أهل الحديث من أصحاب الشافعي وأحمد وداود وغيرهم وليس في المسلمين من يقول: إن الحرف الذي هو مداد المصاحف قديم أزلي؛ فإثبات الحرف والصوت بمعنى أن المداد وأصوات العباد قديمة بدعة باطلة لم يذهب إليه أحد من الأئمة وإنكار تكلم الله بالصوت وجعل كلامه معنى واحدًا قائمًا بالنفس بدعة باطلة لم يذهب إليها أحد من السلف والأئمة»[1].

وهم لأجل سخف مقالتهم في كلام الله وضلالها، أركسهم الله في الفتنة وأبعدهم عن توقير كلام الله وتوقير قرآنه.

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/٥٢٨.

قال ابن حزم في ذلك: «ولقد أخبرني علي بن حمزة المراوي الصقلي الصوفي أنه بعض الأشعرية يبطح المصحف برجله. قال: فأكبرت ذلك، وقلت له: ويحك هكذا تصنع بالمصحف وفيه كلام الله تعالى؟ فقال لي: ويلك وبالله ما فيه إلا السخام والسواد. وأما كلام الله فلا، ونحو هذا من القول الذي هذا معناه. وكتب إليّ أبو المرحي بن رزوار المصري أن بعض ثقاة أهل مصر أخبره من طلاب السنن أن رجلًا من الأشعرية قال له مشافهة على من يقول أن الله قال: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٢]: ألف لعنة».

ثم قال: «بل على من يقول أن الله ﷻ لم يقلها ألف ألف لعنة تترى، وعلى من ينكر أننا نسمع كلام الله ونقرأ كلام الله ونحفظ كلام لله ونكتب كلام الله ألف ألف لعنة تترى من الله تعالى. فإن قول هذه الفرقة في هذه المسألة نهاية الكفر بالله ﷻ، ومخالفة للقرآن والنبي ﷺ، ومخالفة جميع أهل الإسلام قبل حدوث هذه الطائفة الملعونة»[١].

وإنما نحن قد أطلنا النفس في تقرير عقيدتهم في كلام الله؛ لأنها من أعظم شنائع تلك الفرقة المخذولة، وتلك العقيدة هي التي كانت مثار جدل وخطب جليل بين أهل السُّنَّة وبين الأشاعرة، وهي السبب في تلك الفتن التي وقعت بينهم.

ونحن ننبه إلى أمرين مهمين، لا ينبغي الإغفال عنهما في هذا المقام.

الأمر الأول: وهو أن الأشاعرة يذكرون أنهم يثبتون سبع صفات لله، ومنها: صفة الكلام. وهذه مسألة دقيقة وقع في حبالها كثير من أهل العلم والتحقيق، وذكروا أن الأشاعرة يثبتون سبع صفات لله. وإنما هي دعوى لهم، وهم في الحقيقة لا يثبتون له الكلام كفعل؛ بل كمعنى أزلي قائم في نفسه. وهذه ليست هي صفة الكلام التي قررها أهل السُّنَّة والجماعة؛ بل هي أشبه ما تكون بصفة التعقل والتفكير. فإنهم يزعمون أن تلك المعاني التي يحدّث الإنسان بها نفسه تسمى كلامًا، وأن الله موصوف بتلك الصفة. وتلك المعاني إن أريد بها الكلام يصح وصفها أنها كلام مجازًا لا حقيقة؛ لأن الكلام حقيقة هو ما يكون بالنطق كما تقدم في موضعه.

أما إن كان يقصد به مجرد معاني تقتضي أمورًا وأحوالًا معينة، فهذه لا تسمى

---

(١) الفصل في الملل ٤/ ١٦٠.

كلامًا لا حقيقة ولا مجازًا؛ بل هو من أوجه التفكير. وتلك الصفة التي تمكن الحيّ من ذلك هي صفة التعقل، ونحن لا نثبتها لله لأننا نثبت لله الأسماء الحسنى والصفات العلى، فإننا نصفه بالحكمة، ومن أسمائه: الحكيم، فالحكمة هي أعلى مراتب التفكير السليم النافع، والتفكير بمجرده قد يكون عبثيًا أو هدامًا، فالحكمة أعلى من التفكير والتعقل.

وتلك المرتبة التي ذكرها الأشاعرة وهي قيام بعض المعاني في نفس الحي ويحدّث بها نفسه موجودة في الحيوانات كذلك. فإن الحيوان المفترس يقترب رويدًا رويدًا نحو فريسته حرصًا على عدم تنبيهها، ثم يختار مكانًا مناسبًا لاختفائه، وزمانًا مناسبًا ليهجم عليها، وهو في كل ذلك تقوم به معاني في نفسه كالتمهل والتروي، والتباطؤ في المشي لعدم إحداث صوت، والتفكير الغريزي الذي يمكّنه من اختيار الوقت المناسب للانقضاض السريع لاصطياد فريسته بنجاح. والعرب لم تعتبر الحيوان متكلمًا؛ بل قالوا أن الإنسان حيوان متكلم؛ لأن الإنسان يتميز عن الحيوان بالنطق، لا بحديث النفس.

فتلك الصفة التي ذكرها الأشاعرة وأثبتوها لله هي مجرد صفة التعقل والتفكير، لا صفة الكلام التي أثبتها الشرع والنقل وأهل العلم من قبل ظهور طوائف المتكلمة.

والمعتزلة نفوا صراحة أن يكون الله متكلمًا، بينما هؤلاء تلاعبوا بالألفاظ والنصوص، وأثبتوا الكلام كصفة لا كفعل. ومن المعلوم أن العبرة بالمسميات لا بالأسماء، والأشاعرة من منهجهم التلاعب في ذلك عن طريق إثبات تلك الألفاظ في موارد النزاع دون أن يثبتوا حقيقة المسميات. فأثبت الأشعري وبعض أصحابه الاستواء، ولكنهم قالوا أنه فعل فعله الله في العرش وسماه استواء، فأثبتوا اللفظ فقط دون إثبات معناه الذي يدل عليه في حقيقته.

وكذلك يثبتون العلو باللفظ، ثم يقولون أنه علو مكانة لا علو مكان وجهة. وكذلك يثبتون الكلام لله، ثم يقولون أنه المعنى القائم بالنفس لا كلامًا بلفظ وحرف وصوت. وهذا تغييرٌ للحقائق وتحريفٌ بالمسميات وتسمياتها.

فالحاصل: أن تلك الفرقة لم تثبت صفة الكلام التي أثبتها الشرع؛ بل أثبتت خلافه وزعمت أنه هو المثبت في الشرع، فالصفات التي أثبتوها لله ستة لا سبعة أيها الناظر اللبيب، فانتبه إلى ذلك ولا يخدعنّك أحد بغيره.

الأمر الثاني: أن مما جرت عليه عادة الأشاعرة التقية وإخفاء معالم مذهبهم وحقيقة ما يؤول إليه. ولم يؤثر عنهم أنهم صرّحوا بعقيدتهم في كلام الله قبل فتنة ابن القشيري، إلا ما كان من الباقلاني في رسالته للحرة، وتبرّأ منه أبو حامد الإسفراييني وغيره وذمّوه لأجل تلك المقالة وحذروا منه. فكانت تلك المقالة معروفة عنه لا عن الأشاعرة على عمومهم، مما يشير إلى أنهم لم يكونوا يجرؤون على التصريح بعقيدتهم المرذولة في كلام الله، ولا تجد مصنفًا واحدًا لهم يجهر بعقيدتهم في كلام الله سوى ما ذكره الباقلاني.

ويشهد لذلك ما ذكره القشيري نفسه في الشكاية، بقوله: «ولم نشك أنا لا ننصرف إلا وشمل الدين منتظم وشعب الوفاق في الأصول ملتئم وأن كلّنا على قمع المعتزلة وقهر المبتدعة يد واحدة، وأن ليس بين الفريقين في الأصول خلاف». وهو يعرف تمامًا أصول أهل الحديث والحنابلة المخالفة له، ويعرف أن أوجه الخلاف في الأصول بين الفرقتين أكثر من أوجه الوفاق، فكيف يزعم ويتمنى أن شعب الوفاق في الأصول ملتئم وأن ليس بين الفرقتين خلاف في الأصول؟ إلا أن يكون ادعى ذلك على غير هوى قلبه، ويعتقد كذبه وبطلانه من نفسه، وأنه ذكره على سبيل التقية والتكتم، وأراد به الاستقواء بالحنابلة وأهل الحديث.

والعجيب أن القشيري يتظاهر أنهم يد واحدة مع أهل الحديث على المعتزلة، فانقلب الحال في الأزمان المتأخرة، وأصبح الاشاعرة يدًا مع الصوفية والمعتزلة وكافة أهل البدع على الحنابلة. بل لا يزالون حتى الآن يتحرّجون من التصريح بعقيدتهم، فإذا سألتهم عن كون كلام الله مخلوقًا أو غير مخلوق، قالوا: بل هو غير مخلوق، وهم يعنون به الكلام النفسي لا اللفظي الحادث. ولا يتجاسرون على القول أن القرآن عبارة عن كلام الله، فيقولون: هو كلام الله، بينما يعنون به أنه على سبيل المجاز لا الحقيقة. فإذا ناظروا أهل السُّنَّة والجماعة قالوا أننا نريد به المجاز لا الحقيقة. وإذا سألتهم عن كون كلام الله مسموعًا أم لا، قالوا أنه مسموع بمعنى أنه بواسطة قارئ، لا بمعنى أنه مسموع بنفسه منه.

وكذلك تجدهم إذا جهروا بعقيدتهم أمام عموم المسلمين قالوا أن معنى القرآن قديم واللفظ حادث. وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا أن القرآن مخلوق. بل إن الباجوري في «الجوهرة» صرّح بذلك، وقال أنه يمتنع القول أن القرآن مخلوق إلا في مقام التعليم.

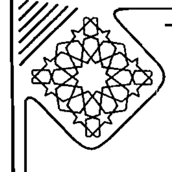
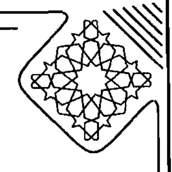
وكذلك إذا أرادوا نفي الصوت عن الله، برّروا ذلك للمسلمين أن الصوت يقتضي الحنجرة واللهاة، وأنهم يمنعون الصوت لأنه يقتضي التجسيم. والحال أن دافعهم ومبررهم الوحيد في نفي الصوت هو مذهبهم الفلسفي القاضي باستحالة قيام الحادث في القديم، ولكنهم لا يقولون ذلك للمسلم العامي؛ بل يذكرون أمر التجسيم ليشنعوا على القول الآخر، فيكون مدعاة للنفور منه وقبول رأيهم.

وهذه طريقة خبيثة سلكها الأشاعرة، ووضعوا فكرة التجسيم شمّاعة يخفون فيها شناعات مذهبهم المقيت وجذوره الفلسفية، فكل ما أرادوا نفيه مما ورد في الشريعة برروه أنه يُفضي إلى التجسيم.

وكذلك نفوا الاستواء والعلوّ والمجيء والضحك والغضب والفرح والحب والكره لأجل تلك القاعدة، ولأجل قولهم بالوحدة البسيطة التي لا تنقسم. فإذا خاطبوا عموم المسلمين قالوا لهم أن تلك الصفات تقتضي التجسيم. فهذا مسلك خبيث سلكه الأشاعرة منذ نشأتهم إلى يومنا هذا.





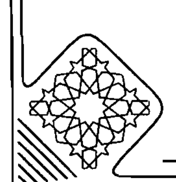
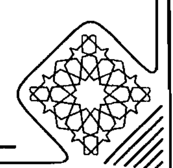



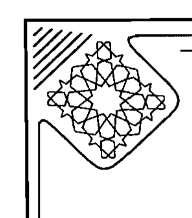
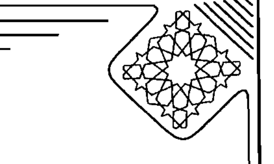
الفصل التاسع

مسألة خبر الواحد

وفيه:

- طريقة الأشاعرة في الفرار من مصادمة النصوص الشرعية.
- آراء الأشاعرة في خبر الواحد.
- الدليل على أن خبر الواحد المعتضد بالقرائن يفيد العلم.
- قول أبي الحسين البصري في خبر الواحد.
- كلام الأشاعرة في خبر الواحد.
- كلام الرازي في رواية الصحابي، والرد عليه.
- حد العلم.
- أن الظن الراجح يفيد العلم.
- شواهد من السُّنَّة النبوية.
- مراتب اليقين.
- شواهد من اللغة على أن الظن الغالب يفيد اليقين.
- أن خبر الواحد يفيد العلم إذا عضدته قرائن تؤيده.
- كلام الشافعي في خبر الواحد.
- الفرق بين التصديق والشهادة.

الفصل التاسع

مسألة خبر الواحد

فأنت تجد أيها الناظر الكريم حاصل عقائدهم المرذولة وكيف أنها تصادم النصوص الشرعية مصادمة صريحة، مما تحتّم عليهم إيجاد مخرج من ذلك المأزق. وقد وجدوا لهم مخلصًا من ذلك عبر بابين خبيثين: **الأول**: هو تأويل النصوص، **والثاني**: هو رد أخبار الواحد.

أما الأول، فقد فتحه على الأمة الجهم بن صفوان لعنه الله، ثم تابعه عليه كافة أهل البدع والفرق الضالة. وهذه ميزة أهل البدع والضلال، فإنهم لما ابتدعوا عقائد ما أنزل الله بها من سلطان، كان من الطبيعي أن يجدوا في النصوص والأخبار ما يعارضها، فتقمصوا رداء الزندقة المتمثل بالتأويل، وإيهام الناس أن الله قال كذا ولكنه أراد شيئًا آخر خلافه.

وإنما قلت زندقة؛ لأن هذه حقيقة التأويل في الأديان، وسنفصل القول في حقيقة التأويل وتاريخها في الأديان. وإنما الذي أردنا سوقه هنا هو التأكيد على أن التأويلات التي تذهب ظواهر عشرات ومئات النصوص لا يمكن أن تكون مرادة للشارع، ولا يمكن تفسيرها إلا بمحاولات حثيثة من أصحابها لتبديل الدين والشريعة بما هو خلاف مراد الشارع منها، ومن هنا كانت الزندقة؛ لأن الأصل في الزندقة تبديل الدين.

ولو تأملت القرآن الكريم أيها الناظر، وما فيه من آيات تتكلم عن حكمة الله وقصده للأفعال وغرضه منها، والآيات التي تتحدث عن فعل الإنسان ونسبته إليه ومسؤوليته عنه، والآيات التي تتحدث عن إثبات الأسباب والمسببات، والآيات التي تتحدث عن عدل الله ومراعاته للمصالح وعدم تكليفه بما هو خارج الوسع، والآيات التي تتحدث عن القرآن وعن كونه كلام الله، والآيات التي تذكر الاستواء على العرش وتثبت علوه على سائر خلقه، والآيات التي تذكر باقي الصفات الخبرية كاليد

والعين وغيرها، والآيات التي تذكر أفعاله الاختيارية كالحب والفرح والغضب والكره، لأحصيت منها بضع مئات. ناهيك عن الأحاديث والأخبار التي تخدم ذلك السياق والتي تفوق تلك الآيات أضعافًا مضاعفة في كثرتها.

ولا يمكن بحال أن نتخيّل أن مراد الله هو غير ظواهر تلك النصوص؛ لأن ذلك يطعن في حكمته وحسن بلاغته في الكلام وإظهار معانيه على وجه لا يترتب منه الزلل أو سوء الفهم وعسرته عند السامع، لا سيما أن القرآن ليس بكتاب شعر أو أدب ليزخر بكل تلك المجازات والتأويلات، وإنما هو دستور شريعة وديانة للمؤمنين الموحدين.

لذلك فإننا قد نجد العذر لمن يقف على آية من الآيات يطلب تأويلها لكونها لا تحتمل ظاهرها. أما من يقف على مئات الآيات، ومثلهن من الأخبار والأحاديث ليطالب بتأويلها ودفع ظواهرها لمجرد أنها تعارض مذهبه، فإن هذا ملعون ومحرّف للنصوص لأنه يبتغي تبديل الدين بما يناسب مذهبه. وكان الأجدر به أن يدع مذهبه لمناقضته نصوص الشارع، لا أن يحرّف معاني النصوص لتؤيد مذهبه، إلا من آثر الزندقة على الديانة.

وكل ما يهم تلك الشرذمة من المتكلمة أن تتوافق النصوص في نهاية أمرها مع قواعدهم وأصولهم الكلامية والفلسفية، وكل اجتهاداتهم في تأويل النصوص إنما تصبّ في بلوغ ذلك الهدف. ثم لا يكترثون بعدها بمعنى النص الحقيقي وتأويله، إذ أن الغرض تحقق بصرف المعنى الظاهر. أما حقيقة هذا المعنى المراد من النص فلا يعنيهم من قريب أو بعيد؛ بل اكتفوا بعدّ الاحتمالات لذلك المعنى، ليتركوا القارئ من بعدهم في حيرة من أمره وجاهلًا حقيقة هذا النص الذي قاله الله في محكم كتابه وجعله غامضًا بهذا القدر. ولذلك من يتعقّب كتبهم يجدها تطفح بإيراد تلك الاحتمالات عن معاني النصوص والأخبار، ولا جرم أن كتاب ابن فورك في تأويل مشكل الحديث هو الأسوأ في هذا الباب.

ونحن لا نود الإطالة على القارئ بذكر كل تلك التأويلات وفسادها وجهل قائليها بأحكام اللغة ومقاصد الشرع، وإنما الغرض من هذا الكتاب أن نبين مذهب هؤلاء، وأنه مبني في حقيقة أمره على الفلسفة والزندقة وتبديل الدين بما يوافق أصولهم المرذولة.

أما الباب الثاني، فهو باب ردّ خبر الواحد. فإن من خذلان تلك الطائفة اعتقادهم أن أخبار الآحاد وإن كانت صحيحة في نفسها، إلا أنها لا تفيد العلم واليقين. وبنوا على ذلك أنه لا يؤخذ منها عقائد؛ لأنها محكومة بالظن. ومن أجاز أخذ العقائد منها اعتبرها عقائد مظنونة، وبالتالي فهي خاضعة لحكم العقل ورأيه فيها، فهو الذي يحدد صلاحية هذا الخبر من خلال نظره.

وهذا لعمري هو عين الفساد، وسبب هلاك الأديان، فإنه لو صحّ لجاز لكل عاقل يدعي العقل والحكمة أن يردّ حديث بدعوى مصادمته لأحكام النظر. والأشاعرة لا يوسّعون تلك القاعدة إلا بما يشملهم، فإن رأوا خبرًا يصادم أصولهم عمدوا إلى ردّه أو أعرضوا عنه أو تأولوه بما يوافق أصولهم. فإذا فعلت ذلك فرقة أخرى وعمدت إلى خبر يصادم أصولها ويوافق أصول الأشاعرة، فردّته تلك الفرقة أو أعرضت، أنكر الأشاعرة ذلك بحجة فساد دليلهم العقلي. والحال أنهم سلكوا نفس المسلك وتأولوا أحاديث على وفق أصولهم وتخالف فهم الناس ومنطوق الكلام واللغة والشرع.

وقضية عدم إفادة خبر الواحد اليقين قضية مركزية اتخذها أعداء الدين وأهل البدع معولًا لهدم السُّنَّة النبوية؛ لأن الله أهلك البدع بالسُّنَّة، فما من بدعة ظهرت على أيدي أصحابها وإلا وتجد في السُّنَّة النبوية ما يهلكها ويردّ كيد أهلها، فكانت السُّنَّة النبوية من أجل ذلك المُهلكة للبدع، تحقيقًا لقول الله ﷻ في كتابه: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النُّور: ٦٣].

فإنك تعرف استقامة الفرقة وزيغها بما تتمسك به من السُّنَّة النبوية والأحاديث الشريفة، ومن اتخذ تلك القاعدة البدعية القائلة بإفادة الخبر الواحد الظن لا اليقين وبالتالي لا يجوز أخذ العلم والاعتقاد منها، إنما أراد بها إطفاء نور الله، وإخفاء بدعه وجناياته على الشرع؛ لأنه يعلم علم اليقين وجود ما يفسد عليه بدعه من الأحاديث الشريفة. فكل من تمسك بتلك القاعدة فاعلم أنه من أهل البدعة.

وعلى ذلك فلو بحثت عن كافة طوائف الإسلام، تجد أنها كلها تتمسك بتلك القاعدة البدعية، عدا أهل السُّنَّة والجماعة المتمثلين بأهل الحديث والمتمسكين باتباع السلف الصالح، مما ينبئك بحقٍّ لا ارتياب فيه عن الفرقة الناجية التي بشرها النبي ﷺ بالنجاة والفلاح، فقال فيها: «**ما أنا عليه وأصحابي**»، وكل ما عليه

النبي ﷺ قد بثّه وذكره من خلال الأحاديث النبوية. فعلى قدر تمسك المسلم بها واتباعه لها يكون الاتباع لطريق النبي ﷺ وأصحابه.

ومن رام التشكيك بأخبار الآحاد كما فعل الرازي في «تأسيس التقديس»، والتشكيك بصدق الصحابة ووثاقتهم في رواية الأحاديث فيكله الله إلى من وثق فيه.

فعقيدتهم في خبر الواحد من أظهر الأدلة على إعراضهم عن السُّنَّة النبوية، ومع ذلك يدعون أنهم يولون الشرع أهمية. وما قدروا على تأويله من السُّنَّة النبوية، أوّلوه وقالوا أن النبي لم يرد ظاهر الكلام بل أراد كذا وكذا. وما لم يقدروا على تأويله أعلّوه بكونه من أخبار الآحاد. فكيف يكون أولئك من حماة السُّنَّة وهم يتمسكون بتلك القاعدة التي تهدم السُّنَّة ومشعل النبوة؟

ومن تناقضهم وتخبطهم في أصولهم أنك تجدهم يعارضون قبول أخبار الآحاد بدعوى عدم إفادتها للعلم واليقين، لذلك لا يأخذون منها عقائد. فإذا أتيت لهم بحديث صحيح يتكلم عن العلو والاستواء ورواه الشيخان واتفقت الأمة على قبوله، ردّوه لكونه من خبر الواحد، ثم يتكلموا في تأويله تبرعًا بعد أن ردّوه عن الاعتبار. ولكنك تجدهم في كثير من المواضع يحتجون بأخبار آحاد ضعيفة وآثار واهية ليصححوا فيها أقوالهم. بل تجد كثيرًا منها منكرًا أو لا أصل له. إلا أن هذا هو مبلغهم من العلم، فهم لا يميّزون بين الصحيح والضعيف، ولا بين الواحد والمتواتر، وجلّ ما يعنيهم إضفاء الدلالات والأمارات على صحة أقوالهم، ولو بنسبة الأقوال إلى غير أصحابها. ولنعرج على ما قاله المخالفون من المتكلمة والمبتدعة، ونذكر بعض ما قالوه في ذلك ثم نعلق عليه.

قال الجويني: «ذهبت الحشوية من الحنابلة وكتبة الحديث إلى أن خبر الواحد العدل يوجب العلم. وهذا خزي لا يخفى مدركه على ذي لب. فنقول لهؤلاء: أتجوّزون أن يزل العدل الذي وصفتموه ويخطئ؟ فإن قالوا: لا، كان ذلك بهتًا وهتكًا وخرقًا لحجاب الهيبة، ولا حاجة إلى مزيد البيان فيه. والقول القريب فيه أن قد زلّ من الرواة والأثبات جمع لا يعدّون كثرة. ولو لم يكن الغلط متصورًا، لما رجع راوٍ عن روايته. والأمر بخلاف ما تخيلوه. فإذا تبين إمكان الخطأ، فالقطع بالصدق مع ذلك محال»[1].

---

(١) البرهان ١/ ٣٩٢.

قلت: هذا مبني على مسألة العلم هل يجب فيه الجزم أم غلبة الظن؟ وسنستوفيه حقه من البحث في موضعه. وقوله: «كتبة الحديث» فيه تعصب محموم وجفاء مذموم لأهل الحديث، فإن الذي غمزهم بقوله: «كتبة» هم أئمة في الحديث والسُّنَّة، وأجمعت الأمة على فضيلتهم وعلوّ كعابهم في العلم، وهم أعلم منه، وأقرب للسُّنَّة وأشد تمسكًا بها.

والدليل على أن خبر الواحد يفيد العلم إذا عضدته القرائن: أن هذا الخبر إما أن يفيد العلم أو الظن، ولا واسطة بينهما. وقد ذم الله في كتابه الظن بقوله: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [يونس: ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النّجْم: ٢٨].

وقال النبي ﷺ: «**إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث**»[(١)]. فلو كان خبر الواحد لا يفيد العلم لكان مفيدًا للظن، وقد أمرنا رسول الله أن نبلّغ عنه الحديث، فقال: «**ألا هل بلغت؟**»، قالوا: نعم، قال: «**اللَّهُمَّ اشهد، فليبلغ الشاهد الغائب**»[(٢)]، وقال ﷺ: «**بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي متعمدًا، فليتبوأ مقعده من النار**»[(٣)].

ولم يفصّل رسول الله في كيفية التبليغ، ولم ينبّه على ضرورة أن يكون الخبر متواترًا لا خبر واحد. ولو كان ذلك من أصول الدين لنبّه عليه حتى لا يقع المسلمون في المحذور من اتباع الظن دون علم.

ومن المتفق عليه في الأصول: أن ترك الاستفصال في حكاية الحال ينزل منزلة العموم على المقال، وقد أمرنا رسول الله ﷺ بالتبليغ عنه دونما إشارة إلى كيفية البلاغ وأن يكون متواترًا لا خبر واحد. ولو كان خبر الواحد يفيد الظن لا العلم في أحسن أحواله، لكان المبلّغ بمثل هذا الخبر مشيعًا للظن ومسببًا لوقوعه بين المسلمين. ثم إن عدم ظهور مصطلح الخبر المتواتر في القرنين الأوليين، وعدم تقسيم الحديث إلى الآحاد والمتواتر عند الصحابة والتابعين يدل دلالة واضحة على عدم معرفتهم بهذه القسمة وعدم حاجتهم لها، وأنها ليست من الدين.

---

(١) صحيح البخاري، حديث رقم (٦٧٢٤)، صحيح مسلم، حديث رقم (٢٥٦٣).

(٢) صحيح البخاري، حديث رقم (١٧٤١). (٣) صحيح البخاري، حديث رقم (٣٤٦١).

والشواهد على إفادة خبر الواحد العلم إذا عضدته القرائن كثيرة، منها ما ورد أن النبي ﷺ بعث معاذًا رضي الله عنه إلى اليمن، فقال له: «**ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم**»(١).

ودعوة معاذ رضي الله عنه لأهل اليمن من باب خبر الواحد، ولو قلنا أن كل ما يخبره لأهل اليمن لا يدخل في باب العلم، لكان كل ما تعلمه أهل اليمن عن دينهم لا يخرج عن الظن. ولا ريب أن علم معاذ، وصدقه، وثقة الناس به من أعظم القرائن على صحة ما يخبر به من أخبار عن رسول الله ﷺ.

وكذلك ما رواه البخاري عن حذيفة، ورواه مسلم عن أنس بن مالك رضي الله عنهما، أن وفدًا من نجران قدم على رسول الله ﷺ فقالوا: «ابعث معنا رجلًا أمينًا، ولا تبعث معنا إلا أمينًا». فقال: «**لأبعثن معكم رجلًا أمينًا حق أمين**»، فاستشرف له أصحاب رسول الله ﷺ فقال: «**قم يا أبا عبيدة بن الجراح**» فلما قام، قال رسول الله ﷺ: «**هذا أمين هذه الأمة**»(٢). وفي لفظ مسلم، قالوا: «ابعث معنا رجلًا يعلّمنا السُّنَّة والإسلام»(٣).

ولا ريب أن صدق أبي عبيدة ورجاحة عقله، وثقة الرسول به ووصفه له بأمين الأمة من أكبر القرائن على صحة خبره عند القوم. وقد صرحوا برغبتهم في تعلّم الإسلام والسُّنَّة، ولو رأوا أن خبره لا يفيد العلم، لاعترضوا على إرسال رجل واحد لهم، ولو كان النبي ﷺ يرى ذلك لما اكتفى بإرسال أبي عبيدة وحده لتعليمهم.

وكذلك لما أصيب عمر رضي الله عنه، جعل صهيب يقول: «واأخاه». فقال عمر: «أما علمت أن النبي ﷺ قال: «**إن الميت ليعذب ببكاء الحي**»(٤). والشاهد: أن عمر اعتبر خبر الرسول ﷺ علمًا، بالرغم من كونه خبر واحد، والظاهر أنه لا يعرف إن كان وصل لصهيب الحديث بخبر الواحد أو متواترًا، ولكنه عدّه مفيدًا للعلم دون تفصيل في حاله، وكيفية بلوغه صهيب رضي الله عنه.

---

(١) صحيح البخاري، حديث رقم (١٣٩٥). (٢) صحيح البخاري، حديث رقم (٤٣٨٠).
(٣) صحيح مسلم، حديث رقم (٢٤١٩). (٤) صحيح البخاري، حديث رقم (١٢٩٠).

وكذلك ما ورد عن عمر ﷺ، إذ قال للعباس وعلي بن أبي طالب ﵄: «أنشدكما بالله، هل تعلمان أن رسول الله ﷺ قال ذلك؟». قالا: «قد قال ذلك»[١]. فقد اعتبر ذلك الحديث مفيدًا للعلم، بالرغم من كونه خبر واحد. فإنه لم يسمع هذا الحدث ويرويه عن رسول الله ﷺ إلا الصديق ﵁.

وكذلك ما ورد عن عروة أنه قال: «قالت عائشة ﵂: «وقد سنّ رسول الله ﷺ الطواف بينهما، فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما». ثم أخبرت أبا بكر بن عبد الرحمٰن، فقال: إن هذا لعلم ما كنت سمعته»[٢]. فقد اعتبر أبو بكر الحديث مفيدًا للعلم، بالرغم من كونه سمعه للتو من عائشة ﵂، وهو خبر واحد، ولم تعترض عليه عائشة.

وكذلك ما ورد في «الصحيحين» عن سعيد بن جبير، أنه قال: «قلت لابن عباس: إن نوفًا البكالي يزعم أن موسى صاحب الخضر، ليس هو موسى صاحب بني إسرائيل، فقال ابن عباس: كذب عدو الله، حدثني أُبي بن كعب: أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: . . ، ثم ذكر حديث موسى والخضر»[٣].

وقد علل أبو الحسين البصري عدم جواز قبول أخبار الآحاد في الاعتقادات بقوله: «لأن الواحد إذا أخبر عن النبي ﷺ أن الله لا يُرى، لم يعلم أن النبي ﷺ قال ذلك، فلا يعلم أن الله لا يُرى؛ لأنا غير عالمين بدليله. وإذا لم نكن عالمين بأنه لا يرى واعتقدنا ذلك، لم نأمن كون اعتقادنا جهلًا. وكل اعتقاد لا يؤمن كونه جهلًا فهو قبيح. وأما فروع الشريعة، فليست اعتقادات فيكون المقدم عليها مقدمًا على اعتقاد لا يأمن كونه جهلًا؛ بل هي أعمال».

قلت: الزعم بعدم العلم أن النبي ﷺ قال ذلك بعد وصول خبر الواحد إليه سفسطة لا معنى لها. أما عن فروع الشريعة، فكيف يلتزم الأحكام فيها إذا لم يكن يعلم أن الشارع قال بها، وما دليله عليها؟ فإن قال: دليلي هو خبر الواحد نفسه، قيل له: فإن خبر الواحد هنا وهناك حمل خبرًا عن رسول الله ﷺ، فلم حكمت أن ذاك الخبر لم يوجب علمًا وهذا الخبر أوجب علمًا؟

---

(١) صحيح البخاري، حديث رقم (٥٣٥٨). (٢) صحيح البخاري، حديث رقم (١٦٤٣).
(٣) صحيح البخاري، حديث رقم (٤٧٢٥)، صحيح مسلم، حديث رقم (٢٣٨٠)، واللفظ للبخاري.

وقال أبو الحسين: «فان قيل: ألستم عند خبر الواحد تعلمون وجوب الفعل عليكم؟ فقد أقدمتم على اعتقاد أيضًا. قيل: إنا نأمن كون ذلك الاعتقاد جهلًا؛ لأنه قد دلّ عليه دليل قاطع، وهو ما دلّ على وجوب المصير إلى أخبار الآحاد»[١].

قلت: هذا الدليل القاطع الذي دلّ على وجوب المصير إلى خبر الواحد هو بعينه يوجب الاعتقاد بالشيء المخبر به؛ لأنه لو لم يرد إلينا الاعتقاد به لنبهنا عليه، ولأخبرنا أن نعمل دون الاعتقاد بما يحمله الخبر من عقائد. ثم إن الاعتقاد بوجوب الفعل يقتضي الاعتقاد بحبّ الله لذلك الفعل، والعلم أن الله يعتبر ذلك من الأعمال الصالحة ويثيب عليه. وكذلك الاعتقاد بتحريم الفعل يقتضي الاعتقاد ببغض الله لذلك الفعل. والعلم أن الله يعتبر ذلك من الأعمال السيئة ويعاقب عليه، فمن أين لكم هذا العلم؟

فإن قالوا: لا علم لنا بهذا، قلنا: فالدلالة عليه قطعية ولازمة، إذ أن عدم العلم بكون الله يبغض الفعل الفلاني أو لا، يلزمكم القول أنكم لا تعلمون إن كان الله يحب الفعل هذا أم لا، أو يبغض ذلك الفعل أم لا.

فإن قلتم أن الخبر لا يفيد علمًا بشيء، لزمكم القول أنكم لا علم لكم إن كان الله يحب ذلك الفعل الذي أمرنا به أو نهانا عنه أو يبغضه. فإن كان كذلك فهل تحبون ذلك الفعل أو تبغضونه أم لا؟

فإن قالوا: نحب المأمور به ونبغض المنهي عنه. قيل لهم: فعلى ماذا بنيتم الحب والبغض إن كنتم لا تعلمون إن كان الله يحبه أو يبغضه وإن لم يكن أتاكم علم به؟ وكيف تحبون الفرض وتبغضون الفاحشة والفسق والحرام؟

فإن قالوا: لا نبغض ولا نحب. قيل لهم: فالله وصف عباده المؤمنين أنه حُبّب إليهم الإيمان، وكرّه إليهم الكفر والفسوق والعصيان. فلزمكم حبّ كل ما هو مأمورٌ به وبغض كل ما هو منهيٌّ عنه من الأفعال. واعلم أن هذا مسلكٌ لا يمكن لهم التنصل منه.

ثم قال أبو الحسين: «فإن قيل: فهلّا جاز أن يدلّ دليل قاطع على قبول خبر الآحاد في الرؤية وغيرها، فتعتقدون ذلك وتأمنون كون اعتقادكم جهلًا؟ قيل: إنّا لا

---

(١) المعتمد ٢/ ١٠٢.

نجوّز ذلك؛ لأن كون البارئ تعالى غير مرئي أمر حاصل في نفسه لا يحصل بحسب ظننا، فلم يجب إذا ظننا صدق الراوي أن يكون تعالى غير مرئي. وإذا لم يجب ذلك، لم يجز أن يدل دليل قاطع على كونه كذلك إذا ظننا صدق الراوي أنه سمع النبي ﷺ يقول أن الله سبحانه لا يرى»[١].

قلت: هذا خارج عن محل النزاع، فإننا نعلم أن الخبر لا يؤثر في حقيقة المخبر عنه، ولا ينفع المخبِر في شيء لسبق علمه به، وإنما ينفع المخبَر إليه في تحصيل علمٍ لم يكن قد حصل عليه.

ولو أتانا خبر كاذب عن الله أنه لم يعدّ جنة ولا نارًا للناس لم يغير ذلك من حقيقة وجود الجنة والنار، إلا أنها تنفع المكلف المخبَر في الحذر من الآخرة والعمل لها. فالذي كلفك الله به هو اعتقادك بصحة ما جاء به الخبر إذا صحّ نفس الخبر، واعتقادك به حيث أتاك الخبر به، لا أن تعتقد به في حقيقة نفسه.

ثم إن للمنازع أن يقول أن كون الباري يحبّ فعلًا من الأفعال والعبادات ويبغض فعلًا آخر أمر حاصل في نفسه، لا يحصل بسبب ظننا به. فما يقوله هنا نقوله هناك.

وكلام البصري يفضي إلى الاستغناء عن الشرائع والنبوات؛ لأن حاصل تلك الشرائع هو الإخبار عن الله وعن مراد الله. فإذا شملت الأخبار حقائق، وزعم أولئك أن تلك الحقائق حاصلة في أنفسها لا بحسب ظننا، لم يعد في الشرع نفع ولا فائدة في الإخبار عن تلك الحقائق. ولا يخفى فساده. لأنه يؤول إلى القول أن الحقائق ما لم ندركها بأنفسها فلا ينفع معها إخبار من أحد.

ثم قال أبو الحسين: «فان قيل: فيجب إذا أخبركم عن النبي ﷺ بأن الله لا يرى من يغلب على ظنكم صدقه، أن تظنوا أن الله لا يرى وتقتصروا على ذلك. قيل: لئن جاز الاقتصار على الظن في التوحيد والعدل والصفات، لجوّزنا ورود التعبد بالاقتصار على الظن في ذلك. ولكن لا نجوّز الاقتصار على الظن في ذلك. وهذا السؤال إنما يلزم على القول بأن خبر الثقة غير الظن، وهذا يوافقنا عليه خصومنا. فان كان السؤال لازمًا لنا، فهو لازم لهم أيضًا. ولا جواب عنه إلا ما ذكرناه من أنه لا يجوز الاقتصار في التوحيد والعدل على الظن دون العلم. وما ذكرناه هو الجواب

---

(١) المعتمد ٢/١٠٢.

عن الأخبار؛ لأن زيدًا إذا أخبرنا بأن عمرًا في الدار وظننا صدقه، لم نأمن أن لا يكون في الدار؛ لأنه كونه في الدار ليس مما يحصل بحسب ظننا بل هو أمر في نفسه، كذلك ظنناه أم لم نظنه فخبرنا قطعًا عن أنه في الدار خبر لا نأمن من كونه كذبًا فقبح، فإن أخبرنا بحسب ظننا جاز لأنا نأمن كونه كذبًا»[١].

قلت: حاصل كلام أبي الحسين أنه إن ظن بصحة شيء وأخبر به ما ثم تبين خلافه فإنه لا يكون كاذبًا؛ لأن الظن يحتمل الصدق والكذب على أي حال، أما العلم بالشيء فينبغي أن يطابق واقعه الخارجي، وإلا عُدّ كذبًا. لذلك هو يأمن من الكذب في الأولى ولا يأمن منه في الثانية.

وهذا الخلط إنما مردّه إلى معنى العلم ومعنى الظن، واقتضاء العلم لمطابقة الواقع. ونقول أن الشرع أمرنا باتباع النبي ﷺ وطاعته، ومتى وصل إلينا الخبر الصحيح منه في أمرٍ صدقناه لأنه ثبت عندنا أن النبي ﷺ قاله. فإن صحّ القول منه فلا يخالف حقيقة الأمر في نفسه.

وخفي على البصري أننا إنما نتعبد الله باتباع النبي ﷺ كما كلفنا الله به وأمرنا بذلك بصرف النظر عن حقائق الأمور في أنفسها، فإن الله يؤاخذ الناس بالمظان لا بالحقائق.

وقال أبو المعالي الجويني: «اعلم، وفقك الله، أن أول ما نصدر الباب به معنى خبر الواحد، فاعلم أن أرباب الأصول لا يعنون بإطلاقهم خبر الواحد، الخبر الذي ينقله الواحد أو خبر الآحاد في الاصطلاح، ولكن كل خبر عن خابر ممكن لا سبيل إلى القطع بصدقه، ولا سبيل بكذبه، لا اضطرارًا ولا استدلالًا، فهو خبر الواحد، أو خبر الآحاد في اصطلاح أرباب الأصول»[٢].

وقد ذكر الجويني اعتراضًا على إفادة خبر الواحد للعلم، جاء فيه: «فأما وجه الردّ على من زعم أن خبر الواحد يعلم صدقه ظاهرًا، فيقال له: أنت لا تخلو إما أن تقول أن من أخبرنا نقطع بصدقه ولا يجوز أن يغلط ولا يزل، أو يسوّغ أن يتعمد الكذب، أو لا يجوز أن يكون ماجنًا فاسقًا باطنًا، وزيه زي العدل. فإن لم تقرروا هذه الأوجه فقد صرفتم عن المعقول، فإنا نعلم قطعًا أن تجويز ما ذكرناه ليس من

---

(١) المعتمد ٢/ ١٠٢ ـ ١٠٣.
(٢) التلخيص٢/ ٣٢٥.

المستحيلات، فإذا لم يكن مستحيلًا لم يبق إلا أن يكون جائزًا، فإنه ليس بين الاستحالة والجواز رتبة. فإن قالوا: يسوغ إطلاق العلم في مثل هذه المنزلة، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [المُمتَحنَة: ١٠]، مع أن نعلم أنا لا نتوصل إلى القطع بالسرائر، وما تكنه القرائن من الضمائر. قلنا: الآن بعدما ارتفع الخلاف في المعنى، فلا نحجزكم من التجوّز بالعبارات».

ثم قال: «العرب قد تستعمل الظن في موضع العلم، وقد تضع العلم موضع الظن والحسبان، وفي المجاز متسع. على أنا نقول: المعنى بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [المُمتَحنَة: ١٠]؛ أي: فإن علمتموهن متلفظات بالإيمان. فهذا مما نعلم قطعًا، ويبقى بعد ذلك الكلام في تجويز القول إيمانًا، وهو خارج عن مسألتنا. فهذا وجه الرد على هؤلاء، مع أن كل ما يذكرونه يبطل عليهم بشهادة الشهود، إذ لا خلاف فيها»[(١)].

قلت: قوله أن العرب تستعمل الظن في موضع العلم، وتستعمل العلم في موضع الظن دليل على أن غلبة الظن تفيد العلم عندهم. إذ لو كان الجزم شرط حصول العلم لما استعملوا العلم في موضع الظن؛ لأنهم لا يذكرون الجزم يريدون منه الظن، ولم يقع ذلك في لغة العرب.

أما تأويله للآية بأن المراد منها: «فإن علمتموهن متلفظات بالإيمان»، فهو تأويل غث كسائر التأويلات التي تمسّك بها المتكلمون. وهذا دليل من كيسهم، لا هو من لغة العرب ولا من لسانهم. والمتكلمة من أمثال الجويني النيسابوري والغزالي الطوسي والفخر الرازي من الأعاجم الذين لا يعرفون من لغات العرب ما يمكنهم الحكم عليها وتقرير ما قالته العرب وما يجوز في لسانهم. فإن الحكم على ذلك إنما يكون لأئمة اللغة الحافظين للغات العرب، أو للأعراب الأقحاح، وقد علمنا أن هؤلاء ليسوا من الصنفين.

ولا يمكن أن يُراد من الإيمان التلفظ به؛ لأن الأمة أجمعت على أن مجرد التلفظ بالإيمان لا يفيد الإيمان؛ بل لا بد من التصديق في القلب. ولم يرد في الشرع ولا في كلام الصحابة وتابعيهم مثل هذا التجوّز؛ بل ورد أن الرسول ﷺ امتحن جارية،

---

(١) التلخيص ٢/ ٣٢٨ ـ ٣٣٠.

فعندما أجابت عن سؤالاته صرّح بكونها مؤمنة، فقد حكم بالظاهر أنها مؤمنة، ولكنه أراد من قوله: «**اعتقها فإنها مؤمنة**» أنها مؤمنة، وتجري عليها أحكام الإيمان، لا أنه أراد أن يقول أنها تلفظت بالإيمان؛ لأن ذلك لا معنى له أن يقول به بعد قولها ذاك. ولو كان الجزم شرطًا للعلم، لما حسن قوله: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ﴾ [المُمتَحنَة: ١٠]؛ لأن التلفظ بالإيمان فعل يمكن إدراكه بالحس، فلا تدع الحاجة إلى ذكر العلم عندئذ؛ بل لقال فيه: «فإن تلفظن بالإيمان».

وقال الجويني: «اعلم وفقك الله، أن كل ما يطلب العلم فيه، فلا يقبل فيه أخبار الآحاد. فإنها لا تقتضي، وإنما يثبت بدلالة قاطعة وجوب العمل بها. فإن قيل: فهلا قلتم: إن خبر الواحد يوجب العلم من حيث أنه يوجب العمل، فإنا إذا علمنا أنه يوجب العمل، فقد أوصلنا إلى ضرب من العلم. قلنا: هذا خطأ، فإنا لا نعلم وجوب العمل بخبر الواحد بعين خبر الواحد وإنما نعرفه بالدلالة القاطعة المقتضية وجوب العمل بخبر الواحد، فلم يحصل العلم بالخبر إذًا، وإنما يحصل بالدليل الدال عليه وهو مقطوع به، فاعلم ذلك، فخرج له من هذه أن خبر الواحد لا يقبل في العقليات، وأصول العقائد وكل ما يلتمس فيه العلم»[1].

قلت: الذي عرفته بالدلالة القطعية هو وجوب العمل بخبر الواحد في عمومه. أما الخبر الواحد المتعين فيفيد عملًا متعينًا، ووجوب العمل به دليل على إفادة ذلك الخبر المتعين العلم بإيجاب الله لذلك العمل.

فالحاصل: أن الدلالة القطعية المقتضية لوجوب العمل بخبر الواحد هي التي تدل على إفادته للعلم؛ لأنه لو لم يفد العلم لأفاد الظن لعدم وجود واسطة بينهما، ولو أفاد الظن لكنا متبعين للظن، والنصوص الشرعية من كلام الله ورسوله حذرت من اتباع الظن.

فإن قيل: إنما يكون مفيدًا للظن إذا اتبعنا ما فيه من ظن، أما إن اقتصرنا على العمل دون تعليق القلب بشيء فيه من علم، فلا يحصل الاتباع للظن. قيل له: فإن لم يتعلق القلب بأمر في الخبر واقتصرنا على العمل، فإن هذا العمل لا بد أن يكون عملًا شرعيًّا بمقتضى التكليف، ولا يخرج عن كونه واجبًا أو مندوبًا أو حرامًا أو مكروهًا.

---

(١) التلخيص٢/ ٤٣٠.

فلو كان مأمورًا به اقتضى حبنا له وبغضنا لتركه وتاركه والأمر به. ولو كان منهيًّا عنه اقتضى تركه، وبغض فعله وفاعله، والنهي عنه كونه من المنكر. فإن وقع ذلك كان دليلًا على وقوع الظن في القلب، وإن لم يقع خالفنا الشارع في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحب والبغض في الله.

ثم لو سئلنا: هل يريد الله هذا العمل المأمور به؟ وهل تعتقد أن الله أمرنا به؟ فإن قلنا: لا، كنا مناقضين لأنفسنا بفعل ما نعتقد أن الله لا يريده. وإن قلنا: لا ندري، كان ذلك منا هذيانًا أن نفعل شيئًا ونعلّمه للناس ونحن لا نعلم إن كان الله يريده أم لا. وإن قلنا: نعم، لزمنا الاعتقاد بحبه له وحبنا له وبغض تاركه، وهذا الاعتقاد من الإيمان.

وذكر أبو حامد الغزالي اعتراضًا على إفادة خبر الواحد للعلم، جاء فيه: «وذهب بعض المحدثين إلى أنه يفيد العلم، وهذا محال. إذ لا يجب صدقه عقلًا ولا نقلًا، واذا جاز كذبه فلا علم بالصدق، وكيف وما من شخص إلا ويتصوّر أن يرجع عما ينقله وقد عهد مثله. وبعد، فلو تعارض نقل عدلين، فليت شعري كيف يجعل العلم بهما على التناقض أو بأحدهما، ولا تمييز ولا ترجيح»[1].

قلت: إن كان مراد أولئك أنه يفيد العلم بمجرده فلا شك أنه باطل. أما عندما تعضده القرائن، فهذا يصحّ كما سبق وذكرناه.

أما قوله: «واذا جاز كذبه فلا علم بالصدق»، فمردود وباطل. لأن أبا بكر الصديق وعمر بن الخطاب وباقي الصحابة الأجلاء لا يستحيل عقلًا كذبهم، إلا أننا نقطع بصدقهم عن الرسول ﷺ، ونؤمن أن كذبهم عليه لم يقع قط.

أما قوله: «وبعد، فلو تعارض نقل عدلين فليت شعري كيف يجعل العلم بهما على التناقض او بأحدهما ولا تمييز ولا ترجيح» ففاسد؛ لأن ذلك إنما يقع في الأخبار المجردة عن القرائن. أما الأخبار الصحيحة التي تعلقت بقرائن قوية تعضدها وتؤكد صحتها، فإن هذا التناقض لا يقع.

وقال أبو حامد: «خبر الواحد لا يفيد العلم. وهو معلوم بالضرورة أنا لا نصدّق بكل ما نسمع، ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين، فكيف نصدق بالضدين؟ وما

---

(١) المنخول، ص٢٥٢.

حكي عن المحدثين من أن ذلك يوجب العلم، فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل، إذ يسمى الظن علمًا ولهذا قال بعضهم: «يورث العلم الظاهر». ثم قال: «العلم ليس له ظاهر وباطن وإنما هو الظن. ولا تمسك لهم في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [المُمتَحنَة: ١٠] ، فإنه أراد الظاهر؛ لأن المراد به العلم الحقيقي بكلمة الشهادة التي هي ظاهر الإيمان دون الباطن الذي لم يكلّف به. والإيمان باللسان يسمى إيمانًا مجازًا»[1].

والجواب عليه ما يلي: أما قوله: «إنا لا نصدّق بكل ما نسمع، ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين فكيف نصدق بالضدين؟» فقد أجبنا عنه في قوله الأول فلا نعيد.

أما قوله: «فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل» فغلط، وإنما مرادهم أنه يفيد العلم بما جاء فيه، وهذا ما صرّحوا به. أما القول بوجوب العمل، فهذا مقطوع به عندهم وعند جماهير المتكلمين من الأشاعرة.

أما قوله: «والعلم ليس له ظاهر وباطن»، فالظاهر المذكور عند أهل الحديث ليس ما كان مقابل الباطن؛ بل هو ما كان موافقًا لما ظهر من واقعه، لا حقيقة واقعه. فالعلم الظاهر مقابلٌ للعلم الحقيقي أو علم اليقين.

أما قوله: «لأن المراد به العلم الحقيقي بكلمة الشهادة التي هي ظاهر الإيمان» فبعيد وغير سائغ، وقال الجويني نحوًا منه وأجبنا عليه. ولو كان المراد منه كلمة الشهادة، لما دعت الحاجة إلى ذكر العلم.

أما قوله: «والإيمان باللسان يسمى إيمانًا مجازًا» فمردود وباطل. أما كونه مردودًا، فلأن الغزالي أعجمي وليس من أئمة اللغة. فلا ينبغي لمثله الحكم على لغات العرب وما ورد ولم يرد، وما صحّ ولم يصحّ فيها؛ لأنه ليس في مقام أئمة العربية ومن يرجع إليهم القول الفصل في ذلك. فإذا أراد أن يقرر شيئًا، فليكن نقلًا عن آخرين، أو بالدلالة والاستشهاد. أما أن يكتفي بالإعلان به من نفسه فمردود عليه. أما كونه باطلًا، فإن وصف رجلٍ بالإيمان لتلفظه بالشهادتين هو حكم حقيقي على الرجل أنه تجري عليه أحكام الإسلام في الظاهر، لا أن المراد منها مجاز،

(١) المستصفى ١/ ٢٧٢.

ولا يراد منها أنه مؤمن مجازًا، إذ لو كان كذلك لكان كافرًا حقيقة، وإن كان مؤمنًا حقيقة بطل المجاز.

وقال الغزالي: «فإن قيل: خبر الواحد الذي عمل به الأمة، هل يجب تصديقه؟ قلنا: إن عملوا على وفقه، فلعلّهم عملوا عن دليل آخر. وإن عملوا به أيضًا، فقد أمروا بالعمل بخبر الواحد وإن لم يعرفوا صدقه، فلا يلزم الحكم بصدقه. فإن قيل: لو قدّر الراوي كاذبًا لكان عمل الأمة بالباطل، وهو خطأ ولا يجوز ذلك على الأمة. قلنا: الأمة ما تعبّدوا إلا بالعمل بخبر يغلب على الظن صدقهم فيه، وقد غلب على ظنهم؛ كالقاضي إذ قضى بشهادة عدلين فلا يكون مخطئًا وإن كان الشاهد كاذبًا؛ بل يكون محقًّا لأنه لم يؤمر إلا به»[١].

قلت: خبر الواحد المحتف بالقرائن الموجبة لتصحيحه يغلب على الظن صدقه، وقد نقطع بصحته وصدق المخبر في بعض الأحيان. فإن وجد دليل آخر موافق له كان ذلك دليلًا على صحته. وإن كانت الأمة عملت بنفس الخبر، فإجماعهم على قبول الخبر هو إجماع على فعل ما جاء فيه. ولو كان كذبًا، لكانت الأمة مجتمعة على فعل ما هو باطل، ولهذا فنحن نقطع بصحته وصدق المخبر له. أما الأمة، فلا نجوّز منها صدور الغلط باجتماعها على فعل ما نهى عنه الشارع، أو ترك ما أمر به الشارع.

أما قياسه على القاضي، فهو فاسد. فإن القاضي يجوز منه صدور الغلط في الحكم، ولكنه يكون محقًّا بالحكم وفق الشهادة.

وقال أبو حامد في «المنخول»: «وما ذكروه من انعقاد الإجماع على العمل وكونه دليلًا على صدق خبر الواحد ليس كذلك. فان قيل: لا تجتمع الأمة على الضلالة. قلنا: ما اجتمعوا على صدقه؛ بل اجتمعوا على العمل به»[٢].

قلت: اجتماعهم على العمل به هو دليل على اجتماعهم على أن هذا العمل مأمور به من قبل الشارع، وهذا لا يتأتّى إلا بتصديقهم للخبر. ولا يلتزم العاقل فعلًا من الأفعال إلا وكان مؤمنًا به ومصدّقًا بالخبر المورد له، وإلا كان التزامه به عبثًا.

أما الفخر الرازي، فإننا دائمًا ما نجد عنده العجب العجاب، والنهاية في

---

(١) المستصفى ١/ ٢٦٧.   (٢) المنخول، ص٢٤٦.

الضلالات والجهالات. فقد تابع أصحابه في القول أن أخبار الآحاد مظنونة ولا تفيد اليقين، وحجته في ذلك أن الرواة غير معصومين فكان الخطأ عليهم جائزًا، والكذب عليهم جائزًا، وحينئذٍ لا يكون صدقهم معلومًا بل مظنونًا. فثبت أن خبر الواحد مظنون فوجب أن لا يجوز التمسك به لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يُونس: ٣٦]، ولقوله تعالى في صفة الكفار: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [يُونس: ٦٦]، ولقوله: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسرَاء: ٣٦]، ولقوله: ﴿وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾﴾ [البَقَرَة: ١٦٩].

وغاب عن الرازي أن الذي نهانا عن اتباع الظن هو نفسه من أمرنا بالتمسك بسُنَّة النبي ﷺ دون تفصيل، فقال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحَشر: ٧]. وكذلك أمرنا النبي بالأخذ منه، فقال: «**إذا أمرتكم بأمر، فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن أمر فاجتنبوه**»، وقال: «**بلغوا عني ولو آية**»، وقال: «**فليبلغ الشاهد الغائب**» دون تفصيل أو تقييد لكيفية ذلك التبليغ.

ثم قال الرازي: «والعجب من الحشوية أنهم يقولون: الاشتغال بتأويل الآيات المتشابهة غير جائز؛ لأن تعيين ذلك التأويل مظنون، والقول بالظن في القرآن لا يجوز. ثم إنهم يتكلمون في ذات الله تعالى وصفاته بأخبار الآحاد، مع أنها في غاية البعد عن القطع واليقين»(١).

قلت: هذا الذي ذكره كذب على أهل الحديث الذين يسمّيهم حشوية. فإنهم لم ينهوا عن التأويل لمجرد أنه يفضي إلى الظن. ونجد الرازي مع جهالته بمذاهب أهل الحديث يجتهد بالباطل في إيهام القارئ بتناقض أهل الحديث ليشنّع عليهم.

وتسميته لأهل الحديث بالحشوية عجيب، وهو لا يجرؤ على البوح بذلك حتى لا يمجّ القارئ كتابه. وأهل الحديث لا يرون أن أخبار الآحاد في غاية البعد عن القطع واليقين، فإنه من مذهب المبتدعة لا من مذهبهم. فعلام ينشد الرازي العجب ومذهب خصومه على أتم الانسجام والوئام؟

ثم بدأ الرازي بالغمز في الصحابة، والله المستعان، فقال في الوجه الثاني: «إن أجلّ طبقات الرواة قدرًا وأعلاها منصبًا الصحابة ﷺ. ثم إنّا نعلم أن رواياتهم لا

(١) تأسيس التقديس، ص٢١٥ ـ ٢١٦.

تفيد القطع واليقين. والدليل عليه: أن هؤلاء المحدّثين رووا عنهم أن كل واحد منهم طعن في الآخر، ونسبه إلى ما لا ينبغي. أليس من المشهور أن عمر طعن في خالد بن الوليد؟ وأن ابن مسعود وأبا ذرّ كانا يبالغان في الطعن على عثمان؟ ونقل عن عائشة رضي الله عنها أنها بالغت في الطعن في عثمان؟ وأليس أن عمر قال في عثمان: إنه يحلف بأقاربه؟ وقال في طلحة والزبير أشياء أخرى تجري هذا المجرى. أليس أن عليًّا كرم الله وجهه سمع أبا هريرة يومًا كان يقول: أخبرني خليلي أبو القاسم فقال له علي: متى كان خليلك؟ أليس أن عمر نهى أبا هريرة عن كثرة الرواية؟ أليس أن ابن عباس طعن في خبر أبي سعيد في الهرق، وطعن في خبر أبي هريرة في غسل اليدين، وقال: كيف يصنع بمهر أمنا؟ أليس أن أبا هريرة لما روى: من أصبح جنبًا فلا صوم له، طعنوا فيه؟ أليس أن ابن عمر لما روى أن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه طعنت عائشة فيه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤] أليس أنهم طعنوا في خبر فاطمة بنت قيس وقالوا: لا ندع كتاب ربنا وسُنَّة نبيّنا لخبر امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت؟ أليس أن عمر طالب أبا موسى في خبر الاستئذان بالشاهد وغلظ الأمر عليه؟ أليس أن عليًّا كان يستحلف الرواة؟ أليس أن عليًّا قال لعمر في بعض الوقائع: إن قاربوك فقد غشوك؟

واعلم أنك إذا طالعت كتب الحديث وجدت من هذا الباب ما لا يعدّ ولا يحصى. وإذا ثبت هذا، فنقول: الطاعن إن صدق، فقد توجّه الطعن على المطعون وإن كذب فقد توجه على الطاعن. فكيف كان فتوجه الطعن لازم.

إلا أنا قلنا: إن الله تعالى أثنى على الصحابة رضي الله عنهم في القرآن على سبيل العموم وذلك يفيد ظن الصدق. ولهذا الترجيح قبلنا رواياتهم في فروع الشريعة. أما الكلام في ذات الله وصفاته فكيف يمكن بناؤه على هذه الروايات الضعيفة؟»[1].

هذا ما قاله الرازي بلفظه وحروفه. ولا ريب أنه ضلال كبير وإفك مبين بافترائه على الصحابة والتنقيص من شأنهم وقدرهم. وهو إذ نصر دين الفلاسفة ومذهبهم في تأويلاته التي تنسجم مع أصولهم، تطيب نفسه الآن إلى نصرة مذهب الرافضة الإمامية، فإن هذا الذي حكاه الرازي قد فرح به الرافضة أيما فرح، ونقلوا عنه

---

(١) أساس التقديس، ص٢١٦ ـ ٢١٧.

حكايته وسطروها في كتبهم. وبيان تلك الضلالات والجهالات من وجوه:

الوجه الأول: أنه اعتقد أن مجرد نقد الصحابة لبعضهم البعض يفضي إلى تحقق الطعن عليهم. فإن الصحابة الذين ذكرهم ما طعنوا على بعضهم في دينهم وأمانتهم، وطعن عليّ وعائشة على عثمان لم يكن في دينه؛ بل عاتباه على عدم حزمه. وعتاب الصحابة لأبي هريرة رضي الله عنه إنما كان من جانب النسيان وعدم التثبت، لا أنهم طعنوا عليه.

ومن ذلك يتضح زيف قول الرازي: «الطاعن إن صدق، فقد توجّه الطعن على المطعون وإن كذب فقد توجه على الطاعن. فكيف كان، فتوجه الطعن لازم». فإنه يصوّر الأمر وكأنه طعنٌ في دين الصحابي، لذلك قال بلزومه، ولو قصد منه النسيان لما ذكر ذلك.

والرازي استعمل لفظ الطعن للتشنيع على الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، وإلا فإن نقد الرواية لا يلزم منه الطعن على الراوي واتهامه بشيء.

الوجه الثاني: أن الذي ذُكر عن نقد الصحابة لروايات بعضهم البعض إنما هو نادر جدًّا بالنسبة لما توافقوا عليه وتابعوا عليه بعضهم من الروايات. ولو أحصى الناظر كم في كتب السُّنَّة من الآثار التي تابع فيه الصحابة بعضهم البعض فيها، لعلم أن تلك التي كانت مثار النقد لا تشكل نسبة تُذكر إلى جانب تلك الروايات. والنادر الشاذ لا حكم له، إلا عند الشاذ في عقله ودينه، والحريص على استطارة الفتن.

الوجه الثالث: أما خبر أبي هريرة في غسل اليدين وطعن ابن عباس به، فكيف يعدّ ذلك طعنًا في أبي هريرة؟ إنما هو طعن في الحديث نفسه، وأن الشك يتوجه إلى السماع والفهم، لا إلى الأمانة في النقل.

أما قول علي بن أبي طالب لأبي هريرة رضي الله عنهما عندما قال: «أخبرني خليلي أبو القاسم» فقال له علي: «متى كان خليلك؟»، فهذه الرواية إن صحّت ليس فيها طعن ولا غمز، وإنما هو من باب تحمّل أكثر مما يليق. فالخلة العامة أمر عظيم وأخصّ من الصحبة، وأبو هريرة كان من الصحابة شأنه شأن غيره من أصحاب النبي ﷺ، إلا أن أبا بكر الصديق كان هو خليل الرسول ﷺ. فلما سمع علي بن أبي طالب أبا هريرة يكثر من ذكر الخلّة بينه وبين رسول الله ﷺ نبّهه عليها، لا سيّما أن أبا هريرة كان من المتأخرين في إسلامهم، والخلة تستوجب طول الصحبة. فكيف نعدّها طعنًا بحق أبي هريرة؟

ثم إن من المعلوم أن النبي ﷺ توفي دون أن يبشر لأحد من صحابته بالجنة، إلا أولئك العشرة وقليل من غيرهم مما صحّ الحديث ببشارة الرسول لهم بالجنة كعبد الله بن سلام وغيره. فهل نعدّ عدم ذكره لباقي الصحابة من أمثال ابن عباس وابن مسعود وأنس بن مالك طعنًا عليهم؟

أما طعن أم المؤمنين عائشة بحديث ابن عمر رضي الله عنهم أجمعين، فهذا كذب. فإن الحديث رواه مسلم في «صحيحه» بلفظ: «ذكر عند عائشة قول ابن عمر: الميت يعذب ببكاء أهله عليه، فقالت: رحم الله أبا عبد الرحمٰن، سمع شيئًا فلم يحفظه، إنما مرّت على رسول الله ﷺ جنازة يهودي، وهم يبكون عليه، فقال: «**أنتم تبكون، وإنه ليعذب**»»[1]. وكذلك روى مسلم عن القاسم بن محمد أنه قال: «لما بلغ عائشة، قول عمر، وابن عمر، قالت: إنكم لتحدثوني عن غير كاذبين، ولا مكذبين، ولكن السمع يخطئ»[2].

أما قول عمر في عثمان فكذب عليه، ولم يذكر الرازي رواية ذلك القول وإسناده عن الفاروق عمر، وتفصيل الحكاية فيها.

أما أن الصحابة طعنوا بحديث فاطمة بنت قيس، وقولهم: «لا ندع كتاب ربنا وسُنَّة نبيّنا لخبر امرأة لا ندري صدقت أم كذبت» فهو كذب على عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وهي رواية شاذة، والصحيح الثابت المشهور عنه قوله: «لا نترك كتاب الله وسُنَّة نبيّنا ﷺ لقول امرأة، لا ندري لعلها حفظت، أو نسيت»[3].

وهذا هو الثابت عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، والأجدر بدينه والأليق بخلقه. كيف لا وقد تربّوا في مدرسة النبوة التي حثتهم على التواد والتراحم. والرازي إن كان يعلم بتلك الرواية وفضّل الإعراض عنها وذكر الرواية الأخرى الشاذة ليتحقق مقصوده، فهذا يطعن في دينه وأمانته. أما إن كان لا يعلم بشأن تلك الرواية الصحيحة التي ذكرتها أكثر كتب السُّنَّة، فهذا يطعن في علمه وفقهه، فكيف كان فتوجّه الطعن عليه لازم.

الوجه الرابع: قوله عن ثناء الله للصحابة في القرآن الكريم أن ذلك يفيد ظن

---

(١) صحيح مسلم، حديث رقم (٩٣١). (٢) صحيح مسلم، حديث رقم (٩٢٩).

(٣) صحيح مسلم، حديث رقم (١٤٨٠).

الصدق، هو كذب وضلال. بل نقطع بصدقهم رغم أنف الرازي وأنوف زبانيته من أصحابه وأتباعه، ونحلف على ذلك غير حانثين. ومن شك في ذلك أورثه الله في قلبه نفاقًا، ويفتنه الله في دينه فلا يموت إلا على ضلالة أو ندامة. وهذا ما حصل للرازي وغيره من المتكلمة المبتدعة.

والرازي غفل ـ أو تغافل ـ أن عدم العصمة شيء، والوقوع في بعض الكبائر شيء آخر. فنحن لا نعصم أحدًا عن الخطأ، ولا نعصم الصحابة عن الآثام، ولكننا نعصمهم قطعًا عن الكذب على لسان رسول الله ﷺ. فإن الكذب على لسان الرسول من أعظم الذنوب، ولا يفعلها إلا منافق ضال، وأبعد الناس عن ذلك هم صحابته الذين صاحبوه ونصروه وعزّروه، وتربّوا على يديه، واستقوا العلم والهدي من مشكاة النبوة. فإن كان مثل هؤلاء يجوز عليهم الكذب على رسول الله، لكان ذلك أعظم ما يقدح في هذا الدين، فإن الدين كله نقل عبر الصحابة رضوان الله عليهم، والقرآن نقل من طريقهم. فلولا أمانتهم ما وصل إلينا قرآن ولا سُنَّة ولا هدي، فعصمتهم عن الكذب على رسول الله ﷺ إنما هي عصمة من الله لهذا الدين ووقاية له، ولا ينبغي الشك في ذلك إلا من ظلم نفسه وأعياها خبثًا وضلالًا وغباوة وسفاهة.

الوجه الخامس: أن الرازي حكم على كافة أحاديث الصحابة بالضعف من حيث لا يدري، فقال: «أما الكلام في ذات الله وصفاته، فكيف يمكن بناؤه على هذه الروايات الضعيفة؟». فقد افترى على بعض الصحابة، ثم توصّل إلى ما مفاده: أن الروايات المنقولة عن هؤلاء مظنونة، ثم حكم عليها أنها ضعيفة. كل هذا لمجرد أن ينصر مذهبه الضال القائم على البدعة والابتداع، فنعوذ بالله من الهوى والضلال.

ثم ذكر الرازي وجوهًا نعرض عن ذكرها لركاكة منطقها وبوار حجتها، إلا أننا نقتصر على ذكر الوجه الرابع، حيث قال: «إن هؤلاء المحدثين يخرجون الروايات بأقل العلل. مثل أنه كان مائلًا إلى حب عليّ، فكان رافضيًّا، فلا تقبل روايته. ومثل قولهم: كان معبد الجهني قائلًا بالقدر فلا تقبل روايته. وما كان فيهم عاقل يقول: إنه وصف الله تعالى بما يبطل إلٰهيته وربوبيته فلا تقبل روايته. إن هذا من العجائب»[1].

---

(١) أساس التقديس، ص٢١٨.

قلت: ليس ذلك من العجائب في شيء، وإنما العجيب أن يسأل مثل تلك الأسئلة من يعدّه الأشاعرة إمامًا في الدين، ومثلها لا يحسن طويلب العلم السؤال عنها.

أما قوله أن الراوي لا تقبل روايته ويُعدّ رافضيًّا لمجرد حبّ علي بن أبي طالب، فهذا كذب وافتراء على أهل الحديث. فإن عددًا من السلف الصالح كالأعمش ووكيع وغيرهما كانوا معروفين بالتشيع، ولم يردّ روايتهم أحد لأجل تشيعهم. وإنما رُدّت روايات من غلا في حب عليّ بن أبي طالب وأهل البيت، وقال بالرجعة والبداء، وسبّ الصحابة رضوان الله عليه لتعصّبه ورفض إمامة الشيخين الصاحبين الجليلين، ثم اختلق الروايات والأخبار في ذم الصحابة، وذلك كجابر الجعفي وغيره من الكذابين. فمثل هذا حكموا عليه بالرفض، وتركوا رواياته عن أهل البيت. وأكثر هؤلاء الرواة يُكتب حديثهم للمتابعات ورواياتهم صالحة للاستشهاد، إلا من تبيّن كذبه منه وطعن في دينه. أما معبد الجهني فقد كان كذابًا زائغًا عن الحق وصاحب فتنة وضلال، فلا تحلّ روايته.

ولو تأمّل الرازي منهج أهل الحديث، وقرأ كتب الرجال ككتاب ابن أبي حاتم لوجده على غاية من الحسن والضبط، وعلى النهاية من العدل والإنصاف. ولكن أنّى للرازي أن يقرأ كتاب ابن أبي حاتم، وكتاب ابن حبان وغيرهم، فقد كان مشغولًا بعلوم الكفار، ومنكبًّا على قراءة كتب شيوخه أفلاطون وأرسطو وابن سينا، ويعمل على شرح كتب ابن سينا لما وجد فيها من العلم النفيس له ولمذهبه.

أما قوله: «وما كان فيهم عاقل يقول: إنه وصف الله تعالى بما يبطل إلٰهيته وربوبيته، فلا تقبل روايته»، فلو تأمل قليلًا ما قال، لعلم أن عدم فعلهم ذلك دليل على عدم اعتقادهم بما يعتقده هو. فقد رووا أحاديث العلو، والعرش، والاستواء، واليدين، والعين، والقدم، وغيرها من أحاديث الصفات، ولو كانوا يظنون فيها كفرًا وتنقيصًا من شأن الله لأحجموا عنها. فروايتهم لها والسكوت على ظاهرها دليل على موافقتها لمذهبهم وعقيدتهم، التي هي عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة التي ورثوها عن الصحابة والتابعين رضوان عليهم أجمعين.

ونعود للحديث عن العلم. ولتفصيل المقام وتحرير محل النزاع، نحتاج إلى بيان مسألتين: فالأولى هي: ما هو العلم؟ والمسألة الثانية: هل خبر الواحد يفيد العلم أم الظن؟

أما المسألة الأولى، فقد وضع أهل العلم تعريفات شتى للعلم، ثم حرروا مواطن النزاع في المسألة بناء على تلك التعريفات. وقد اضطربوا في ماهية وحدّ العلم، فمنهم من جعله اعتقادًا، ومنهم من جعله إدراكًا، ومنهم من جعله معرفة. كما أن منهم من ادعى فيه الجزم، ومنهم من اشترط فيه المطابقة للواقع.

وقد عرّف القاضي عبد الجبار المعتزلي العلم أنه ما يقتضي سكون النفس وطمأنينة القلب. ولا يفيد مثل هذا الحد الطرد والعكس؛ أي: لا يكون جامعًا ومانعًا لمن تأمّله.

وعرّفه أبو الحسن الأشعري أنه الذي يوجب العلم لمن قام به اسم العالم. وهو ضعيف، والدور فيه لا يخفى، فإنه من باب تعريف الشيء بنفسه.

وقال أبو بكر الباقلاني أنه معرفة المعلوم على ما هو عليه. وقد عرّفه بنفسه؛ لأن المعلوم من وقع عليه العلم.

وتابعه الجويني عليه في «التلخيص»، فقال: «فإن قيل: فما حدّ العلم؟ قلنا: حدّه معرفة المعلوم على ما هو به، وإن اقتصرت على معرفة المعلوم استقل الحد. ولو قلت: العلم ما يُعلم به المعلوم كان أسدّ عندنا. ولو قلت: العلم ما أوجب لمحله الاتصاف بكونه عالمًا، لكان صحيحًا»[١].

ولكنه في «البرهان» قال: «وقال القاضي أبو بكر رَحِمَهُ اللَّهُ: العلم معرفة المعلوم على ما هو به. فإذا قيل له: المعرفة هي العلم، قال مجيبًا: الحد هو المحدود بعينه، ولو كان غيره لم يكن حدّه، وإنما على الحادّ أن يأتي بعبارة يظن السائل عالمًا بها إن جهل ما سأل عنه، فإن جهل العبارات كلها فسحقًا سحقًا. ولست أرى ما قاله القاضي سديدًا، فإن الغرض من الحد الإشعار بالحقيقة التي بها قيام المسؤول عن حدّه، وبه تميزه الذاتي عما عداه. وهذا لا يرشد إليه تغاير العبارات»[٢]. فقد نقل كلام القاضي الموافق لكلامه في «التلخيص»، ولكنه يعارضه هنا، فلعلّه رجع عن رأيه.

أما أبو حامد الغزالي، فقد قال: «والمختار؛ أن العلم لا حدّ له، إذ العلم صريح في وصفه، مفصح عن معناه، ولا عبارة أبين منه. وعجزنا عن التحديد لا يدلّ على

(١) التلخيص في أصول الفقه ١/١٠٨.
(٢) البرهان في أصول الفقه ١/٩٩ ـ ١٠٠.

جهلنا بنفس العلم، كما إذا سئلنا عن حدّ رائحة المسك عجزنا عنه، لكون العبارة عنها صريحة، ولا يدل ذلك على جهلنا. ولكن سنبيّن العلم بالتقاسيم، فنقول: لا خفاء بتمييزه عن الظن والشك والجهل»[1].

والتعريف المشهور عن المتكلمين الذي سار عليه الرازي والآمدي والإيجي والجرجاني وغيرهم من المتأخرين هو أن يقال أن العلم اعتقاد جازم مطابق للواقع عن دليل. وهذا تعريف اصطلاحي للعلم لا لغوي. وتعريف الفقهاء أن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو عليه.

والحق أن إعطاء حدٍّ جامعٍ مانعٍ للعلم ينطوي على مجازفة كبيرة، إذ أن التعريف المشار إليه سيكون بمثابة الحدّ الذي يُعرف به المعلوم من غيره، وسيتسنّى لواضعه الحكم على مختلف النصوص الشرعية بناء على ما وضعه من حدٍّ للعلم. والنصوص الشرعية إنما هي من الله ورسوله، ولا أحد يسعه الجزم أن مراد الله ورسوله من لفظ العلم هو ذلك التعريف الاصطلاحي المشار إليه. والخلط بين التعريف الاصطلاحي وبين مراد الشارع من المعرف إشكالية كبيرة زلّت فيها مواضع أقدام المتكلمين والمحققين من أهل العلم. والمحذور الثاني من وضع تعريفٍ للعلم أن العلم واضح البيان للناس كافة وتتفق عليه كافة العقول، ولا يسع أحد جهله، ولا يحتاج إلى تعريف لماهيته.

ولكن قد يقال في ذلك أن العلم وإن كان واضح التعريف، إلا أنه ليس واضح الحد، إذ يلزمنا تمييز ما هو علمٌ عما هو ليس كذلك، وهذا ما يفيده الحد لا التعريف. فيقال له أن الحدّ يميّز المحدود عن غيره، ومن أهم شروط الحدّ أن يطرد وينعكس، فكلما زاد المعرّف وضوحًا صعب طرده وعكسه؛ أي: يصعب وضع حدّ جامع مانع له. ونريد بالجامع أن يستغرق كل ما يدخل في التعريف، والمانع أن يمنع كل من ليس من المعرّف أن يدخل في التعريف.

ولم يرد عن الصحابة والتابعين أنهم حدّوا العلم مع إدراكهم لكثرة وروده في الشرع. ولو احتاجوا إلى وضع حدّ له لفهمه لوضعوه ولكان وصل إلينا، فقد اقتصر منهجهم في ذلك على فهم مراد الشارع من الكلمة. ولا دليل على تخصيص الشارع

---

(١) المنخول، ص٤٠.

للفظ العلم بمعنى معين يختلف عن وضعه اللغوي. وهذا يدل على أن التعريف اللفظي فيه كافٍ، وينبغي على كل من يضع له الحدّ أن يأتي بدليل من الكتاب أو السُّنَّة على أن هذا هو مراد الشارع منه. وكل لفظ ورد في الشارع ينبغي أخذ الحذر من وضع حدّ له بغية تعريفه وتمييزه عن غيره؛ لأن ذلك الحدّ هو حاصل فهم المعرِّف الواضع للحدّ لا أنه بالضرورة مراد الشارع منه. وبينهما بون شاسع لا يخفى.

وقد ذكر الكثير أن العلم محله الجزم، وحدّه هو ما يفيد القطع واليقين، فإن لم يفد ذلك فلا يسمى علمًا. وهذا ليس بسديد، وذلك من وجوه:

الأول: أن وصف الجزم خفيٌّ قد لا يدرك الإنسان وجوده، وقد يسارع في الحكم على وجوده من قبل أن يوجد، مما يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق إذا تعلق العلم بأمر شرعي. فإن الاعتقاد بذلك يعتمد على الجزم في إفادته العلم، وعدم الشعور بالجزم يفقد ذلك الاعتقاد الإيجاب، فيترك الاعتقاد به والحال أنه واجب عليه. وفي ذلك تكليف ما لا يطاق. فاتضح أن الجزم يفقد العلم صفة الظهور.

الثاني: أن وصف الجزم نسبي لا وجود له إلا بالإضافة، وللوجدان فيه حظ كبير، وهمم النفوس لها تأثير في ذلك. فما يجزم به الواحد قد لا يجزم به الآخر وإن تساوت نظرتهما له. بل إن ما يراه الشخص الواحد علمًا مجزومًا به اليوم قد لا يراه في الغد كذلك. فاتضح أن الجزم يفقد العلم صفة الانضباط.

الثالث: أن الله فاضل بين من يعلم ومن لا يعلم، بقوله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزُّمَر: ٩]، وإذا كان الجزم وصفًا يفيد العلم ونفيه لا يفيده، فقد يكون الفارق بين الذي يعلم والذي لا يعلم مقتصرًا على مجرد الجزم. وقد نرى كليهما مجتهدًا في تحصيل العلم واستنباطه، ومدرك للأدلة المفضية إليه، إلا أن أحدهما جزم فيه والآخر لم يجزم. ولا نجد تمايزًا بين الاثنين يستحق أن يُذكر فيه قرآنًا. بخلاف ما لو قلنا أن أحدهما اجتهد واستنبط ذلك العلم من النصوص وأدرك الأدلة عليه، والآخر لم يفعل ذلك، فهنا يتضح الفارق بينهما. فاتضح أن الجزم يُفقد العلم صفة التمايز في العالم.

فإن قيل: أن التفاضل بينهما ليس من جهة العلم، وإنما من جهة العمل، إذ أنه قال قبل ذلك: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْءَاخِرَةَ وَيَرْجُواْ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ﴾

[الزُّمَر: ٩]. قيل: إن النزاع ليس في كون أولئك أفضل عملًا من الآخرين؛ بل في اعتبار أولئك من الذين يعلمون وأولئك من الذين لا يعلمون. وقد بيّن الله سبب تفاضلهما في كون الفريق الأول يعلم والفريق الآخر لا يعلم. وهذا يدل أيضًا على أن العلم يكفي فيه غلبة الظن؛ لأن العادة جرت عند الناس على العمل بما يوافق ما ترجّح عندهم وغلب على ظنهم أنه الحق، لا بما جزموا به وحسب. وبمقدار اختلافهم في العلم يجري اختلافهم في الفضل. ولو كان الجزم شرطًا لما وجدنا بالضرورة فارقًا يُذكر بين من يعلم ومن لا يعلم، فإن من ترجّح عنده كون الشيء مضرًّا ابتعد عنه وتجنبه وكذلك من تيقن بضرره. ومن ترجّح عنده كون الشيء نافعًا له اجتهد في تحصيله كما يجتهد فيه المتيقن منه.

ولعل الجازم بالأمر يفضل عن الغالب على ظنه في أن جزمه ويقينه يزيده إصرارًا وحرصًا على حصول المقصود خلافًا للآخر فلا يفوته ما يفوت الآخر، إلا أنهما سواء في أصل العمل، ولا يتفاضلان في العادة. وهذا الوجه هو أقوى تلك الوجوه وأكثرها إحكامًا. ويؤيده الوجه التالي.

الرابع: من المعلوم أن الجهل نقيض العلم أو ضده، بحسب اصطلاح الناس في ذلك. فإن كان الجهل نقيض العلم وصحّ أنه مثلبة، لزم أن يكون نفي العلم مثلبة. والذي اجتهد في تحصيل المعلوم فرجّح بين الاحتمالات بالنظر والاستدلال، ثم غلب على ظنه صحة ما توصل إليه من الحق لا شك أنه محمود على فعله. فإن كان لا يجزم بالمعلوم لم يُعتبر علمًا فيكون مثلبة، والحال أن ما فعله منقبة من المناقب، واعتبار ذلك من المثالب من أشنع المعايب.

أما إن كان الجهل ضد العلم، لزم وجود واسطة بينهما. فمنهم من سماها بالجهل البسيط، وما هو ضد العلم سمي بالجهل المركب. وهذا تقسيم جيد، إلا أن الكلام فيه كالكلام في الأول لأن الجهل مثلبة. أما من اعتبر الواسطة ولم يعدّها من أنواع الجهل، فلا يمكن اعتبارها منقبة أو مثلبة، فيفسد الاحتجاج بهذا الوجه.

الخامس: أننا لو اشترطنا الجزم في العلم لأعاق كثيرًا من العلوم، على اعتبار أنها قائمة ولا يمنع من قيامها وشيوعها إلا الجزم في قلوب معتنقيها. ولا شك أن في ذلك تقييدًا وتضييقًا على أهل العلم، وحصرًا وتشديدًا يمنع من تطور العلوم. ولذلك، لم نجد وصف الجزم لائقًا بالعلم كي يدخل في حدّه بناء على ما ذكرناه آنفًا.

وقد قال جلَّ علاه في محكم كتابه: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأنعام: ١٤٨]. وقال تعالى: ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النّجم: ٢٨]. وقوله: ﴿مَّا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ﴾ [الكهف: ٥] يوضحه قوله: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾ [النّجم: ٢٣]، وفيها إشارة إلى أن العلم هو القاضي على الظن، وأرفع رتبة منه، وأنه لا واسطة بينهما؛ لأن زوال العلم يفضي إلى الظن. وهذا يدل على أن العلم يكفي فيه غلبة الظن.

ومما ينبئك أن العلم لا يفيد بالضرورة الجزم واليقين، أنه لو كان كذلك ونفينا العلم، لما أفاد بالضرورة الجهل في الشيء، إذ قد تكون الآفة هي مجرد عدم الجزم بالمعلوم، لا عدم تحصيل المعلوم نفسه. فنفي العلم في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَٰتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَـُٔوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۖ﴾ [الفتح: ٢٥] يفيد الاعتقاد بكونهم مشركين أو الاعتقاد بكونهم مؤمنين مع عدم الجزم به. ولا شك أن الأول داخل في العفو، إلا أن الثاني ليس كذلك، فإنهم إن غلب على ظنهم أنهم مسلمون وجب عليهم الكف عنهم وعدم وطئهم حتى لو لم يجزموا بذلك. فإن وقع منهم الوطء، فالأصل أن تصيبهم المعرة والإثم لأنهم استهانوا بدماء المسلمين، وكان ينبغي التريث والتثبت.

وظاهر الآية يفيد أنهم لم يأثموا بذلك؛ لأنهم لم يعلموا كون أولئك من المؤمنين، وهذا يدلك على أن العلم يكفي فيه غلبة الظن بالترجيح، فإن غلب على ظنهم أنهم مسلمون وترجح ذلك عندهم وجب الكف عنهم، وإلا أثموا.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ ٱلْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ٱلْغَيْبَ مَا لَبِثُوا۟ فِى ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ ﴿١٤﴾﴾ [سَبَإ: ١٤]، فنفي العلم للجنّ يدل على أنه لم يغلب على ظنهم أبدًا أنه مات؛ لأن من عادة العقلاء أن يتثبت من صحة ما ترجّح عنده ويقدمه على المرجوح. ولو كان ترجح عندهم موته على سبيل الظن دون الجزم به، لكانوا تثبتوا من الأمر. وعدم حصول ذلك يفيد أنهم لم يرجّحوا مسألة موته، وهذا هو المراد من نفي العلم عنهم.

والظن في كتاب الله قد يحمل معنى اليقين لا الشك، وإن كان تردد بين الصحة والبطلان، ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾

ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [البقرة: ٤٥ ـ ٤٦]. ولا ريب أن الخاشع في صلاته موقن بلقاء الله. وكذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةًۢ بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٢٤٩﴾﴾ [البقرة: ٢٤٩]. وهو يقين بلقاء الله، لا أنه مجرد ظن. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١١٨﴾﴾ [التوبة: ١١٨]، وقد تيقنوا بذلك لا أنهم شكوا به. وقال تعالى: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُۥ وَاقِعٌۢ بِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧١]. فقد تيقنوا في أنفسهم وقوعه عليهم وإن كان ظنهم باطلًا في نفسه. وكذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِۦ وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٥٢﴾﴾ [الإسراء: ٥٢]. فقد كانوا موقنين أو شاكين بأنهم لبثوا قليلًا وإن كان ذلك باطلًا.

فالظن هو ما يعتقد به المرء على سبيل الشعور والوجدان من دون نظرٍ أو استدلالٍ يأتيه. أما العلم فما ترجّح من طريق النظر والاستدلال، فيُدرك به المعلوم. وعلى ذلك فالعلم خلاف المعلوم؛ كالفعل خلاف المفعول. ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾﴾ [الأنعام: ١٤٨]. فلو كان العلم هو المعلوم، لما سألهم أن يخرجوا علمًا يوصل إلى ما يعتقدوا به. لذلك فإن العلم يأتي الإنسان؛ كقوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ وَيْلَكُمْ ثَوَابُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لِّمَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَلَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلصَّٰبِرُونَ ﴿٨٠﴾﴾ [القصص: ٨٠]، وقوله: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٩﴾﴾ [العنكبوت: ٤٩]. وكل ذلك مما يبين أن العلم يأتي الإنسان، فيرجّح به بين الممكنات ويدرك به المعلوم، خلافًا للظن الذي ينتج من شعور الإنسان ووجدانه من غير نظر أو استدلال.

وعلى ذلك؛ فإن العلم أشرف من الظن، إذ أن الظن يرجّح بين الاحتمالين من خلال الوجدان، بينما يرجّح العلم بينها من خلال الاستدلال وإعمال النظر بينها. وهذا الترجيح المبني على الاستدلال يُضفي على قلب المعتقد طمأنينة بثبوت ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر ويظهر أثر ذلك في القلب، ومن ثم يتم إدراك المعلوم وهو الاحتمال الراجح. وهذا يحفظ للعلم صفة الظهور.

أما الانضباط فحاصل كذلك؛ لأن ظهور العلم وشيوعه بين الناس لا يعود إلى نفس الجزم بالأمر الراجح، ولكن إلى مجرد ترجيحه. ولا يخفى أن الترجيح خاضع للضبط ويمكن تمييزه في القلب، ولا يكاد يختلف عليه في العادة، خلافًا للجزم.

أما التمايز بينه وبين عدمه، وبين العالم وغيره، فهو ظاهر كذلك؛ لأن ذلك الذي علم قد حصل على المرجّحات التي تمكنه من الترجيح بين الاحتمالات من خلال النظر والاستدلال، بينما الذي لا يعلم لم يأته شيئًا من تلك المرجّحات، فلم يقدر على تحصيل النظر والاستدلال المفضي إلى الترجيح. وهذه ميزة فارقة بينهما.

وعلى ذلك؛ فالقول بمجرد حصول الترجيح واستقراره وطمأنينة القلب بحصوله كافٍ في حصول العلم. وهذا الذي ذكرناه هو الذي يغلب الظن، فهو من باب الغالب على الظن، بمعنى أنه لا يعود للظن تأثير في القلب وحاجة به إن أتى من العلم ما يمكّن المرء من الاستدلال والترجيح بين المترجحات، وقد يوافق الظن في ذلك.

ولذلك نجد في الظن امتدادًا عريضًا يشمل الشك واليقين والعلم والجهل، فذلك إنما يكون بحسب الناتج عنه، فقد يوافق ما يكسبه العالم من العلم؛ كأن نقول أن رجلًا قد حصل على الأدلة التي تحرّم فعلًا ما من الأفعال، بينما لم يحصل الآخر على تلك الأدلة، إلا أنه شعر بأنفة في قلبه من ذلك الفعل وكرهه، فتيقن بحرمته. فهذا على سبيل الظن وإن كان تيقن به، وهو موافق فيه للحق إلا أنه لم يتوصّل إليه بالاستدلال والنظر.

ولا يمنع القول بعد ذلك أن لتحصيل العلم مراتب، أشرفها ما كان عن يقين وجزم، وأنه بقدر ما ينقص اليقين فيه تنقص مرتبته وتنحط. إلا أنه لا يمنع كذلك إطلاق وصف العلم على سائر المراتب. بل إن أكثر المناقب هو من هذا الجنس الذي توجد فيه مراتب، وما العلم إلا منقبة للإنسان، فلا مانع يمنع من وجود مراتب له؛ بل هو الأقرب للحق والأكثر شيوعًا في المناقب.

أما الشواهد من السُّنَّة النبوية، فمثل قوله ﷺ: «**إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد إطالتها، فأسمع بكاء الصبي، فأتجوّز في صلاتي مما أعلم من شدة وجد أمه من بكائه**»[1]. ومن المعلوم أن مجرد بكاء الطفل لا يقتضي الجزم بشدة وجد أمه، مما يدل على أن مراده هو غلبة الظن لا القطع والجزم.

---

(١) صحيح البخاري، حديث رقم (٧٠٩).

وقوله ﷺ: «**من كان منكم مادحًا أخاه لا محالة، فليقل: أحسب فلانًا، والله حسيبه، ولا أزكي على الله أحدًا أحسبه كذا وكذا، إن كان يعلم ذلك منه**»[١]. ولا أحد يسعه الجزم بتحلّي فلان من الصفات وليس لنا فيه إلا الظاهر، ومع ذلك عدّه الرسول ﷺ علمًا.

وكذلك ما روته عائشة رضي الله عنها، إذ قالت: «قال لي رسول الله ﷺ: **إني لأعلم إذا كنت عني راضية، وإذا كنت علي غضبى**، قالت: فقلت: من أين تعرف ذلك؟ فقال: **أما إذا كنت عني راضية، فإنك تقولين: لا ورب محمد، وإذا كنت علي غضبى، قلت: لا ورب إبراهيم**»[٢]. والشاهد أنه يعلم برضاها لمجرد قولها: «ورب محمد»، ويعلم غضبها لمجرد قولها: «ورب إبراهيم»، وهذه الأيمان لا توجب بمجردها الجزم بالرضا والغضب، ولكنه من باب غلبة الظن.

وكذلك ورد أن رجلًا اطلع من جحرٍ في دار النبي ﷺ، والنبي ﷺ يحك رأسه بالمدرى، فقال: «**لو علمت أنك تنظر، لطعنت بها في عينك، إنما جعل الإذن من قبل الأبصار**»[٣]. ولا يمكن للنبي ﷺ أن يريد الجزم بها؛ لأن أي عاقل يغلب على ظنه أن أحدًا يطلع على بيته وأهله لتحرك وبادر بمنعه ولا ينتظر أن يحصل الجزم في قلبه.

وكذلك قوله ﷺ لقوم ماعز عندما اعترف بالزنا: «**أتعلمون بعقله بأسًا، تنكرون منه شيئًا؟**» فقالوا: «ما نعلمه إلا وفي العقل من صالحينا فيما نرى»[٤]. وسؤاله عن مدى علمهم أن في عقله بأسًا، يدلّ على أن العلم يكفي فيه غلبة الظن، إذ لو كان الجزم شرطًا فيه لكان قوله ذاك بمنزلة أن يقول لهم: إن غلب على ظنكم أن في عقله بأسًا دون أن تجزموا بذلك فهذا دون المطلوب، وإنما المطلوب أن تكونوا جازمين بوقوع البأس بعقله.

أما عن الصحابة رضوان الله عليهم، فالأمثلة كثيرة كذلك. فقد ورد عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «لقيت أبا بكر، فقلت: إن شئت أنكحتك حفصة بنت عمر، فلبثت ليالي ثم خطبها رسول الله ﷺ. فلقيني أبو بكر فقال: إنه لم يمنعني أن أرجع إليك فيما

---

(١) صحيح البخاري، حديث رقم (٢٦٦٢). (٢) صحيح البخاري، حديث رقم (٥٢٢٨).
(٣) صحيح البخاري، حديث رقم (٥٩٢٤). (٤) صحيح مسلم، حديث رقم (١٦٩٥).

عرضت، إلا أني قد علمت أن رسول الله ﷺ قد ذكرها، فلم أكن لأفشي سر رسول الله ﷺ، ولو تركها لقبلتها»[١]. فالشاهد أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه بلغه أن رسول الله ﷺ ذكرها، فعدّ ذلك الخبر علمًا، ولم يجزم بحصول ذلك إلا أنه غلب على ظنه الأمر.

وقد ورد كذلك عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ما يفيد أن غلبة الظن تفيد العلم، فقد روي عن ابن عباس أنه قال: «بلغ عمر أن سمُرة باع خمرًا، فقال: قاتل الله سمُرة، ألم يعلم أن رسول الله ﷺ قال: «**لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم، فجمّلوها، فباعوها**»[٢]. ولا ريب أن عتاب عمر ليس لكون الرجل غلب على ظنه ولم يجزم؛ بل لكونه لم يظن أصلًا أن النبي ﷺ حرّم ذلك؛ لأن مجرد غلبة الظن أنه حرّم شيئًا من الأشياء كاف في الانتهاء عنه عند الصحابة لا سيما سمُرة رضي الله عنه. ولو غلب على ظن سمُرة أن النبي ﷺ حرمه لما فعله قط.

وكذلك ما ورد عنه رضي الله عنه أنه قال للعباس وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما: «اتئدوا أنشدكم بالله الذي به تقوم السماء والأرض، هل تعلمون أن رسول الله ﷺ، قال: «**لا نورث ما تركنا صدقة**» يريد رسول الله ﷺ نفسه، قال الرهط: قد قال ذلك، فأقبل عمر على علي والعباس، فقال: أنشدكما بالله، هل تعلمان أن رسول الله ﷺ قال ذلك؟ قالا: قد قال ذلك»[٣]. وعمر رضي الله عنه إنما يريد أن يحجّهما بقول رسول الله ﷺ حتى يمتثلا بأمره، ومن المعلوم أن الامتثال لأمر رسول الله ﷺ لا يحتاج إلى الجزم في القلب أنه من رسول الله، وقد عدّه عمر علمًا، وسماه علمًا.

وكذلك ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنه، فيما رواه عنه طاووس، أنه ذكر قول النبي ﷺ في الغسل يوم الجمعة، فقال طاووس: «قلت لابن عباس: أيمس طيبًا أو دهنًا إن كان عند أهله؟ فقال: لا أعلمه»[٤]. وقوله: لا أعلمه يفيد أنه لم يغلب على ظنه، وإلا كان أجاب عنه، فدلّ على أنه لم يتحصل فيه على علم. ونفي العلم عن ذلك يدلّ على أن العلم إنما يحصل بغلبة الظن.

وورد عن طلحة بن عبد الله بن عوف، أنه قال: «صليت خلف ابن عباس رضي الله عنهما

---

(١) صحيح البخاري، حديث رقم (٥١٤٥).
(٢) صحيح البخاري، حديث رقم (٣٤٦٠)، صحيح مسلم، حديث رقم (١٥٨٢).
(٣) صحيح البخاري، حديث رقم (٥٣٥٨). (٤) صحيح البخاري، حديث رقم (٨٨٥).

على جنازة، فقرأ بفاتحة الكتاب. قال: ليعلموا أنها سُنَّة»[١]. ولا ريب أن مجرد قراءة الفاتحة في صلاة الجنازة لا يقتضي الجزم بكونها سُنَّة، وإن كان يقتضي غلبة الظن في الأمر. ومع ذلك عدّه ابن عباس علمًا.

وكذلك ما ورد عن عبد الله بن مسعود ﵁ أنه قال: «بينا أنا مع النبي ﷺ في حرث، وهو متكئ على عسيب، إذ مرّ اليهود، فقال بعضهم لبعض: سلوه عن الروح، فقال: ما رأيكم إليه؟ وقال بعضهم: لا يستقبلكم بشيء تكرهونه. فقالوا: سلوه، فسألوه عن الروح، فأمسك النبي ﷺ فلم يرد عليهم شيئًا، فعلمت أنه يُوحى إليه»[٢]. وسكوت النبي ﷺ عن الجواب قد يغلب على الظن أنه يُوحى إليه عند صحابته المقربين إليه، إلا أنه لا يستوجب الجزم واليقين بذلك. ومع ذلك فقد سماه عبد الله علمًا.

وكذلك ما ورد عنه فيما رواه عنه مسروق، حيث قال: «بينما رجل يحدث في كندة، فقال: يجيء دخان يوم القيامة فيأخذ بأسماع المنافقين وأبصارهم، يأخذ المؤمن كهيئة الزكام، ففزعنا، فأتيت ابن مسعود، وكان متكئًا فغضب فجلس، فقال: من علم فليقل، ومن لم يعلم فليقل الله أعلم، فإن من العلم أن يقول لما لا يعلم: لا أعلم»[٣]. فلو كان الجزم شرطًا في حصول العلم، وعلمنا أمرًا دون الجزم به للزم أن نقول الله أعلم. ولو صحّ ذلك لما وسع الفقهاء وأهل العلم في قول شيء إلا فيما يجزمون فيه، ومدار الفقه والترجيح فيه على غلبة الظن. ولا يقال أن الحديث في العقيدة؛ لأن كلام ابن مسعود جاء عامًّا لا يختص بالعقيدة أو بغيره.

وكذلك ما ورد عنه أنه قال: «والله الذي لا إلٰه غيره، ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيم أنزلت، ولو أعلم أحدًا أعلم مني بكتاب الله، تبلغه الإبل لركبت إليه»[٤]. ولا ريب أنه لو غلب على ظنه أن أحدًا أعلم منه بكتاب الله لركب إليه، لا أن ينتظر حتى يجزم بالأمر، وهذا يفيد أنه كان يرى غلبة الظن علمًا لأنه سماها كذلك.

وكذلك ما ورد عن عائشة ﵂ أنها قالت: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«ما من**

---

(١) صحيح البخاري، حديث رقم (١٣٣٥).
(٢) صحيح البخاري، حديث رقم (٤٧٢١)، صحيح مسلم، حديث رقم (٢٧٩٤).
(٣) صحيح البخاري، حديث رقم (٤٧٧٤). (٤) صحيح البخاري، حديث رقم (٥٠٠٢).

نبي يمرض إلا **خُيّر بين الدنيا والآخرة**»، وكان في شكواه الذي قبض فيه، أخذته بحّة شديدة، فسمعته يقول: ﴿مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّـٰلِحِينَ﴾ [النِّساء: ٦٩]، فعلمت أنه خيّر»[١]. ولا ريب أن هذه الآية لا تقتضي الجزم بذلك التخيير. إلا أن عائشة رضي الله عنها علمته، وعدّته من العلم، وهو من باب غلبة الظن لا الجزم.

وكذلك ما ورد عن عقبة بن عامر رضي الله عنه أنه قال: «لا يحلّ لامرئ يبيع سلعة يعلم أن بها داء إلا أخبره»[٢]. ولا ريب أن التحريم يثبت بمجرد غلبة الظن أن في السلعة داء، ولا يسع أحدًا القول أنه قد غلب ظني كذا ولكني لم أجزم به لذلك بعته، فهذا مما لا يحلّ به لأنه وجب عليه التثبت. وهذا يفيد أن العلم يحصل بمجرد غلبة الظن.

وكذلك ما ورد عن عقبة بن الحارث رضي الله عنه حيث ورد أنه تزوج ابنة لأبي إهاب بن عزيز، فأتته امرأة فقالت: «إني قد أرضعت عقبة والتي تزوج»، فقال لها عقبة: «ما أعلم أنك أرضعتني، ولا أخبرتني»[٣]. ونفيه للعلم لا يريد منه نفي الجزم به مع الظن به، وإنما نفى أن يكون دار في خلده؛ لأنه لو غلب على ظنه الأمر لتريث وتثبت قبل الزواج.

فهذه شواهد صحيحة انتقيناها من كلام الله وكلام رسوله ﷺ، وكلام الصحابة من أمثال أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وابن مسعود، وابن عباس، وابن عمر، وأم المؤمنين عائشة، وعقبة بن الحارث، وعقبة بن عامر رضي الله عنهم جميعًا. وأكثر تلك الشواهد قوي في الاعتبار، إلا أنها في جملتها وجملة الحجج التي ذكرناها من قبل، تتقرر حقيقة أن العلم يكفي في حصوله غلبة الظن. وقد يقال أن الأحاديث لا يتعبد برواياتها ويجوز روايتها بالمعنى ولا نضمن ورود ذات اللفظ. فيقال له: نعم، ولذلك ذكرنا كل تلك الأخبار واستقصيناها. فإن كثرة الأخبار تدل على شيوع ذلك عن النبي ﷺ والصحابة، لذلك أكثرنا من ذكر ما صحّ منها. وقد ورد حديث عائشة بصيغة: «فظننت أنه خيّر»[٤]، وورد حديث ابن مسعود بلفظ: «فظننت أنه يُوحى إليه»[٥]. وهو

---

(١) صحيح البخاري، حديث رقم (٤٥٨٦).
(٢) صحيح البخاري، حديث رقم (٣/٥٨).
(٣) صحيح البخاري، حديث رقم (٨٨).
(٤) صحيح البخاري، حديث رقم (٤٤٣٥).
(٥) صحيح البخاري، حديث رقم (٧٤٥٦).

يدل على أن السلف كانوا يرون أن الظن والعلم بمعنى. وهو الظن الغالب، لا مجرد الظن.

أما اليقين، فأصله في اللغة هو القرار. قالوا: «يقن الماء في الحوض»: إذا استقر فيه. وقد ذكر في «العين» وابن فارس في «مجمل اللغة» أن اليقين هو إزاحة الشك[١]. وإزاحة الشك تكون بمجرد غلبة الظن الذي يفيد الطمأنينة في حصول الترجيح والاستقرار على ذلك؛ لأن أصل الشك تردد بين طرفين، والترجيح هو قطع ذلك التردد بين الطرفين. وهذا كاف في إزاحة الشك ورفعه، وبه يثبت اليقين. ولذلك ورد عن بعض المتقدمين قولهم أن اليقين هو استقرار العلم في القلب. وهذا الاستقرار ليس فيه جزم ولا قطع، وإنما يكفي فيه الترجيح الرافع للتردد والشك، والمستوجب للطمأنينة.

وقد اعتبر البعض الشك أنه نقيض الجزم، بمعنى: أن كل ما ينقص من الجزم فإنما يكون سببه الشك. وهذا خطأ في تصور الشك، فإن الشك تردد، ومن غلب على ظنه رجحان طريق على طريق واستقر عليه فقد زال الشك عنده، ولكن ليس بالضرورة أن يقطع ويجزم بصحة الترجيح.

ولهذا نقول أن لليقين مراتب، وأوّلها ما يقتضي الترجيح المفيد للاستقرار والرافع للتردد بين الطرفين. والعاقل موقن أن الأسد أقوى من الكلب إن تعاركا، ولكن ليس هو في درجة يقينه بأن الأسد أقوى من الأرنب. والعاقل موقن أن الحصان أسرع من الخروف إذا تسابقا، ولكنه ليس على درجة يقينه من سبق الحصان للنملة. وكذلك اليقين المترتب على قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه: «فمن كان يعبد محمدًا فإن محمدًا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت» ليس كاليقين من موته عند تلاوته لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ﴾ [الأنبياء: ٣٤]، وهذا اليقين ليس كاليقين من موته عند رؤيته ﷺ وهو مسجّى. وقد روى الحاكم هذا الخبر عن ابن عباس بسند صحيح، أنه قال عند قول أبي بكر ذاك: «فما هو إلا أن تلاها، فأيقن الناس بموت رسول الله ﷺ»[٢]. فانظر كيف حكم باليقين بعدما تلا الآية. وفي

(١) العين ٥/ ٢٢٠، مجمل اللغة ١/ ٩٤٢.

(٢) المستدرك، حديث رقم (٣١٦٢)، مصنف عبد الرزاق، حديث رقم (٩٧٥٥).

رواية الحاكم: «قال الزهري: فأخبرني سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب قال لما تلاها أبو بكر: عقرت حتى خررت إلى الأرض وأيقنت أن رسول الله ﷺ قد مات»[١]. فتأمل كيف اعتبر عمر رضي الله عنه الخبر من أبي بكر مفيدًا لليقين، وهو دون اليقين من رؤية الرسول ميتًا.

فالحاصل: أن اليقين يكفي في ثبوته الظن الغالب الذي يفيد الاستقرار ويقتضي الترجيح. وفي اللغة شواهد على ذلك، نذكر فيما يلي بعضًا منها.

فمن ذلك: ما ورد في حديث أم زرع في «الصحيحين» قول إحداهن: «له إبل كثيرات المبارك، قليلات المسارح، وإذا سمعن صوت المزهر أيقن أنهن هوالك»[٢]. والمزهر هو العود الذي يضرب به في الغناء. وقد أرادت أن زوجها تعوّد إذا نزل الضيفان أن يأتيهم بالملاهي وينحر لهم الإبل. فإذا سمعت الإبل صوت المزهر أيقنت أنها ستُنحر.

وفي ذلك دلالة على أن اليقين يطلق على غلبة الظن أيضًا؛ لأن مجرد سماع صوت المزهر لا يستوجب الجزم والقطع بكونهن منحورات. ولو أن الإبل نظرت إلى السكاكين وشحذها، لكان الجزم والقطع فيه أشد. ولمن يمنع أن يكون اليقين على درجات، فيلزم منه أن ينفي كون سماع المزهر وحده يفضي إلى اليقين؛ لأن رؤية السكاكين أقوى في إفادة الجزم بالنحر من سماع المزهر.

وهذا الحديث مشهور بذلك اللفظ، ويؤيد ما قلناه أن اليقين يكفي فيه الظن الراجح لا القطع والجزم. وكذلك ما أنشده عنترة في معلقته:

لما سمعت نداء مرّة قد علا ... وابني ربيعة في الغبار الأُتم

ومحلم يسعون تحت لوائهم ... والموت تحت لواء آل محلم

أيقنت أن سيكون عند لقائهم ... ضرب يطير عن الفراخ الجُثّم

فقد شبّه ما حول الهام بالفراخ؛ أي: المقيمة في أوكارها وأعشاشها. ولا ريب أن مثل تلك العلامات التي أشار إليها عنترة لا تفيد الجزم بحصول ذلك الضرب.

وكذلك ما أنشده ابن دريد[٣]:

---

(١) المستدرك، حديث رقم (٣١٦٢).

(٢) صحيح البخاري، حديث رقم (٥١٨٩)، صحيح مسلم، حديث رقم (٢٤٤٨).

(٣) جمهرة اللغة ٢/ ٩٢٥.

لما سمعت قولهم هِقَطّ ... أيقنت أن فارسًا منحط

ومن المعلوم أن مجرد سماع قولهم ذلك لا يستوجب الجزم والقطع بحطّ الفارس.

وكذلك قول حصيب الهذلي[١]:

لما رأيت بني عمرو ويازعهم ... أيقنت أني لهم في هذه قود

أي: سيستقيدون منا. ويازعهم؛ أي: وازعهم. ولا ريب أن مجرد رؤيتهم لا يفضي إلى الجزم والقطع بالقود، وإن كان يغلب على الظن وقوعه.

وقال الحارث بن طفيل[٢]:

وإذا سمعت نزال قد دعيت ... أيقنت أنهم بنو كعبِ

ولا ريب أن مجرد سماع النزال لا يستوجب الجزم من كونهم بني كعب.

وقال دراج الضبابي[٣]:

ولما دخلت السجن أيقنت أنه ... هو البين لا بين النوى ثم يجمع

والسجن مظنة الفراق، إلا أنه لا يستوجب الجزم. فإنه قد يخرج منه.

وقال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر[٤]:

رأيت فضيلًا كان شيئًا ملففًا ... فكشف التمحيص حتى بدا ليا

فأنت أخي ما لم تكن لي حاجة ... فإن عرضت أيقنت أن لا أخا ليا

ومجرد الإعراض لا يستوجب ذلك، وإنما هو ما يغلب على الظن.

وقال عبد الله بن محمد إلى أبي عيينة[٥]:

لما رأيتك قاعدًا مستقبلًا ... أيقنت أنك للهموم قرين

والقعود على نحو الذي رآه علامة على الهم، ولا يستوجب الجزم به.

وأنشد العباس اليزيدي[٦] لعمه الفضل:

الآن إذا قربت رواحلنا ... وصاح بالبين ناعب نعبا

أيقنت أن الفراق لازمنا ... لا مرحبًا بالفراق أو قربا

---

(١) تهذيب اللغة ٣/ ٦٥.
(٢) الحماسة الصغرى، ص٣٧.
(٣) الحماسة الصغرى، ص٣١.
(٤) الكامل في اللغة ١/ ١٧٢، عيون الأخبار ٣/ ٨٧.
(٥) الكامل في اللغة ٢/ ٦.
(٦) أمالي اليزيدي، ص٤٧.

ومن المعلوم أن قرب الرواحل لا يستلزم الجزم بحلول الفراق. وكل الشواهد التي ذكرناها إنما جاء فيها معنى اليقين بمعنى: غلبة الظن لا الجزم والقطع، ولا يوجد فيها ما يقتضي القطع. وإنما ذكرنا تلك الأبيات لنبيِّن استفاضة معنى اليقين عند العرب، وهو غلبة الظن دون ضرورة الجزم والقطع.

كان ذلك مبحثًا في وصف العلم بالجزم والظن. أما عن الوصف الآخر للعلم وهو أن يكون مطابقًا للواقع، ففيه نظر كذلك. وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن المطابقة للواقع قد تكون أمرًا عسير التحقق، وقد تكون من المحالات إن كان الشيء في علم الغيب الذي استأثر الله به. ولو كان ذلك شرطًا في تحقق العلم لضاعت منا علوم كثيرة لمجرد عدم إمكان تحقق الشرط. وهذا مما يجلب العسر والمشقة في تحصيل العلوم.

الوجه الثاني: أن الشيء المعلوم يجوز أن يكون مترددًا بين واقعين، وحينئذ يمتنع ثبات المطابقة. إذ قد يكون على وجهين مختلفين، وعلى ذلك يصحّ وجود علمين متغايرين بشأن الشيء المعلوم تبعًا لكل واقع فيه.

ومثاله: الرجل المتذبذب بين البُخل والكرم. فقد يكون على ما أجود ما تكون عليه النفس، فإن لاحظ الضيف ذلك أدرك أن الرجل جواد. ثم ينقلب حاله في زمان آخر، فيبخل بما عنده، فيلاحظه ضيف آخر فيصفه بالبخل. وكل منهما تحصّل له علم بناه على ترجيح الراجح بين الاحتمالات، وكل منهما مطابق للواقع الخارجي. فتسمية أحدهما بالعلم دون الآخر تحكم، والأصح أن يثبت العلم لهما.

فالحاصل: أنه إن اختلف اثنان في رأيهما عن شيء، فيصح قول أحدهما: ما أعلمه هو كذا وكذا، بينما يقول الآخر ما أعلمه أو ما بلغ إليه علمي أو بحسب علمي فإن كذا هو كذا. ولا يكون أي منهما مخطئًا في قوله إذا كان مطابقًا لما يراه هو من الواقع. وهذا يفضي إلى القول بالعلم الظاهر، فإن العلم قد يثبت بظاهر ما عليه الشيء، لا بحقيقته.

الوجه الثالث: أنه لو صحّ كون المطابقة للواقع شرطًا للعلم لعجزنا عن تقدير العلوم ومعرفة العالم إلا بعد بيان مطابقته للواقع. وهذا محال في الفقه؛ لأن مطابقة الواقع لا تكون إلا بعد الإتيان ببلاغ قاطع من الله يجزم بحقيقة ذلك الفعل، وكونه حرامًا أو حلالًا. ولو كان كذلك لعجزنا عن معرفة العالم، لا سيما إن اختلف العلماء في المسألة الواحدة إلى أكثر من رأي، وكل منهم استند إلى أدلة شرعية

واستنبط واجتهد في تحصيل الحكم الشرعي، ولا نرتاب في أن كلهم علماء، وأن هذا الذي حصل منهم إنما هو علم لا ظن.

والشواهد في القرآن والسُّنَّة كثيرة تدل على صحة ما قلناه. منها: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النِّسَاء: ٨٣]. والاستنباط قد لا يفضي بالضرورة إلى الجزم بالشيء المستنبط، وليس بالضرورة كذلك أن يكون موافقًا لحقيقة الفعل المتنازع على حكمه.

وكذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [المُمتَحنَة: ١٠]. وفيه شاهدان: **الأول**: هو قوله: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [المُمتَحنَة: ١٠]، فإن كون الإنسان مؤمنًا لا يمكن الجزم به إلا بالشق عن القلوب، ولا يمكن اعتبار الإيمان به إلا على سبيل الظاهر، وكون الله سمى ذلك علمًا اقتضى جواز أن يجري العلم على الظاهر كذلك.

والشاهد الثاني فيه: قوله: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ﴾ [المُمتَحنَة: ١٠]، فإن علمنا بكونهن مؤمنات على سبيل الجزم واليقين لا يكون معه أي زيادة في العلم، وهذا ما يذهب إليه البعض من أن اليقين لا يقبل الزيادة، فقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ﴾ [المُمتَحنَة: ١٠] يوحي بإمكان أن تكون حقيقة إيمانهن خلاف ما يظهر لنا فيهن، وكأنه يقول أن اعتبر ما ظهر لديك، وتوكل على الله في الباطن، كما ورد في الحديث: «**أمرت ان أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر**».

وكذلك قوله تعالى عن العبيد: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النُّور: ٣٣]. فمن المعلوم أن العبد قد يتظاهر بالخير حتى يكاتبه سيده، مما يدلك على أن العلم ليس بالضرورة أن يوافق حقيقة واقع الشيء؛ بل على ظاهره. فالعبد إن ظهر من واقعه الظاهري ما يدل على الصلاح والخير، فلسيّده أن يكاتبه، والله يتولى سريرته.

وكذلك قوله تعالى على لسان إخوة يوسف: ﴿قَالُواْ تَٱللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُم مَّا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَٰرِقِينَ ﴿٧٣﴾﴾ [يُوسُف: ٧٣]. وإنما قد بدا منهم أنهم جاءوا للتجارة والبيع والشراء الحلال، وهذا هو واقعهم الظاهر الذي دل عليهم، ولا يمنع أن يكونوا سارقين، مما يدلك على أن العلم يكفي فيه الظاهر.

وكذلك قوله: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [التّوبَة: ٤٣]. وقد ذكر التبين عن الصادقين والعلم عن الكاذبين، مما

يدل على اختلافهما في المعنى. والتبين ظاهر لا يحتاج إلى بيان، فلزم أن يكون العلم ما دون التبين. ويؤيد ذلك أن رسول الله ﷺ لا يجزم بكذب أولئك الذين تخلفوا، وإن كان يجزم بصدق أولئك الذين خرجوا معه.

والتبين يفيد الجزم واليقين، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ ﴿١١٤﴾﴾ [التّوبَة: ١١٤]. فإن إبراهيم عليه السلام لم تقع منه البراءة إلا بعد موت أبيه وجزمه بعداوته لله.

أما المسألة الثانية، فهي: هل يفيد خبر الواحد العلم أم لا؟

وقد قال أكثر أهل العلم أن خبر الواحد بمجرّده لا يفيد العلم. وهذا مما لا خلاف فيه، وإنما جرى الخلاف فيما إذا كان الخبر الصحيح عضدته قرائن، فهل يفيد العلم عندئذ؟ فأكثرهم قال: يفيد العلم، ومنع الآخرون ذلك.

ولتفصيل المسألة؛ نقول وبالله التوفيق: خبر الواحد بمجرّده لا يفيد علمًا إلا بما تحفّه الأحوال والقرائن. والقرائن لا تقتضي العلم بمجردها، ولكن تفيد تأكيد الخبر بما يفيده من علم. فإذا كان الخبر عظيمًا كموت الحاكم أو غزو دولة لدولة، فلو صحّ مثل ذلك الخبر لشاع بين الناس، ولا تكاد تجد أحدًا يجهل ذلك. فجهل الناس بخبر عظيم مثل ذلك قرينة قوية على بطلانه.

وكذلك أن يكون أحدنا مع فلانٍ من الناس، ثم يقال لنا أنه مات بعد فراقك عنه بلحظات، فهذا خبر صادم وقرينة مدعاة للشك بصحة الخبر، بخلاف ما لو سبق في علمك عنه أنه مريض جدًّا ولا يُرجى برؤه، ثم يصل إليك خبر موته لكان مرضه قرينة على صحة الخبر. فإن مررت بجانب داره فسمعت صوت نحيب وبكاء وعويل، لكان ذلك قرينة أخرى مؤكدة على صحة الخبر، ولا ريب أن ذلك يفيد الجزم واليقين. فهذه القرائن؛ قرينة بكاء الأهل وصياحهم، وقرينة شيخوخة الرجل ومرضه، كلها تؤكد صحة الخبر وتفيد اليقين، وليس هو بمرتبة اليقين فيما لو رأيته ميتًا ومسجى بالكفن.

وكذلك أن يكون المخبر لخبر ما من الأخبار ولدًا أو غلامًا أو فتى، فلا تثق بصحة الخبر كما لو أن يكون المخبر هو أحد حكماء وعقلاء الحيّ الأجلاء، فخبر هذا غير خبر ذاك. وقد تظن خيرًا بالمخبر فتظنه حكيمًا عاقلًا صدوقًا فتثق بخبره وتقبله في الحال، بينما آخر يظن فيه ظن سوء، ويعتقد فيه الكذب والفجور، فلا يقبل أخباره. فتكون القرينة عندئذ نسبية، وقد أفادت اليقين عند أناس، ولم تفد اليقين عند آخرين.

ومن المعلوم أن الخبر المتواتر عن الخلفاء الراشدين الثلاثة رضوان الله عنهم يفيد العلم واليقين بإجماع الأمة إلا عند الإمامية؛ لأنهم لا يثقون بمرويات هؤلاء.

فإن قيل: فهل الخبر في نفسه صادق ويفيد العلم؟ قيل له: قولنا الخبر في نفسه هل هو صادق أم غير صادق لا يكفي؛ لأنه يعتمد على المخبر. فمن ظن أن المخبر صادق ظن صحة الخبر، ومن ظن أن المخبر ليس ثقة، لم يظن بصحة الخبر؛ بل لعله يكذبه. ومن جهل حال المخبر، فقد لا يصدق الخبر ولا يكذبه، ريثما يجد قرينة معتبرة للترجيح بين التصديق والتكذيب. وكل ذلك يدلّ على أن الخبر بمجرّده لا يفيد شيئًا ما لم نطّلع على كافة القرائن والأحوال المحفوفة به، ثم يمكن لنا الحكم على الخبر.

ومن بين أقوى القرائن على صحة خبر الواحد أن يكون رواة الخبر من الثقات العقلاء العارفين، كما حدّد ذلك أهل الحديث. وتلقي الأمة للحديث بالقبول دليل على صحته، وعلى أنه من كلام رسول الله ﷺ. وتلقّي الأمة للحديث بالقبول يفيد الجزم بصحة الحديث؛ لأن الأمة لا تجتمع على باطل. فلو كان الحديث باطلًا عن رسول الله ﷺ لكانت الأمة مجتمعة على خلاف ما عليه السُّنَّة والهدي النبوي؛ لأن قبول الأمة له يفيد إجماعهم على العمل به. وهذا ما عليه جماهير أهل العلم.

قال الإمام الشافعي في كتاب «اختلاف الحديث»: «فإن زعم أن من جاءه معاذ أو أمراء سراياه محجوجًا بخبرهم، فقد زعم أن الحجة تقوم بخبر الواحد. وإن زعم أن لم تقم عليهم حجة، فقد أعظم القول».

وقال أيضًا: «مع أني لم أعلم أحدًا حكي عنه من أصحاب رسول الله والتابعين، إلا ما يدل على قبول خبر الواحد».

وقال: «ولم أعلم أحدًا من التابعين أخبر عنه إلا قبل خبر واحد، وأفتى به وانتهى إليه. فابن المسيب يقبل خبر أبي هريرة وحده. وأبي سعيد وحده عن النبي ﷺ ويجعله سُنَّة. وعروة يصنع ذلك في عائشة، ثم يصنع ذلك في يحيى بن عبد الرحمٰن بن حاطب. وفي حديث يحيى بن عبد الرحمٰن عن أبيه، عن عمر، وعبد الرحمٰن بن عبد القارئ، عن عمر عن النبي ﷺ، ويثبت كل ذلك سُنَّة. وصنع ذلك القاسم وسالم وجميع التابعين بالمدينة، وعطاء، وطاووس ومجاهد بمكة، فقبلوا الخبر عن جابر وحده عن النبي عليه السلام، وعن ابن عباس وحده عن النبي، وثبتوه سُنَّة. وصنع ذلك الشعبي فقبل خبر عروة بن مضرس عن النبي، وثبته سُنَّة. وكذلك

قبل خبر غيره. وصنع ذلك إبراهيم النخعي، فقبل خبر علقمة عن عبد الله عن النبي، وثبته سُنَّة. وكذلك خبر غيره. وصنع ذلك الحسن وابن سيرين فيمن لقيا. لا أعلم أحدًا منهم إلا وقد روي هذا عنه فيما لو ذكرت بعضه لطال».

وقال: «ترك سالم قول جدّه عمر في إمامته. وقبل خبر عائشة وحدها. وأعلم من حدثه أن خبرها وحدها سُنَّة، وأن سُنَّة رسول الله أحق، وذلك الذي يجب عليه. وصنع ذلك الذين بعد التابعين المتقدمين مثل: ابن شهاب، ويحيى بن سعيد، وعمرو بن دينار وغيرهم، والذين لقيناهم كلهم يثبت خبر واحد عن واحد عن النبي ﷺ، ويجعله سُنَّة حمد من تبعها، وعاب من خالفها. فحكيت عامة معاني ما كتبت في صدر كتابي هذا العدد من المتقدمين في العلم بالكتاب والسُّنَّة واختلاف الناس والقياس والمعقول، فما خالف منهم واحد واحدًا، وقالوا: هذا مذهب أهل العلم من أصحاب رسول الله والتابعين وتابعي التابعين ومذهبنا، فمن فارق هذا المذهب كان عندنا مفارق سبيل أصحاب رسول الله وأهل العلم بعدهم إلى اليوم».

وقال الشافعي في «الرسالة» ما نصه: «ولو كان ما قبلوا من خبر الواحد عن رسول الله في تحويل القبلة وهو فرض مما يجوز عليهم، لقال لهم إن شاء الله رسول الله: قد كنتم على قبلة، ولم يكن لكم تركها إلا بعد علم تقوم عليكم به حجة من سماعكم مني، أو خبر عامة، أو أكثر من خبر واحد عني»[1].

فقد ذكر الإمام الشافعي ما يوجب حجيّة خبر الواحد دون تفصيل فيه، فلا ينبغي القفز إلى استنتاجات مفادها أن الشافعي كان يرى وجوب العمل به دون العلم به، فقد أطال النفس في «اختلاف الحديث» و«جماع العلم» في الرد على المنكرين، ولم يفصّل في الأمر. بل أكّد على حجية خبر الواحد ووجوب قبوله في كافة المواضع. ولو كان يرى التفصيل في الأمر بين الأحكام الشرعية والعقائد لفصّل الأمر فيه وميّزه حتى لا يفضي إلى تلبيس وإيهام.

وقد ورد عن الإمام أحمد بن حنبل مثل ذلك. فقد قال القاضي ابن أبي يعلى في «العدة»: «وقد رأيت في كتاب «معاني الحديث» جمع أبي بكر الأثرم بخط أبي حفص العكبري، رواية أبي حفص عمر بن بدر، قال: الأقراء الذي يذهب إليه أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ، أنه إذا طعنت في الحيضة الثالثة، فقد برئ منها وبرئت منه.

---

(١) الرسالة، ص١٨٧.

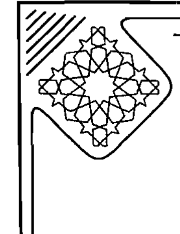
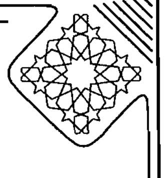
وقال: «إذا جاء الحديث عن النبي ﷺ بإسناد صحيح، فيه حكم أو فرض، عملت بالحكم والفرض، وأدنت الله تعالى به، ولا أشهد أن النبي ﷺ قال ذلك. فقد صرّح القول بأنه لا يقطع به. ورأيت في كتاب «الرسالة» لأحمد رحمه الله رواية أبي العباس حمد بن جعفر بن يعقوب الفارسي عنه بخط أحمد بن سعيد الشيحي وسماعه، فقال: «ولا نشهد على أحد من أهل القبلة أنه في النار لذنب عمله ولا لكبيرة أتاها، إلا أن يكون ذلك في حديث، كما جاء على ما روي، نصدقه، ونعلم أنه كما جاء. ولا ننص الشهادة، ولا نشهد على أحد أنه في الجنة بصالح عمله ولا بخير أتاه، إلا أن يكون في ذلك حديث، كما جاء، على ما روي، ولا ننص الشهادة». وقوله: «ولا ننص الشهادة»، معناه عندي والله أعلم: لا يقطع على ذلك. وقد نقل أبو بكر المروزي قال: قلت لأبي عبد الله: ها هنا إنسان يقول: إن الخبر يوجب عملًا، ولا يوجب علمًا فعابه، وقال: ما أدري ما هذا؟! وظاهر هذا أنه سوّى فيه العلم والعمل. وقال في رواية حنبل في أحاديث الرؤية: نؤمن بها، ونعلم أنها حق. فقطع على العلم بها. وذهب إلى ظاهر هذا الكلام جماعة من أصحابنا، وقالوا: خبر الواحد إن كان شرعًا أوجب العلم. وهذا عندي: محمول على وجه صحيح من كلام أحمد رحمه الله، وأنه يوجب العلم من طريق الاستدلال، لا من جهة الضرورة»[(١)].

قلت: هذا الذي قاله القاضي يوضّح رأي الإمام أحمد في تلك المسألة. فقد صرّح أن الحديث إذا ورد فيه ما يشهد على أحد من أهل القبلة أنه من أهل النار أنه يصدّقه ويعلم أنه كما جاء، ولا ننص الشهادة؛ أي: لا نقطع به. وهذا مما يدل على أن العلم الذي جاء به الحديث لا يفيد القطع بل غلبة الظن، لذلك لا نشهد على صحة ما جاء فيه وإنما نقبله كعلم ونصدّق به. ثم عاب أحمد على من يدّعي أن الحديث يفيد العمل دون العلم. لذلك صرّح بالعلم بأحاديث الرؤية أنها حق وأنه يؤمن بها.

وقد اختلط على البعض قول الإمام أحمد، وظنوا أن امتناعه عن الشهادة نفي للتصديق به. وليس هو ذاك، إنما هو نفي للقطع في المسألة. وتأمل قوله الآخر: «نصدّقه، ونعلم أنه كما جاء، ولا ننص الشهادة» كيف أنه أثبت التصديق والعلم، بينما نفى الشهادة عليه.

---

(١) العدة في أصول الفقه ٣/ ٨٩٨ ـ ٩٠٠.

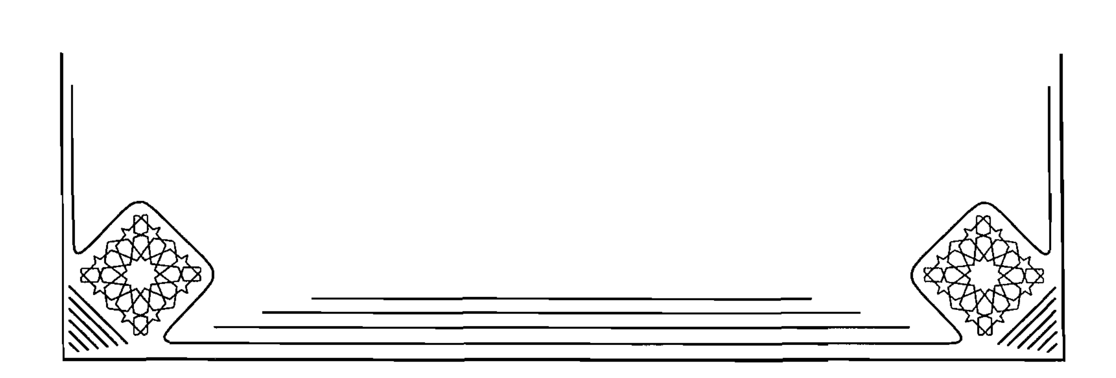



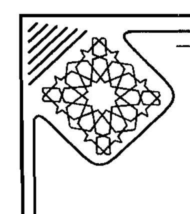
الفصل العاشر

مسألة وجوب النظر

وفيه:

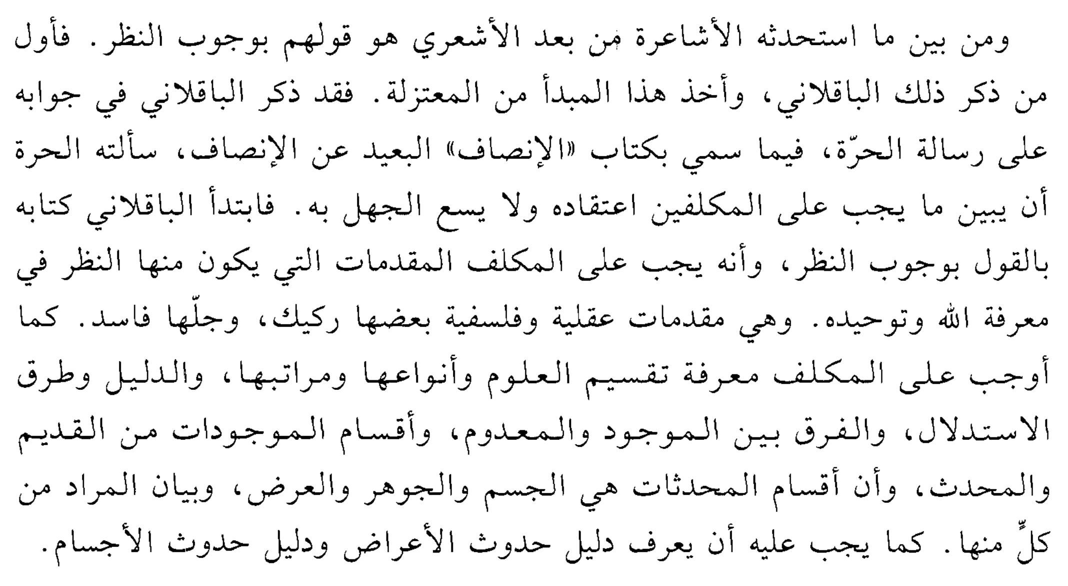
- قول الباقلاني بوجوب النظر في الاعتقاد.
- كلامهم أن اعتقاد المقلد ليس بعلم.
- كلامهم أن النظر شرط في صحة الإيمان.
- الأدلة على عدم وجوب النظر.





الفصل العاشر

مسألة وجوب النظر



ومن بين ما استحدثه الأشاعرة من بعد الأشعري هو قولهم بوجوب النظر. فأول من ذكر ذلك الباقلاني، وأخذ هذا المبدأ من المعتزلة. فقد ذكر الباقلاني في جوابه على رسالة الحرّة، فيما سمي بكتاب «الإنصاف» البعيد عن الإنصاف، سألته الحرة أن يبين ما يجب على المكلفين اعتقاده ولا يسع الجهل به. فابتدأ الباقلاني كتابه بالقول بوجوب النظر، وأنه يجب على المكلف المقدمات التي يكون منها النظر في معرفة الله وتوحيده. وهي مقدمات عقلية وفلسفية بعضها ركيك، وجلّها فاسد. كما أوجب على المكلف معرفة تقسيم العلوم وأنواعها ومراتبها، والدليل وطرق الاستدلال، والفرق بين الموجود والمعدوم، وأقسام الموجودات من القديم والمحدث، وأن أقسام المحدثات هي الجسم والجوهر والعرض، وبيان المراد من كلٍّ منها. كما يجب عليه أن يعرف دليل حدوث الأعراض ودليل حدوث الأجسام.

وهذا الذي قاله هو حصيلة علم الكلام، وكأنه يفرض على الناس تعلّم علم الكلام بحسب مبانيهم هم. فهل رأى الباقلاني النبي ﷺ أو أحدًا من صحابته أو أحدًا من التابعين يوجب تلك الأشياء على المسلمين؟ فإن كان نعم، فليأتنا بدليله. وإن كان لا، فكيف يجرؤ على تكليف المسلمين بغير ما كلفهم به الله ورسوله؟

ثم قال أن أول ما فرض الله على جميع العباد النظر في آياته والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته؛ لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة. فانظر ما أشق هذا الواجب الذي بدأ به الفروض على المسلمين بينما يقول الله: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ﴾ [المَائدة: ٦]، ويقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾ [الحَجّ: ٧٨].

وكذلك وافقه الجويني وسائر الأشاعرة. وقال الجويني في أول «الإرشاد» أن أول

ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعًا، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدث العالم. والنظر في اصطلاح الموحدين هو الفكر الذي يطلب به من قام له علمًا أو غلبة ظن. فانظر كيف أوجب على المسلم معرفة الدليل على حدوث العالم. ولو أنك أيها الناظر قرأت كتبهم الكلامية ورأيت كم في ذلك الدليل من الوعورة والاضطراب والتخبط الذي رافق المتكلمة، لأدركت مدى ضلال هؤلاء القوم.

بل إن الجويني نفسه اضطرب وتناقض وتخبّط في استدلاله على حدث العالم، واستعرض مختلف القواعد والأصول الكلامية والفلسفية، ثم يوجبها على المسلم الذي يستكمل سن البلوغ. وهذه جرأة في التقوّل على الله في دينه، والتسلط على المسلمين. والجويني توهّم أنه لا يمكن الاستدلال على وجود الله إلا بحدوث العالم، ولا يمكن الاستدلال على حدوث العالم إلا بالإيمان بالجوهر الفرد وأن الجواهر متماثلة، وعدّ ذلك من أصول الدين. فانظر إلى ذلك الضلال والجهل المريع بالشرائع والأديان، فنعوذ بالله من الخذلان المبين والزيغ العظيم.

وقال الجويني أن الإيمان هو التصديق، ثم التصديق على التحقيق هو كلام النفس. ولكن لا يثبت الإ مع العلم(١). ولكنه ذكر العلم في أول الكتاب، وقال أن اعتقاد المقلد ليس بعلم(٢). فتحصّل من كلام الجويني أن الإيمان لا يثبت للمقلد، فإن المقلد يعتقد تقليدًا، والتقليد ليس بعلم، والتصديق لا يثبت إلا بالعلم، والإيمان ليس إلا التصديق.

وعلى ذلك؛ فلو أتانا رجل يريد الدخول في دين الإسلام وآمن بمحمد أنه نبي الله ورسوله وأن القرآن الكريم هو كتاب الله المنزل على عبده محمد، وأن دين الإسلام حق، وتشهّد بالشهادتين فإنه لا يصح إسلامه؛ لأنه لا يملك دليلًا عقليًّا على وجود الله وعلى نبوة محمد ﷺ.

والحق أن أكثر العوام من المسلمين ممن ولد مسلمًا يؤمن جازمًا بوجود الله وبنبوة محمد ﷺ وبالقرآن، ولكن لا يملك أدلة عقلية على صحة ذلك. وهذا هو المقلد عند الأشعرية، وإيمانه غير صحيح بهذا الاعتبار الذي ذكره الجويني، وهو لازم من قوله: لا بد له منه وإن كان لم يبح به.

---

(١) الإرشاد، ص٣٩٧.
(٢) المصدر السابق، ص١٣.

وعلى ذلك يلزم إبطال إيمان أكثر عامة المسلمين. وحاول السنوسي في «شرح أم البراهين» دفع ذلك الإشكال بقوله أن المراد هو الدليل الجملي الذي يحصل في الجملة للمكلف العلم والطمأنينة بعقائد الإيمان بحيث لا يشترط معرفة النظر على طريقة المتكلمين[١]. والسنوسي لم يذكر كيف يتحقق مثل هذا الدليل الجملي في النفس، وما الحدّ الذي يميزه مع غيره من الأدلة، ولا ذكره أحد من الأشاعرة من قبله.

ثم إن الجويني ذكر أن التصديق عرض لا يبقى، وهو متأول للنبي ﷺ أنه تثبت له أعداد من التصديق لا يثبت لغيره إلا بعضها، فيكون إيمانه بذلك أكثر[٢].

وهي محاولة فاشلة من الجويني لدفع الإلزام بأن إيمان النبي لا يبقى. إلا أن ما قاله يصادم أصول مذهبه، فإنهم لما تكلموا عن الجواهر والأعراض، وذكروا من أصولهم أن الجواهر متماثلة وأنها لا تتعرى عن الأعراض، عنوا بذلك جميع الجواهر، ولم يستثنوا جوهرًا منها ولا أي شيء. ورسول الله جسم مكون من جواهر بحسب أصولهم، وبالتالي هو مماثل لكافة الجواهر الأخرى، وأنه لا يتعرّى عن الأعراض، وأن الأعراض لا تبقى فيه زمانين.

واستثناء النبي وأي جسم آخر يبطل تماثل الجواهر عندهم، وهو الأصل المعوّل عليه في إثبات حدوث العالم. ولو قيل في حق أحدنا أن الإيمان لا يبقى في قلبه زمانين، وأن الله يجدده له في كل آن، جاز لنا أن نثبت لأنفسنا أعدادًا من التصديق، فلا يبقى فرق جوهري بيننا وبين رسول الله ﷺ. فالقول بارتفاع إيمان الرسول وتجديد الله له في كل آن لازم لهم لا يمكن لهم إنكاره أو ردّه.

واختلف الاشاعرة في كون معرفة الله بالنظر والدليل شرط في صحّة الإيمان أم لا، وجمهورهم على أنه شرط في صحة الإيمان. وذهب إلى ذلك الباقلاني والجويني وعبد القاهر البغدادي، ورجّحه السنوسي في «شرح أم البراهين». أما الأشعري، فنسب التفتازاني إليه القول بالشرط، وقال فيه: «ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء إلى صحة إيمان المقلد، وترتب الأحكام عليه في الدنيا والآخرة، ومنعه الشيخ أبو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين»[٣].

---

(١) شرح أم البراهين، ص١٧.
(٢) الإرشاد، ص٤٠٠.
(٣) شرح المقاصد ٥/٢١٨.

وقال عبد القاهر البغدادي أن اختيار الأشعري هو أن المعتقد للحق تقليدًا يخرج عن الكفر، ولكنه لا يستحق اسم المؤمن لأنه لا يعرف الحق في حدوث العالم وتوحيد صانعه وصحة النبوة ببعض أدلته[١].

وقال القرافي من الأشاعرة: «ندب الشرع النكاح لحصول الذرية مع أن الغالب على الأولاد الجهل بالله تعالى والإقدام على المعاصي، وعلى رأي أكثر العلماء من لم يعرف الله تعالى بالبرهان فهو كافر، ولم يخالف في هذا إلا أهل الظاهر كما حكاه الإمام في الشامل والإسفراييني»[٢].

أما أبو إسحاق الشيرازي، فلم يشر إلى بطلان إيمان المقلد ولكنه جزم بحصول الإثم، وقال في تقريره لمعتقد أهل الحق: «ثم يعتقدون أن التقليد في معرفة الله ﷻ لا يجوز؛ لأن التقليد قبول الغير من غير حجة، وقد ذمّه الله تعالى»[٣].

والمقلد هو من يقبل قول غيره بدون حجة، حتى لو كان هذا الغير هو رسول الله ﷺ. نعم أيها الناظر، هذا ما صرّح به أئمتهم. فقد نقل ابن حزم عن الباقلاني أنه قال: «أنه لا يجب على من سمع القرآن من محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ﷺ أن يبادر إلى القطع على أنه له آية أو أنه على يده ظهر ومن قبله نجم حتى يسأل أهل النواحي والأطراف ونقلة الأخبار ويتعرف حال المتكلمين بذلك اللسان في الآفاق. فإذا علم بعد التثبت والنظر أنه لم يسبقه إلى ذلك أحد، لزمه حينئذ اعتقاد نبوته»[٤].

وقال الجويني: «فإن الخلائق عندي في أفعالهم وعقائدهم مقلّدون، ومن قبل قول رسول الله ﷺ منهم فهو مقلّد. فإن قوله ﵇ لا يكون حجة لذاته، والمعجزة وإن قامت فلا تفيد كونها حجة ما لم يقدّم عليه العلم بالمرسل. فإذا كلّ من نظر فأدرك حدث العالم انحدر عنه إلى ما يليه، فعلم وجود الصانع وصفاته ثم انحط إلى النبوات فأدرك جواز العصمة ونظر في المعجزة بعده، فهو العالم. ومن عاداه ممن يترقى عن الشبهات إلى قبول قوله ﵇ فهو مقلد تحقيقًا. وما قاله القاضي من أنه يجب قبوله، قلنا: كيف يكون ذلك حجة وهو لم يعلم المرسل؟»[٥].

---

(١) أصول الدين، ص٢٥٥. (٢) الفروق ٤/ ٢٤١.
(٣) الإشارة إلى مذهب أهل الحق، ص١١١. (٤) الفصل ٤/ ١٦٨ ـ ١٦٩.
(٥) البرهان في أصول الفقه ٢/ ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

وقد تابعه على ذلك تلميذه الغزالي، حيث قال في «المنخول»: «والمختار عندنا أن جملة أصحاب الملل لم يتحصّلوا من أعمالهم وعقائدهم إلا على تقليد، خلاف ما قاله القاضي. فمن صدق رسول الله ﷺ فهو مقلد، إذ لا يدرك صدقه ضرورة وكيف يعلم صدقه ولا يعلم بقوله وجود مرسله. نعم لو ترتب الناظر وافتتح أولًا نظره في حدوث العالم وإثبات الصانع وانحدر إلى إثبات النبوات وتصديق النبي فهو عارف وليس بمقلد، ويندر من يوفق له، ومعظم الناس تلتزم الشرع من نفس الشرع. فهي مقلدة الشرع، ولكن يراعى أدب الشرع في الإطلاق فيسمى قوله عليه السلام حجة ويسمى اتباع المجتهد تقليدًا، وإن كنا نعلم حقيقة الحال على ما ذكرناه»[١].

فهذا هو مقام رسول الله عليه أفضل الصلاة والتسليم عند هؤلاء الرجال، وهذه هي منزلة نبيّنا الكريم عند تلك الفرقة المخذولة التي تزعم كذبًا وزورًا أنها تعتني بالشرع، وقد رأينا من خلال استعراض فكرها ومذهبها المرذول أنها ما اعتنت إلا بالبدعة والسفسطة، ولا نجد رعاية لشرعٍ ولا لسُنَّةٍ ولا حفظ مقامٍ لنبيّ ولا لقرآن.

واختلفوا كذلك في أول واجب، فمنهم من قال أنه معرفة الله، ومنهم من قال أنه النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله. وقال ابن فورك والشيرازي: هو إرادة النظر المؤدي إلى المعرفة. وقال الباقلاني أنه هو النظر في آيات الله. إلا أن أحدًا منهم لم يقل أن أول واجب في الإسلام هو التلفظ بالشهادتين.

وعلى كلامهم هذا، فإن من أتانا يريد الدخول في الإسلام، لا نقبل منه الشهادتين حتى يأتينا بدليل عقلي على وجود الله، ثم صحة نبوة الرسول. وبعدها نقبل منه الشهادتين. فإن حاصل اختلافهم في تلك المسألة هو أن الرجل إذا أراد النطق بالشهادتين للدخول في الإسلام هل يُقبل منه أم لا؟ فمن قال بعدم صحة إيمان المقلد لزمه عدم قبول الشهادتين من الرجل، ومن صحّح إيمان المقلد يقبل الشهادتين ويحكم عليه الإثم والمعصية.

فيا أيها الناظر هل سمعت عن النبي ﷺ شيئًا مما قالته تلك الشرذمة من المتكلمة؟ وهل ورد عن رسول الله ﷺ أو أحد صحابته تلقين الرجل الأدلة العقلية قبل النطق بالشهادتين؟

---

(١) المنخول، ص٤٧٣.

والسُّنَّة النبوية ـ لمن يؤمن بها ولا يجحدها ـ تزخر بالقصص والآثار عن الناس الذين أسلموا، ولم يرد إلزام النبي ﷺ لهم بالتنقيب عن الأدلة العقلية، ولا هو لقنهم شيئًا من ذلك؛ بل قبل إسلامهم على التقليد المحض الخالي من أي دليل عقلي، والمقتصر فيه على صفاء قلب الرجل ورغبته في الدخول إلى الإسلام.

وكلنا نعلم قصة إسلام عمر بن الخطاب ﵁، وقد جاء إلى النبي يريد أن يقتله، فما هو إلا أن أسلم، وليس مثل ذلك تحضره الأدلة على صدق نبوة الرسول فضلًا عن أن تحضره أدلة على وجود الله الواحد، فهل أقرّه النبي على إسلامه أم ألزمه بالبحث عن الأدلة العقلية؟

وإن قيل أن النبي لعله قبل إسلامه مؤقتًا ريثما يبحث عن الأدلة العقلية، فنقول: وهل أخبره النبي ﷺ أم كتم عنه ذلك؟ وقد اتفق أهل الأصول أنه النبي لا يحلّ له ولا يليق له أن يكتم علمًا وحقًّا عن المسلمين، ولذلك استنبطوا منها قاعدة مفادها أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. ومن أبطل القاعدة إنما قيّدها بشروط، فما الموجب في كتم هذا الواجب عن المتلقن للشهادتين؟

وفي السُّنَّة قصص أخرى. نذكر منها: قصة إسلام أبي ذر الغفاري ﵁. فقد روى الشيخان قصة إسلام أبي ذر، وهي قصة طويلة، جاء فيها: «فدخل على النبي ﷺ، ودخل معه، فسمع من قوله وأسلم مكانه، فقال له النبي ﷺ: «**ارجع إلى قومك فأخبرهم حتى يأتيك أمري**» قال: والذي نفسي بيده، لأصرخن بها بين ظهرانيهم، فخرج حتى أتى المسجد، فنادى بأعلى صوته: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله»[1]. فقصة أبي ذر صريحة بكونه اعتنق الإسلام ولما يتأكد بعد من صدق النبي ﷺ، ولا عرف شيئًا من الأدلة العقلية على وجود الله وصدق رسوله.

وروى الشيخان عن أبي هريرة ﵁، قال: «بعث النبي ﷺ خيلًا قبل نجد، فجاءت برجل من بني حنيفة يقال له: ثمامة بن أثال، فربطوه بسارية من سواري المسجد، فخرج إليه النبي ﷺ، فقال: «**ما عندك يا ثمامة؟**» فقال: عندي خير يا محمد، إن تقتلني تقتل ذا دم، وإن تنعم تنعم على شاكر، وإن كنت تريد المال فسل

---

(١) صحيح البخاري، حديث رقم (٣٨٦١)، صحيح مسلم، حديث رقم (٢٧٤٧)، واللفظ للبخاري.

منه ما شئت، فترك حتى كان الغد، ثم قال له: «**ما عندك يا ثمامة؟**» قال: ما قلت لك: إن تنعم تنعم على شاكر، فتركه حتى كان بعد الغد، فقال: «**ما عندك يا ثمامة؟**» فقال: عندي ما قلت لك، فقال: «**أطلقوا ثمامة**» فانطلق إلى نخل قريب من المسجد، فاغتسل ثم دخل المسجد، فقال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا رسول الله، يا محمد، والله ما كان على الأرض وجه أبغض إلي من وجهك، فقد أصبح وجهك أحب الوجوه إلي، والله ما كان من دين أبغض إلي من دينك، فأصبح دينك أحب الدين إلي، والله ما كان من بلد أبغض إلي من بلدك، فأصبح بلدك أحب البلاد إلي، وإن خيلك أخذتني وأنا أريد العمرة، فماذا ترى؟ فبشره رسول الله ﷺ وأمره أن يعتمر، فلما قدم مكة قال له قائل: صبوت، قال: لا، ولكن أسلمت مع محمد رسول الله ﷺ، ولا والله، لا يأتيكم من اليمامة حبة حنطة، حتى يأذن فيها النبي ﷺ»[١].

وروى البخاري عن طلحة بن عبيد الله أنه قال: «جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس، يسمع دوي صوته ولا يفقه ما يقول، حتى دنا، فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «**خمس صلوات في اليوم والليلة**». فقال: هل علي غيرها؟ قال: «**لا، إلا أن تطوع**». قال رسول الله ﷺ: «**وصيام رمضان**». قال: هل علي غيره؟ قال: «**لا، إلا أن تطوع**». قال: وذكر له رسول الله ﷺ الزكاة، قال: هل علي غيرها؟ قال: «**لا، إلا أن تطوع**». قال: فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص، قال رسول الله ﷺ: «**أفلح إن صدق**»»[٢].

وروى البخاري عن أنس رضي الله عنه أنه قال: «كان غلام يهودي يخدم النبي ﷺ، فمرض، فأتاه النبي ﷺ يعوده، فقعد عند رأسه، فقال له: «**أسلم**»، فنظر إلى أبيه وهو عنده فقال له: أطع أبا القاسم ﷺ، فأسلم، فخرج النبي ﷺ وهو يقول: «**الحمد لله الذي أنقذه من النار**»»[٣].

وروى مسلم عن البراء أنه قال: «جاء رجل من بني النبيت إلى النبي ﷺ، وحدثنا أحمد بن جناب المصيصي، حدثنا عيسى ـ يعني: ابن يونس ـ، عن زكريا، عن أبي

---

(١) صحيح البخاري، حديث رقم (٤٣٧٢)، صحيح مسلم، حديث رقم (١٧٦٤)، واللفظ للبخاري.
(٢) صحيح البخاري، حديث رقم (٤٦).
(٣) صحيح البخاري، حديث رقم (١٣٥٦).

إسحاق، عن البراء، قال: جاء رجل من بني النبيت قبيل من الأنصار، فقال: أشهد أن لا إلٰه إلا الله، وأنك عبده ورسوله، ثم تقدم فقاتل حتى قتل، فقال النبي ﷺ: «**عمل هذا يسيرًا، وأجر كثيرًا**»[١].

ففي كل تلك القصص لا نجد أثرًا لمثل ذلك الواجب الذي سمته الأشاعرة بالنظر والمعرفة، فكيف غاب ذلك عن النبي ﷺ؟ وكيف غاب عن الصحابة والتابعين، فلا نجد لذلك أثرًا في أقوالهم ولا في الأخبار المروية عنهم؟ ولو صح لانتشر وأشيع لكونه مما تشتد الحاجة إليه وتعمّ به البلوى.

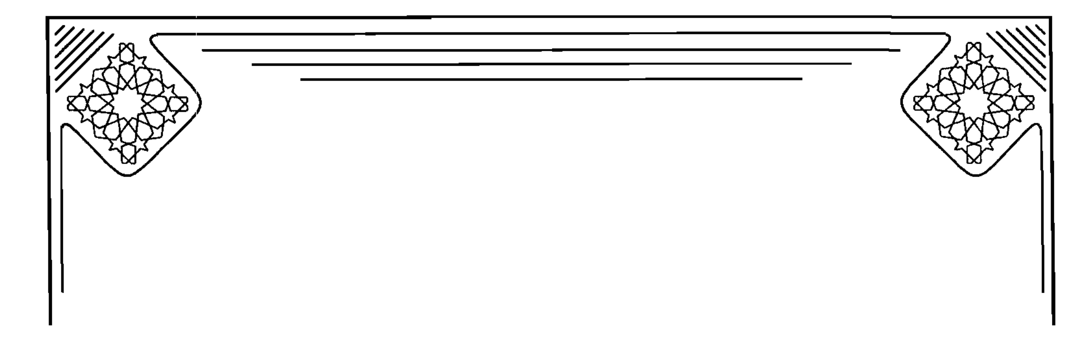
ثم إن رسالة النبي ﷺ إلى هرقل تؤيد ما نقول، فإنه قد جاء فيها: «**بسم الله الرحمٰن الرحيم، من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم: سلام على من اتبع الهدى، أما بعد، فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين**».

وهي ثابتة صحيحة لا غبار عليها، والنص متفق على صحته. فإن كان هرقل يؤمن بوجود الله، فهل عساه يؤمن بصدق محمد ونبوته وقرآنه الذي أنزله الله على العباد حتى يدعوه إلى الإسلام؟



(١) صحيح مسلم، حديث رقم (١٩٠٠).



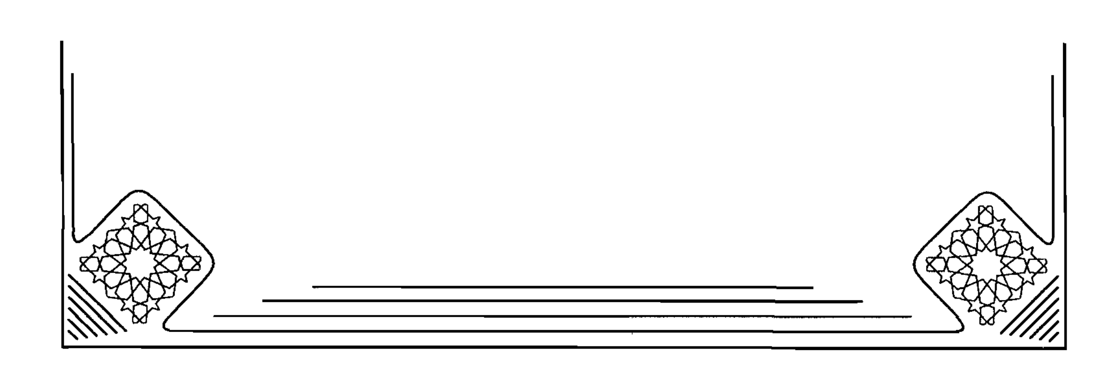


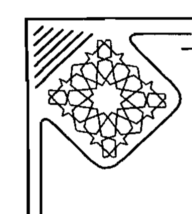
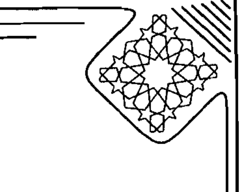
الفصل الحادي عشر

مسألة التوحيد

وفيه:

- سبب تخبطهم في معنى التوحيد.
- معنى الألوهية عند الأشاعرة.
- معنى التأله في القرآن واللغة.
- سبب جواز التوسل والاستغاثة عندهم.
- دوافع ميل الصوفية للمذهب الأشعري.



الفصل الحادي عشر

مسألة التوحيد

والمتأمل في مذهب الأشاعرة يجده مبنيًّا على بضع قواعد وأصول فلسفية ذكرناه وفصلناها، وهي مفهوم الواحد أنه ما كان بسيطًا ولا ينقسم ولا يتجزأ، واستحالة قيام الحادث في القديم، واستحالة أن يفعل القديم الفعل لعلّة أو غرض، واستحالة بقاء الأعراض زمانين، وتماثل الجواهر والأجسام. فتلك كلها نظريات فلسفية لا علاقة لها بالأديان، والأشاعرة تبنوا تلك الأفكار فجاء منها أكثر أصولهم وقواعد مذهبهم المخذول.

ومن أبرز نتائج مذهبهم في معنى الواحد، أنهم تخبّطوا في معنى التوحيد، فتمسّكوا بالوحدة الفلسفية لبيان توحيد الله. وهذه الوحدة الفلسفية هي كون الواحد بسيطًا غير منقسم ولا مركب ولا يتعدد ولا يتبعض ولا يصدر عنه إلا الواحد. فهذا هو مفهوم الفلاسفة للوحدة، وتابعهم عليه آباء الكنيسة واتفقوا جميعًا على أن المراد بوحدة الإله هو كونه بسيطًا وغير منقسم.

وهذا التوحيد الفلسفي الكنيسي هو الذي تبناه المتكلمة في الإسلام، وكان من نتيجة ذلك أن أساء المعتزلة والأشاعرة فهم التوحيد الذي فرضه الإسلام على المسلم وحصروه في الربوبية، دون توحيد العبودية لله، بمعنى: إفراد العبودية لله وحده.

ونقل البغدادي عن أبي الحسن الأشعري أن الإله مشتق من الإلهية، وهي قدرته على اختراع الأعيان[1].

وقال الباقلاني: «إن التوحيد له هو الإقرار بأنه ثابت موجود، وإله واحد فرد معبود ليس كمثله شيء على ما قرّر به قوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴿١٦٣﴾﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾

(١) أصول الدين، ص١٢٣.

[الشّورىٰ: ١١]»[١].

فأنت ترى كيف اقتصر في توحيده على ذات الله وأنه ليس كمثله شيء، كما ذكر أنه فرد معبود، ولم يذكر إفراد العبودية له وحده. وعلى ذلك، فإن من يشرك مع الله معبودًا آخر دون أن يعتقد أن ذلك المعبود إلٰهًا لا يتصادم مع تعريفهم، وبذلك يكون موحدًا كامل التوحيد. ومن نفى ذلك وحكم عليه بالشرك فيلزمه تخطئة تعريف الأشعري والباقلاني والإقرار بقصوره.

فالتوحيد عند الأشاعرة هو توحيد في الذات وفي الصفات وفي الأفعال. أما توحيد الذات فلا قسمة له ولا تركيب ولا تبعيض ولا تجزئة. وأما الصفات فلا مثيل له ولا شبيه له. أما الأفعال، فلا فاعل في هذا الكون إلا هو. وأنكروا المجيء والضحك والغضب والحب والنزول لكونها تفيد التشبيه، فانظر كيف أدى توحيدهم إلى تعطيل الصفات وإنكارها.

أما الألوهية عندهم، فهي القدرة على الخلق والإيجاد، وأن الله هو وحده الخالق الرازق الضار النافع. فلا نجد أثرًا للعبادة في تعريف الأشاعرة للألوهية. وقد اتفق أرباب اللغة أن التأله هو التعبد، ذكره الخليل في «العين»[٢]، وابن فارس في «مجمل اللغة»[٣]، وقال ابن سيده المرسي: «الإلٰه: الله عز وجل، وكل ما اتخذ من دونه معبودًا إلاه عند متخذه، وقال: والإلاهة، والألوهة، والألوهية: العبادة»[٤].

وقولنا: توحيد الألوهية معناه: توحيد العبودية، وهو كونه وحده المعبود المستحق للعبادة والدعاء والرغبة والرهبة. وتوحيد الربوبية كونه وحده الخالق القيوم الرازق الضار النافع.

والقرآن يشهد على ذلك، فقد قال تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ إِنِّى لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢٥﴾ أَن لَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّا ٱللَّهَ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ ﴿٢٦﴾﴾ [هُود: ٢٥ ـ ٢٦]، وقال: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [الأعراف: ٦٥]، وقال: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَـٰلِحًا ۗ قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ﴾ [الأعراف: ٧٣]، وقال: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ

(١) الإنصاف، ص٢٢.
(٢) العين ٤/ ٩٠.
(٣) مجمل اللغة ١/ ١٠١.
(٤) المحكم والمحيط الأعظم ٤/ ٣٥٨.

يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓۚ﴾ [الأعراف: ٨٥]، وقال: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّا ٱللَّهَۚ إِنَّنِي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ۝٢﴾ [هُود: ١ ـ ٢]. فانظر كيف جعل أمره بعبادة الله مقرونًا بقول: لا إلٰه إلا الله، يكشف لك معنى توحيد العبودية الذي تاه عنه الأشاعرة، فهو إفراد العبودية لله. وهذه هي كلمة التوحيد، والشهادة أنه لا إلٰه إلا الله، فسرها القرآن أنها تعني: لا معبود إلا الله.

وقال تعالى في كتابه: ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ ٱللَّهَ وَلَآ أُشۡرِكَ بِهِۦٓۚ﴾ [الرّعد: ٣٦]، وقال: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ۝١٤﴾ [طـه: ١٤]، وقال: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ۝٢٥﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وقال: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: ٣]. فالعبادة عند أهل السُّنَّة والجماعة هي الخضوع والتذلل للمعبود ودوران القلب على الرغبة والرهبة من جانبه، والأشاعرة يفرّقون بين العبادة والدعاء والمسألة، ويعتبرون أن الدعاء والمسألة والتذلل إذا لم يقترن باعتقاد الربوبية لم يكن عبادة.

والأشاعرة اعتبروا أن العبادة لا تكون إلا أن يعتقد العابد ربوبية المعبود، فإذا خلا فعله أو قوله من ذلك الاعتقاد، فيمكن التوسل والاستغاثة والاستشفاع به من دون الله. فهم لا يطلقون على العبادة هذا الاسم إلا إذا اعتقد العابد أن المعبود ربٌّ وأنه ضار ونافع. فالاعتقاد بكون المعبود ربًّا سابق عندهم على حصول نفس العبادة، فيكون اسمها عبادة لأننا أديناها إلى معبود. وخطأ ذلك ظاهر؛ لأن المعبود لا يستحق هذا الاسم إلا إذا وقعت عليه العبادة، لذلك لا نقول أنها عبادة لأننا أديناها إلى معبود؛ بل نقول أنه معبود لأننا عبدناه. فالاعتقاد بكون الشيء ضارًا نافعًا لا علاقة له بكونه معبودًا، ولا تقتضيه اللغة ولا العقل، ولا يكون معبودًا إلا إذا عبده طرف آخر، فتعيّن القول أن العبادة خارجة عن مفهوم اعتقاد الربوبية في المعبود.

ولأجل هذا القصور في فهم التوحيد، فإن الأشاعرة لا يملكون تعريفًا سويًا للشرك، ومن اعتبره خارمًا للتوحيد، اصطدم بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ لَهُ ٱلۡمُلۡكُۚ وَٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِهِۦ مَا يَمۡلِكُونَ مِن قِطۡمِيرٍ ۝١٣ إِن تَدۡعُوهُمۡ لَا يَسۡمَعُواْ

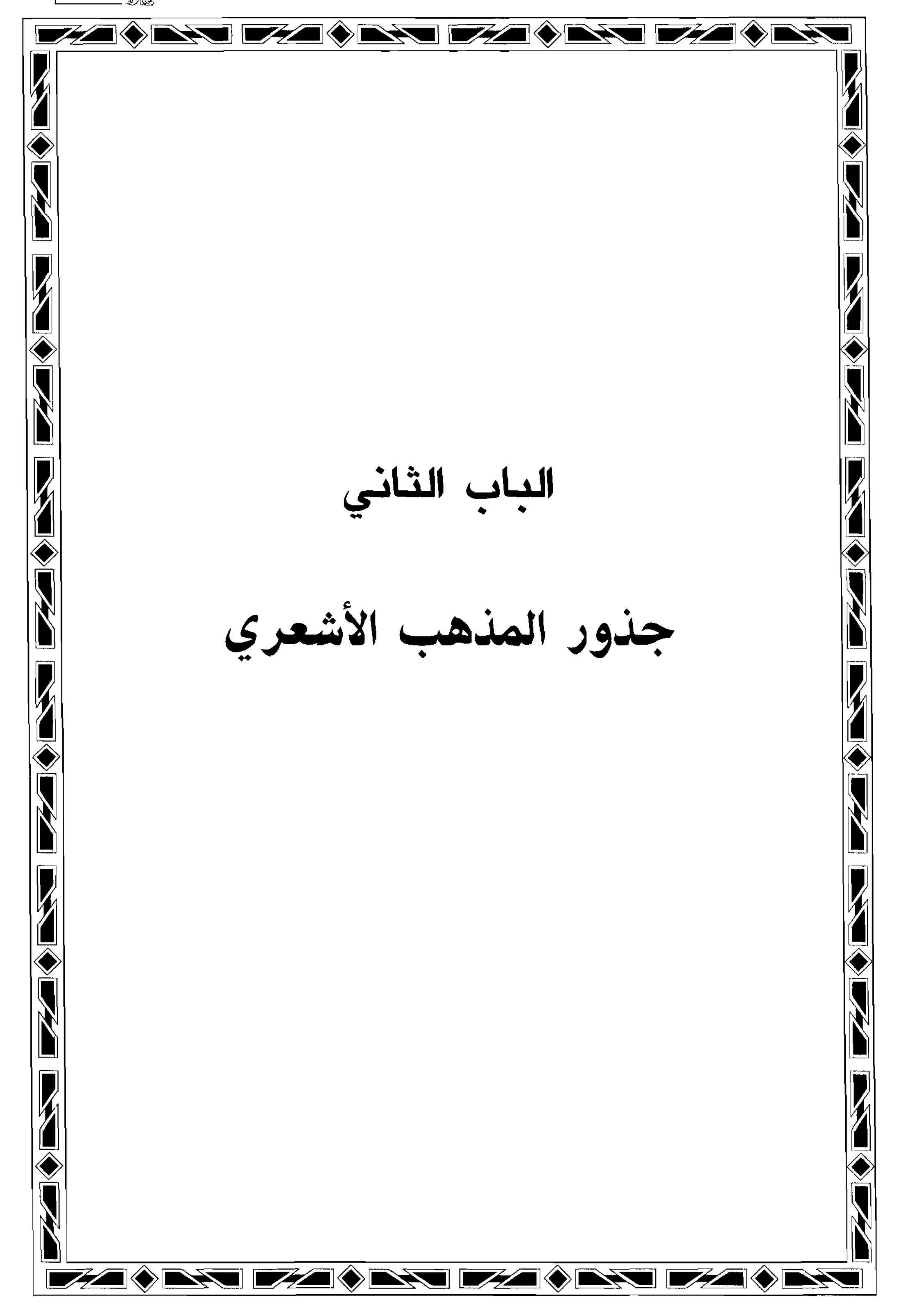
دُعَآءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا۟ مَا ٱسْتَجَابُوا۟ لَكُمْ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ ۚ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴿١٤﴾﴾ [فَاطِر: ١٣ ـ ١٤]. فقد حكم الله على من يدعو من دون الله بالشرك، مع أنه لم يسلّم أن معبوده ذاك مثل الله ولم يقل بألوهيته، فالأصل أن يكون توحيده تامًّا بحسب توحيد الأشاعرة الذي ذكره الباقلاني. فانظر ما أدى إليه هذا الأصل الفلسفي من سوء فهمٍ لعقائد الإسلام، وما أفضى إليه من مفاسد وذرائع للشرك والكفر. وكل ذلك من شؤم الكلام.

ولعلّ ذلك كان من أكبر الدوافع لميل الصوفية إلى ذلك المذهب، فإن أكثر مسالك الصوفية شرك بالله، ففيها ذبح وتقرّب لغير الله، وفيها التوسط بالشفعاء والاستغاثة والتوسل بالموتى وبالأنبياء وبالصالحين، وفيها الطواف حول القبور والتبرك بآثار الصالحين. وكل ذلك من علامات الشرك الأصغر والأكبر. والشرك الأصغر يخرم تمام التوحيد، والأكبر يخرم أصل التوحيد ويُخرج صاحبه من الملة.

وكان ذلك من أكبر أسباب رغبة الصوفية في مذهب الأشاعرة ونصرتهم له، فهم موحدون كاملو التوحيد بحسب هذا المذهب المرذول، ومشركون شركًا أصغر أو أكبر بحسب مذهب أهل الحديث.



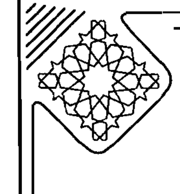
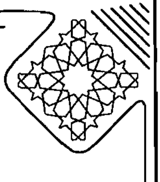




الباب الثاني

جذور المذهب الأشعري



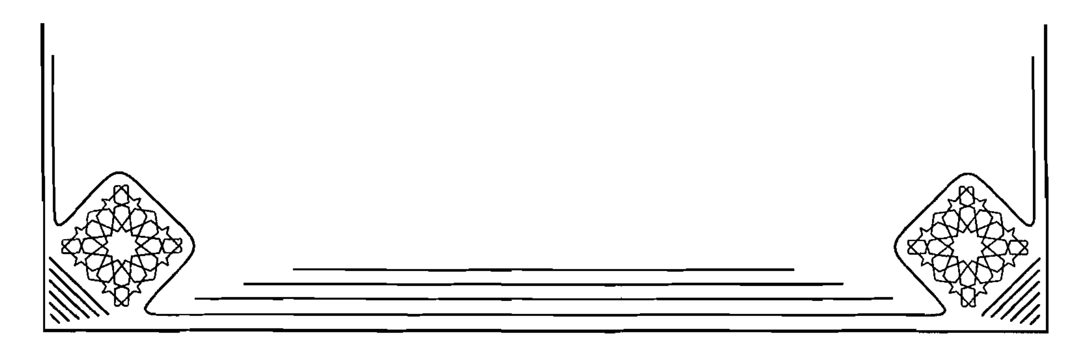



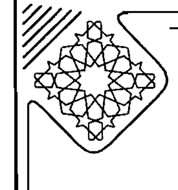
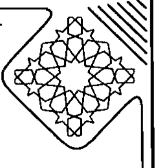
الفصل الأول

الجذور القريبة: المعتزلة والكلابية

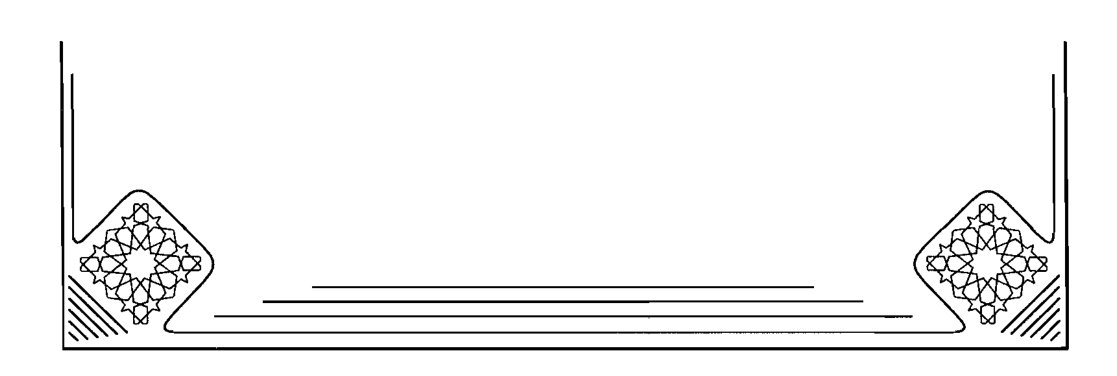
وفيه:

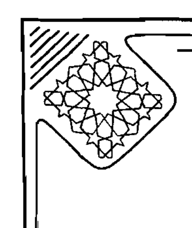
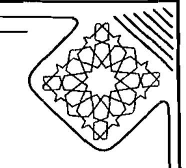
- مقالة النجارية في لطف الله والأعراض.
- مقالة النجارية والضرارية في الكسب، ورأي النجار في الاستطاعة.
- مقالة النجارية والضرارية في نفي بقاء الأعراض.
- مذهب ابن كلاب في أسماء وصفات الله.
- اتفاق المعتزلة على وجوب النظر على المكلف.
- حجية العقل عند المعتزلة.
- كلام المعتزلة في خبر الواحد.
- قياس المعتزلة الغائب على الشاهد.
- دليل تماثل الأجسام عند المعتزلة.



- أن المعتزلة أول من تكلم بالجوهر الفرد.
- التأويل عند الأشاعرة.
- تأويلات بشر المريسي.
- مقالة التوحيد عند المعتزلة.
- منهج المعتزلة في الاستدلال.
- موافقة الأشعري للفلاسفة في نفي العلة عن الله.
- مقالة ابن كلاب في كلام الله النفسي.
- أن الكلابية هم اللفظية الذين أشار إليهم أهل الحديث.
- أن الكرابيسي هو أول من أشاع بدعة القول باللفظ.
- مذهب الأشعري من مجموع تلك المقالات.



الفصل الأول

الجذور القريبة: المعتزلة والكلابية

والمذهب الأشعري في حقيقة أمره امتدادٌ لتراث المعتزلة وتصحيح لمذهبهم. وبالرغم من مخالفته لهم في باب القدر والأفعال، إلا أنه كان عالة عليهم وعلى الكلّابية في باب الأسماء والصفات.

وقد ظهرت بعض الكتب في زماننا المعاصر تشيد بالمذهب الأشعري، وتعدّ ما تبناه المذهب تأصيلًا وتجديدًا في الدين، وتوهم القارئ أنه من عمل أئمة الأشاعرة. والحق أن أكثره إنما يعود فضله إلى المعتزلة في تأصيله وذكره وابتداعه. أما الأشاعرة، فقد اقتصر أمرهم على متابعة المعتزلة في كثير من الأمور وعلى مخالفتهم في بعضها. فيمكن لنا عدّ المذهب الأشعري بمثابة حركة تصحيحية للمذهب الاعتزالي، إلا أنه لم يخرج عن مظلته في المنهج العام له.

وإنما ذكرت ذلك لأن الأصول والمباني العامة لمنهج المعتزلة موجودة عند الأشاعرة ويعتقدون بها، وقد ورثوها من المعتزلة. ولا عجب في ذلك، فإن الأشعري نفسه قد عاش أكثر عمره معتزليًا، وتتلمذ على أيديهم. فلا غرابة أن يبقى الموروث الفكري عالقًا في ذهنه، وإن كان أعلن خروجه عليهم.

وأنوّه للقارئ أن مرادي من مصطلح «الأصل» ليس هو مرادهم منها، فإن للمعتزلة خمسة من الأصول؛ وهي التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن المعروف أن الأشاعرة لم يتابعوا المعتزلة في تلك الأصول، خلافًا للأصل الأوّل الذين كانوا عالة عليهم في مادته وضوابطه. وإنما أردت من كلمة الأصل ما ينبني عليه من تفريعات ومسائل يلتزمها المرء لثبوتها ورسوخ قاعدته عنده.

وثمة أقوال ذكرها الأشعري في كتاب «المقالات» تبيّن أن هناك من سبقه إلى تلك الأصول التي اعتمدها في تشييد مذهبه، وأن هناك من سبقه في الركنين اللذين أشرنا

إليهما، وهو أن الله خالق الأفعال وفاعلها في الحقيقة وأن الأعراض لا تبقى زمانين، ونفي العلة والغرض عن الله.

فقد نقل الأشعري في مقالاته عن الحسين بن محمد النجار أنه زعم أن الله سبحانه لو لطف بجميع الكافرين لآمنوا وهو قادر أن يفعل بهم من الألطاف ما لو فعله بهم لآمنوا، وأن الله سبحانه كلّف الكفار ما لا يقدرون عليه لتركهم له لا لعجز حل فيهم ولا لآفة نزلت بهم. وأن الإنسان لا يفعل في غيره، وأنه لا يفعل الأفعال إلا في نفسه كنحو الحركات والسكون والإرادات والعلوم والكفر والإيمان وأن الإنسان لا يفعل ألمًا ولا إدراكًا ولا رؤية ولا يفعل شيئًا على طريق التولد[١].

ونقل عن جمع من المتكلمين أنهم قالوا أن الأعراض لا تبقى زمانين. ومنهم الحسين بن محمد النجار وضرار بن عمرو، إضافة إلى أبي القاسم البلخي وغيره. وقال في ذلك: «وقال ضرار بن عمرو والحسين بن محمد النجار أن الأعراض التي هي غير الأجسام يستحيل أن تبقى زمانين، وكان ضرار والحسين النجار يقولان: البقاء للجسم الذي هو أبعاض منها كذا ومنها كذا»[٢].

وكذلك قال: «قال قائلون: الأعراض كلها لا تبقى وقتين؛ لأن الباقي إنما يكون باقيًا بنفسه أو ببقاء فيه. فلا يجوز أن تكون باقية بأنفسها؛ لأن هذا يوجب بقاءها في حال حدوثها، ولا يجوز أن تبقى ببقاء يحدث فيها؛ لأنها لا تحتمل الأعراض. والقائل بهذا أحمد بن علي الشطوي، وقال به: أبو القاسم البلخي، ومحمد بن عبد الله بن مملك الأصبهاني، وزعم هؤلاء أن الألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة والعجز والموت والكلام والأصوات أعراض، وأنها لا تبقى وقتين. وهو يثبتون الأعراض كلها، ويزعمون أنها لا تبقى زمانين»[٣].

أما القول بالكسب، فليس هو من مستحدثات الأشعري، فهناك من سبقه إلى ذلك القول، وهو ضرار بن عمرو والحسين بن محمد النجار. قال الأشعري: «والذي فارق ضرار بن عمرو به المعتزلة قوله أن أعمال العباد مخلوقة، وأن فعلًا واحدًا لفاعلين أحدهما خلقه وهو الله والآخر اكتسبه وهو العبد، وأن الله ﷻ فاعل لأفعال

---

(١) مقالات الإسلاميين، ص٢٨٤.
(٢) المصدر السابق، ص٣٥٩.
(٣) المصدر السابق، ص٣٥٨.

العباد في الحقيقة وهم فاعلون لها في الحقيقة، وكان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل وأنها بعض المستطيع»[(١)].

ونقل الأشعري عن ضرار بن عمرو أنه كان يزعم أن الإنسان يفعل في غير حيزه، وأن ما تولّد عن فعله في غيره من حركة أو سكون فهو كسب له خلق لله ﷻ[(٢)]. فيكون ضرار المتوفى سنة تسعين ومائة هو أول من ورد عنه القول بفكرة الخلق لله والكسب للعبد. ووافقه النجار في ذلك فقال أن أعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون لها وأنه لا يكون في ملك الله سبحانه إلا ما يريده[(٣)].

وقال القاضي عبد الجبار: «وعند جهم بن صفوان أنها ـ أي: الأفعال ـ لا تتعلق بنا، ويقول إنما نحن الظروف لها حتى إن خلق فينا كان، وإن لم يخلق لم يكن. وعند ضرار بن عمرو أنها متعقلة بنا ومحتاجة إلينا ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب. وقد شارك جهمًا في المذهب، وزاد عليه في الإحالة»[(٤)]. وقد ذكر بعض أئمة الروافض كالمفيد والحلي ما يشير إلى نسبة الكسب إلى النجار. ونقل الشريف المرتضى عن المفيد قوله: «ثلاثة أشياء لا تعقل: اتحاد النصرانية، وكسب النجارية، وأحوال البهشمية»[(٥)].

وذكر النجار أن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل وأن العون من الله سبحانه يحدث في حال الفعل مع الفعل وهو الاستطاعة[(٦)]. وقال كذلك أن الإنسان قادر على الكسب عاجز عن الخلق وأن المقدور على كسبه هو المعجوز عن خلقه[(٧)]. وكان النجار ينكر بقاء الاستطاعة، إذ لو كان لها بقاء لكان إما في جملة الجسم، وهذا محال لأنها غيره، وإما في غير الجسم، ويستحيل أن يبقى الشيء ببقاء في غيره[(٨)].

وزعم النجار وأصحابه وهم الحسينية أن أعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون لها، وأنه لا يكون في ملك الله سبحانه إلا ما يريده، وأن الله سبحانه لم يزل مريدًا أن يكون في وقته ما علم أنه يكون في وقته مريدًا أن لا يكون ما علم أنه لا يكون.

---

(١) المصدر السابق، ص٢٨١.
(٢) المصدر السابق، ص٤٠٨.
(٣) المصدر السابق، ص٢٨٣.
(٤) شرح الأصول الخمسة، ص٣٦٣.
(٥) الحكايات، ص٤٥.
(٦) مقالات الإسلاميين، ص٢٨٣.
(٧) المصدر السابق، ص٥٦٦.
(٨) المصدر السابق، ص٣٥٩ ـ ٣٦٠.

وقالوا كذلك: «الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل وأن العون من الله سبحانه يحدث في حال الفعل مع الفعل وهو الاستطاعة، وأن الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلان، وأن لكل فعل استطاعة تحدث معه إذا حدث، وأن الاستطاعة لا تبقى وأن في وجودها وجود الفعل وفي عدمها عدم الفعل، وأن استطاعة الإيمان توفيق وتسديد ونعمة، وأن استطاعة الكفر ضلال وخذلان»[1].

ومن مجموع مقالتي ضرار والنجار في الكسب والاستطاعة، صاغ الأشعري نظريته في الكسب، وزعم الأشاعرة أنها تتوسط القولين بالقدر والجبر. وقد تكلم في الكسب، وأن الفاعل الحقيقي والخالق للفعل هو الله كما تقدم، وكذلك قال الاستطاعة لا تتقدم الفعل، ولا تبقى[2].

ويبدو أن الأشعري عند انفصاله عن الجبائية، تأثر بمقالات حسين النجار وضرار بن عمرو، وقد نقل كثيرًا من أقوالهما في «المقالات»، مما يشير إلى درايته بمذهبهما. ومن بين ما أخذه الأشعري منهما كذلك القول بعدم بقاء الأعراض، خلافًا لباقي المعتزلة. وقد ذكر الأشعري مقالتهما في ذلك، فقال: «وقال ضرار بن عمرو والحسين بن محمد النجار أن الأعراض التي هي غير الأجسام يستحيل أن تبقى زمانين»[3].

وكذلك زعم النجار أن الإيمان يزيد ولا ينقص، وأن من كان مؤمنًا لا يزول عنه اسم الإيمان إلا بالكفر[4]. وقد تأثر الأشعري بتلك المقالة أيضًا، وقال قريبًا من ذلك.

وبذلك تحصّل لنا أن الكسب الذي يعتبر أحد أهم ركائز وأصول المذهب الأشعري مأخوذ من النجار وضرار المعتزليين. وكسب النجارية أقرب من كسب الأشعري؛ لأن النجارية كانت تقول أن القدرة موجبة للكسب، بينما كان الأشعري يمنع ذلك ويقول أن الكسب يوجد بالقدرة المحدثة، وكان يقول أن ما يقع بالقدرة المحدثة كسبًا وبالقدرة القديمة خلقًا.

وكان النجارية يقولون أن الاستطاعة موجبة للفعل، ويقول الأشعري أنه يستحيل

---

(١) المصدر السابق، ص٢٨٣.
(٢) اللمع، ص٩٣.
(٣) مقالات الإسلاميين، ص٣٥٩ ـ ٣٦٠.
(٤) المصدر السابق، ص١٣٦.

تقدمها لمقدورها والمستطاع بها، ولا يصحّ أن يقال إنها موجبة له كما أن الكسب لا يوجب الاستطاعة.

أما مبحث الأسماء والصفات، فالأشاعرة ذهبوا مذهب ابن كلاب في إثبات أسماء الله وإثبات صفاته الذاتية ونفي صفاته الفعلية الاختيارية، فوافقوا المعتزلة في الأسماء وخالفوهم في الصفات، إلا أن الإطار العام الذي بني عليه المذهب في تأسيسه هو نفسه. وقد أخذه الأشاعرة من المعتزلة، وتابعوهم على نفس تلك القواعد والأصول التي توخّاها المعتزلة في بناء مذهبهم.

فمما اتفق عليه المعتزلة وجوب النظر على المكلف، وأنه مما لا بُدّ من تحصيله والعمل به. فقد ذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي في «شرح الأصول الخمسة» أن أول ما أوجب الله على المكلف هو النظر المؤدي إلى معرفة الله. وصرّح أن الله لا يعرف ضرورة، فيجب أن نعرفه بالنظر والتفكر[١]، وأن هذا النظر من الواجبات التي لا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه[٢].

وهذا هو عماد الفكر الأشعري في أصول الدين، فإنهم لا يرون شيئًا من الأعمال للمكلف قبل ذلك إلا النظر في معرفة الله وتحصيله. وذكر بعضهم أن أول واجب على المكلف هو معرفة الله، وقال بعضهم: «بل هو النظر والاستدلال في معرفة الصانع»، وقال الباقلاني: «هو أول جزء من النظر على الترتيب المشروط فيه». وقال ابن فورك: «هو إرادة النظر»[٣].

وأنت ترى في آراء الأشاعرة أن لا جديد فيها عما ذكره القاضي عبد الجبار وسائر المعتزلة، وأن قولهم بالنظر وإرادة النظر ما هي إلا فذلكات وتكلفات منهم لا طائل تحتها. وقد تابع الأشاعرة المعتزلة في أن معرفة الله تكون بالنظر والاكتساب، ولم يشذّ عن ذلك إلا الشهرستاني، حيث صرّح أن معرفة الله ضرورية. وما اتفق عليه الأشاعرة في ذلك قد سبقهم فيه المعتزلة، حيث صرحوا أن الله لا يعرف ضرورة في دار الدنيا[٤].

وذكروا في ذلك أدلة لم يخرج عنها الأشاعرة في مجملها، منها ما ذكره القاضي

(١) شرح الأصول الخمسة، ص٣٩.
(٢) المصدر السابق، ص٧٠.
(٣) الشامل في أصول الدين، ص١٢١.
(٤) شرح الأصول الخمسة، ص٥٢.

عبد الجبار، أنه لو كان العلم به تعالى ضروريًا لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات كسواد الليل وبياض النهار، ولوجب أن يشترك فيه العقلاء، وأن لا ينكر وجوده عاقل منهم. وأقوال الأشاعرة في ذلك تكاد تكون تكرارًا لما قيل، ودندنة حوله لا أكثر.

وقد ترتب على مثل هذا الأصل المهم الكثير من التفريعات والمسائل. أوّلها: وجوب تحصيل الأدلة العقلية على صحة كافة أصول الدين، بدءًا من وجود الله، وتوحيده ومعرفة أسمائه وصفاته، ثم النبوة والكتاب والمعاد وغيرها، وعدم صحة إيمان المقلد، وعن حكم من اخترمته المنية أثناء نظره.

وكل هذا مما التزمته الأشعرية في مذهبهم وتناقلوه وتدارسوه بينهم، ولم يختلفوا عليه في مجملهم. والدليل على النبوة لا يكون إلا بعد إثبات الدليل على وجود الله وإثبات صفاته، ولما كان الطريق الوحيد لإثبات وجود الله يمر عبر دليل حدوث الأجسام، فإن لسان حالهم يقول أننا لا نجزم بصدق الرسول ونبوّته، حتى نثبت حدوث الأجسام.

وكل ما ذكره الأشاعرة في صفات الله ووجوبها واستحالتها إنما مرّ عبر هذا الباب النكد، فإن القدح في أدلتهم العقلية يلزم منه بحسب مذهبهم ذاك خلوّ إيمانهم وعقيدتهم من تلك الأدلة على صحة أصول الدين، وعلى انخرام النظر عندهم وفساد المعرفة.

لذلك دافعوا عن تلك الحجج العقلية الزائفة ولم يتهاونوا في التهجّم والنيل ممن ارتاب في أمرها وشكك في صحتها، إلى جانب من صرّح بفسادها وبطلانها. وتلك كانت السمة السائدة عند المعتزلة والأشاعرة في تحصيل دينهم، فإنهم لم يقبلوا شيئًا في هذا الدين إلا بعد النظر، ثم تحصيل الدليل على صحته، وهو إشارة إلى قبول العقل له. فانعدمت منهم سمة التسليم، والتي هي أميز سمات المسلم؛ بل لا يحسن إسلامه إلا بها. والفاقد لنعمة التسليم جريء على الله ورسوله، ولا يتردد في ردّ النصوص إن اصطدمت بذلك النظر العقلي.

ومن هذا الأصل الزائغ عن دين الله، تحصّل لديهم أصلان جديدان وجريئان، عملوا بهما والتزموهما. **الأول**: تقديم العقل على النقل في حال التعارض، **والثاني**: عدم قبول خبر الواحد في باب العقائد، والاقتصار به في الأحكام الشرعية وبما يوجب العمل لا العلم.

وقد ذكرنا أقوال الأشاعرة في ذلك بما يغني عن إعادته هنا. وإنما نريد أن نبيِّن أن ذلك لم يكن من نتاج مذهبهم أصالة، وإنما هو من الموروث المعتزلي، فقد سبقهم المعتزلة في ذلك.

ومما قاله القاضي عبد الجبار في ذلك: «وإذا عرفت ذلك، فاعلم أن الدلالة أربعة؛ حجة العقل، والكتاب، والسُّنَّة، والإجماع. ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل. فإن قيل: ولم قصرتم الأدلة على هذه الأربعة؟ ثم لم قلتم: إن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل؟ قلنا: **أما الأول**: فلأن الدليل هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير. وهذه حال هذه الأربعة دون ما عداها. فإن قيل: أليس القياس وخبر الواحد دلالة على الأحكام الشرعية عندكم فهلا عددتموه فيها؟ قلنا: إنه يدخل تحت الإجماع أو الكتاب أو السُّنَّة فلا يجب إفراده بالذكر. **وأما الثاني**: وهو الكلام في أن معرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل، فلأن ما عداها فرع على معرفة الله بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه، كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله. وذلك لا يجوز. بيان هذا أن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم، لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب. وذلك فرع على معرفة الله بتوحيده وعدله. أما السُّنَّة فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سُنَّة رسول عدل حكيم. وكذا الحال في الإجماع؛ لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة أو إلى السُّنَّة، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى»[1].

وفي موضع آخر، قال القاضي المعتزلي: «وجملة القول في ذلك، أن الأخبار لا تخلو إما أن يعلم صدقها، أو يعلم كذبها، أو لا يعلم صدقها ولا كذبها. والقسم الأول ينقسم إلا ما يعلم صدقه اضطرارًا، وإلا ما يعلم اكتسابًا. ما يعلم صدقه اضطرارًا فكالأخبار المتواترة، نحو الخبر عن البلدان والملوك وما يجري بالصلوات الخمس، وإيتاء الزكاة، والحج إلى بيت الله الحرام، وغير ذلك. فإن ما هذا سبيله يعلم اضطرارًا».

ثم قال: «وما يعلم كذبه استدلالًا، فكأخبار المجبرة والمشبهة عن مذاهبهم الفاسدة المتضمنة للجبر والتشبيه والتجسيم، إلى غير ذلك من الضلالات. وأما ما

(١) المصدر السابق، ص٨٨ ـ ٨٩.

لا يعلم كونه صدقه ولا كذبًا، فهو كأخبار الآحاد. وما هذه سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه. فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا، وفي هذه الجملة أيضًا خلاف، فإن الناس من يجوّز ورود التعبد بخبر الواحد، وفيهم من ينكر ثبوت التعبد به. أما الذي يدلّ على جواز ورود التعبد بخبر الواحد، فهو أنه لا مانع يمنع أن يتعلق الصلاح بأن يتعبدنا الله تعالى به، وأكثر ما فيه أنه تعبد على طريقة الظن. وذلك ثابت جائز. بل لو قيل بأن أكثر العبادات الشرعية تنبني على الظن كان ممكنًا»[1].

فهذا الذي ذكرناه عن القاضي عبد الجبار هو ما اتفق عليه المعتزلة، وهو ما عوّل عليه الأشاعرة في مذهبهم. وهذا الأصل العام الذي التزمه أولئك ـ أعني: وجوب معرفة الله بالنظر ـ أفضى بهم إلى اعتبار كل ما يرد في الكتاب والسُّنَّة والقياس والإجماع فرعًا عنه. ثم بنوا عليه أصلين آخرين: التعويل على حجة العقل وتقديمه على الأدلة النقلية، وعدم قبول خبر الواحد في العقائد.

وأنت تجد كيف غمز القاضي في أدلة المجبرة والمشبهة، ووصف أدلتهم النقلية أنها مما يعلم كذبه استدلالًا، فقد اعتبر أصله العام هو النظر والمعرفة بحجة العقل دليلًا دامغًا كافيًا في بيان فساد أقوال هؤلاء، وبالتالي، فكل ما ذكروه من أخبار وروايات لا بد وأن يكون كذبًا؛ لأن الإلٰه الحق والنبي الحق لا يحدّثان بكذب.

وهذا الذي ذكره القاضي كان السبب الأبرز في ضلال المتكلمة وخروجهم عن جادة الرشاد، وعن اتباعهم غير سبيل المؤمنين. بل إن عددًا كبيرًا منهم خرج عن ملة الإسلام من حيث لا يدري، إما لأجل ردّه للأخبار والعقائد الصحيحة المعلومة من الدين بالضرورة، وإما لذهابه إلى القول ببعض الاعتقادات الخبيثة التزامًا منه لبعض ما احتج خصومه به عليه. وهذا الأصل العام الذي بيّنه القاضي عبد الجبار وما ينبني عليه من أصول وقواعد، كان هو الإطار العام للمذهب الأشعري، لا يحيد عنه إلا ببعض التفريعات والتفصيلات الدقيقة، ولا يخرج في مجمله عن مظلته.

والعجيب أن بعض الكتب المعاصرة ممن يحلو لأصحابها الإشادة بالمذهب الأشعري وأئمته، إنما يذكرون أصول الضلال تلك كدلالة على تجديد الخطاب

---

(١) المصدر السابق، ص٧٦٨ ـ ٧٦٩.

الديني عند الأشاعرة، وعلى أصالة فكر الأشاعرة، والحال أنه لا يعدو كونه أحد موروثات المذهب المعتزلي، لم يضف الأشاعرة في جوهره أي جديد، ولا يستحقون به ظفر لقب الأصالة والتجديد. والذي اختلف عليه الأشاعرة مع المعتزلة في هذا الباب لا يعدو كونه خلافًا في ضوابط ووسائل إعمال تلك القواعد والأصول.

وقد اتفق المعتزلة على قياس الغائب على الشاهد، وتابعهم الأشاعرة عليه، وتوسعوا فيه. وهذا القياس كان من الركائز الأساسية في الاستدلال وتحمل الأدلة وإقامة الحجج.

وأكثر ما عوّل عليه الأشاعرة في مسألة حدوث العالم كان من نتاج المعتزلة. ولم يكن للأشاعرة فضل فيه إلا تهذيب الدليل وبناء المقدمات عليه لتصحيحه، ورأب الصدع وردم الهوة فيه، إلا أن الفضل في تأسيسه وإبداعه إنما يرجع إلى المعتزلة. فالاستدلال بالأجسام على الله من أفكار المعتزلة، وكذلك تقسيم الموجودات إلى جواهر وأعراض، والاستدلال بقاعدة أن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث كلها من نتاج المعتزلة. وأوّل من استدل بها هو أبو الهذيل العلاف، فقد ذكر القاضي عبد الجبار وجوه الاستدلال على الله بالأجسام، فذكر وجهين ثم قال: «أما الوجه الثالث، فهو الجلالة المعتمدة، وأول من استدل بها شيخنا أبو الهذيل، وتابعه باقي الشيوخ. وتحريرها هو أن نقول: إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها، وما لم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثًا مثله»[١].

وهذا الذي ذكره القاضي هو عينه الذي قاتل عليه الجويني والرازي والآمدي والإيجي والجرجاني وسائر متكلمي الأشاعرة من أئمتهم المتقدمين والمتأخرين، وذكروه بحذافيره، ولم يبتدعوا في ذلك منه إلا في مواطن الاستدلال به والدفاع عنه، وكان هو عمدتهم في نفي فوقية الله على خلقه. والعجيب أن يقوم بعض الأشاعرة المعاصرين بنسبة مثل تلك الحجج والدلائل إلى أئمتهم، في بيان جهودهم للدفاع عن العقيدة دون التعرض إلى المعتزلة وقولهم بها، والإقرار بفضلهم وأسبقيتهم في هذا الباب.

(١) المصدر السابق، ص٩٥.

وكذلك معاني الافتراق والاجتماع والحركة والسكون التي أطنب أئمة الأشاعرة في ذكرها كلها من نتاج المعتزلة، وذكره القاضي[(١)] نقلًا عمن سبقه من المعتزلة في هذا المضمار.

والمعتزلة هم من ذكر دليل تماثل الأجسام الذي مرّ معناه من كلام الجويني والرازي. واحتج به كذلك القاضي المعتزلي، فمما قاله في ذلك: «لو كان الله جسمًا ـ ومعلوم أن أجسام كلها متماثلة ـ لوجب أن يكون الله محدثًا مثل هذه الأجسام، والأجسام قديمة مثل الله تعالى؛ لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث، وقد عرف خلافه»[(٢)].

وكذلك تكلم المعتزلة عن الأجسام والأعراض ومسألة بقاء الأعراض، وقيام بعضها ببعض. وتكلموا عن الجوهر الفرد، وهو أساس دليل الحدوث. وأول من تكلّم به هو أبو الهذيل العلاف. وقد تلقفه الأشاعرة عنه وتابعوه عليه، ودافعوا عنه في كتبهم.

وفي باب التأويل، لم يخرج الأشاعرة عن تأويلات المعتزلة للأخبار. قال القاضي المعتزلي: «الاستواء ههنا بمعنى: الاستيلاء والغلبة، وذلك مشهور في اللغة. قال الشاعر:

فلما علونا واستوينا عليهم ... تركناهم صرعى لنسر وكاسر

وقال آخر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

فالحمد للمهيمن الخلاق»[(٣)].

ثم قال القاضي[(٤)]: «فإن قالوا: إنه تعالى مستولٍ على العالم جملة، فما وجه تخصيص العرش بالذكر؟ لأنه أعظم ما خلق الله، فلهذا اختصه بالذكر. وقد قيل: إن العرش هنا بمعنى الملك، وذلك ظاهر في اللغة. يقال: ثل عرش بني فلان؛ أي: إذا زال ملكهم. وقال الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلت عروشهم ... وأودت كما أودت إياد وحمير».

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص٩٥ ـ ١١١.
(٢) المصدر السابق، ص٢١٩.
(٣) المصدر السابق، ص٢٢٦.
(٤) شرح الأصول الخمسة، ص٢٢٧.

وقال في كتاب آخر: «وهذا كما يقال في اللغة: استوى البلد للأمير، واستوت هذه المملكة لفلان، وقال الشاعر:

استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

ولم يرد جلوسه وإنما استيلاءه واستعلاءه»[١].

ويبدو أن تأويل الأشاعرة يتفق إلى حدٍّ بعيد مع تأويله. فاقرأ ما قاله الجويني[٢]: «فذهب بعضهم إلى أن المراد الاقتدار والقهر والغلبة. وذلك سائغ في اللغة شائع فيها. إذ القائل يقول: استوى الملك على الإقليم إذا احتوى على مقاليد الملك فيه. ومنه قول القائل:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ولا دم مهراق

وقال الآخر:

فلما علونا واستوينا عليهم ... تركناهم صرعى لنسر وكاسر».

وقال الجويني: «فإن قال قائل: فما وجه التخصيص بالعرش؟ قلنا: يخصص الله بذكره من يشاء تشريفًا وتعظيمًا. وهذا كتخصيصه بعض الأنبياء بالذكر، وتخصيصه الروح من الملائكة بالذكر في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا﴾ [النّبَإِ: ٣٨] وأمثلة ذلك لا تحصى. ولنا أن نقول: خصص العرش بالذكر من حيث كان أعظم المخلوقات في أوهام البرية، ونبه بذكر الاقتدار عليه على ما دونه»[٣].

وكذلك قال عبد القاهر البغدادي في تأويلها: «والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية على معنى الملك، كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره. وهذا التأويل مأخوذ من قول العرب: ثل عرش فلان، إذا ذهب ملكه»[٤]. ثم ذكر شواهد شعرية مغايرة لما ذكره القاضي. فتأمل كيف تابعه أئمة الأشاعرة في قوله عن الاستواء.

وكذلك تأول القاضي المعتزلي قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥] أن المراد باليدين القوة، وتأول قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المَائدة: ٦٤] أن اليدين هنا بمعنى النعمة[٥]. وكذلك تأوّل اليمين في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ

---

(١) المختصر في أصول الدين، ص٣٣٣.
(٢) الشامل في أصول الدين، ص٥٥٣.
(٣) المصدر السابق، ص٥٥٤.
(٤) أصول الدين، ص١١٣.
(٥) شرح الأصول الخمسة، ص٢٢٨.

بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزُّمَر: ٦٧] أنه القوة، وتأوّل قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [القَلَم: ٤٢] أنه الشدة وهول يوم القيامة[١]. وتأوّل قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفَجر: ٢٢] بقوله: «أنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره جريًا على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه؛ كقوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ [يُوسُف: ٨٢]؛ يعني: أهل القرية، وقال في موضع آخر: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي﴾ [الصَّافات: ٩٩]؛ أي: إلى حيث أمرني ربي[٢].

ولم تخل كتب الأشاعرة من تلك التأويلات؛ بل تابعوا المعتزلة واكتفوا بتأويلاتهم، ولم يبذلوا جهدًا في ذلك إلا ما كان من تأويل الأحاديث؛ لأن المعتزلة لم تعوّل على الأحاديث في العقائد، لذلك لم يشتغلوا بها.

على أن الواقف على كتاب الإمام أبي عثمان الدارمي في النقض على المريسي وابن الثلجي، يجد كثيرًا من التأويلات التي ذكرها المعارض، ونقلها عن المريسي وابن الثلجي، وهما من أئمة الجهمية. والأول من أئمة الجهمية الجبرية، والثاني من الجهمية القدرية ـ أي: المعتزلة ـ. ومما لا شك فيه أن كثيرًا مما ذكره المعارض عن ابن الثلجي أو المريسي قد ذكره أئمة المعتزلة والأشاعرة بنصه، وما لم يكن بنصه، قد اقتبسوا منه كثيرًا من الأفكار. فقد قال الدارمي في كتابه: «وادعى المعارض أيضًا أنه ليس لله حدّ ولا غاية ولا نهاية. وهذا هو الأصل الذي بنى عليه جهم ضلالاته واشتق منها أغلوطاته، وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهمًا إليها أحد من العالمين»[٣].

ومن جملة ما نقله عن كلام المريسي، قال الدارمي: «واحتججت أيضًا أيها المريسي في نفي التحريك، عن الله ﷻ والزوال بحجج الصبيان، فزعمت أن إبراهيم ﷺ حين رأى كوكبًا وشمسًا وقمرًا»[٤].

ونقل المعارض عن المريسي أن الله لا ينزل بنفسه إنما ينزل أمره ورحمته، وهو على العرش بكل مكان، من غير زوال؛ لأنه الحي القيوم، والقيوم بزعمه من لا يزول[٥].

---

(١) المصدر السابق، ص٢٢٩.
(٢) المصدر السابق، ص٢٣٠.
(٣) نقض الدارمي، ص٢٢٣.
(٤) المصدر السابق، ص٣٥٧.
(٥) المصدر السابق، ص٢١٤.

وفسر اليد في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المَائدة: ٦٤] أنهما رزقاه، رزق موسع ورزق مقتور، ورزق حلال ورزق حرام[١] وكذلك نقل عن المريسي في اليد أنها النعمة[٢].

ونقل عن المريسي تأويله في قول الله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ﴾ [الأنعَام: ١٥٨]، وفي قوله: ﴿إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠] أن معناهما كمعنى قوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النّحل: ٢٦]، و﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ [الحَشر: ٢] وأن الإتيان لا يقتضي الحركة[٣].

وفسر الأصابع أنها قدرته، وقبضته هي ملكه[٤]. وفسر القدم في حديث قدم الجبار المشهور بقوله: «معنى قدمه أهل الشقوة الذين سبق لهم في علمه أنهم صائرون إليها»[٥]. وزعم أن من تأول في هذا قدم الجبار فقد جعل الله من الجنة والناس ومن تبع إبليس. إذ زعم أن شيئًا منه يدخل جهنم، والله يقول: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [هُود: ١١٩][٦]. وكذلك أوّل الكرسي بالعلم[٧].

ثم بدأ في النقل عن ابن الثلجي، فنقل عنه تفسيره لقوله تعالى: «استوى له ما في السمٰوات والأرض» أنه نسب الاستواء لما في السمٰوات والأرض[٨].

ونقل عنه أنه قال: «المجيء والانتقال من مكان إلى مكان صفة المخلوق، والله يأتي في ظلل من الغمام فتثبت الظلل ومجيئها؛ لأنها مخلوقة»[٩]،

وقال أيضًا: «﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠]؛ يعني: يأتيهم أمره في ظلل من الغمام على إضمار أمره كما قال: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يُوسُف: ٨٢]، يريد: أهل العير بإضمار الأهل، فكذلك قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البَقَرَة: ٢١٠]، بإضمار أمره، وكذلك: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفَجر: ٢٢] يريد: أن الملائكة هي الصفوف دونه جاءوا بأمره»[١٠].

---

(١) المصدر السابق، ص٢٤١ ـ ٢٤٢.
(٢) المصدر السابق، ص٢٨٤.
(٣) المصدر السابق، ص٣٣٨ ـ ٣٤٠.
(٤) المصدر السابق، ص٣٦٩.
(٥) المصدر السابق، ص٣٩٥.
(٦) المصدر السابق، ص٤٠٣ ـ ٤٠٤.
(٧) المصدر السابق، ص٤١٠.
(٨) المصدر السابق، ص٤٥١.
(٩) المصدر السابق، ص٦٧٥.
(١٠) المصدر السابق، ص٦٧٧.

ونقل عنه كذلك أن يمين الله هي نعمته وبركته وكرامته لا يمين الأيدي[١]. كما نقل عنه في تفسير الضحك أنه قال فيه: «ضحك الرب رضاه ورحمته، وصفحه عن الذنوب، ألا ترى أنك تقول: رأيت زرعًا يضحك»[٢]. ثم قال: «يحتمل أن يكون ضحكه أن يبدو له خلق من خلق الله ضاحكًا يأتيهم مبشرًا ومغيثًا ودليلًا إلى الجنة»[٣].

ونقل عنه في تفسير العين أنها الكلاءة والحفظ، فقال فيه: «والمعقول بين أن هذا يريد عين القوم؛ يعني: رئيسهم وكبيرهم ولا يريد جارحًا، ولكن يريد الذي يجوز في الكلام، وقال ابن عباس في قوله: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطُّور: ٤٨] يقول: في كلاءتنا وحفظنا. ألا ترى إلى قول القائل: عين الله عليك، يقول: أنت في حفظ الله وكلاءته»[٤].

ونقل عنه قوله أن أسماء الله تعالى محدثة كلها؛ لأن الأسماء هي ألفاظ، ولا يكون لفظ إلا من لافظ، إلا أن من معانيها ما هي قديمة ومنها حديثة[٥].

فهذه كلها تأويلات المريسي ومتقدمي الجهمية في النصوص، وقد رأينا أن كافة تلك التأويلات تسربت للمعتزلة ثم للأشاعرة. ومن يقرأ كتب الأشاعرة المختلفة يجد تلك التأويلات بتمامها. وهذا يدلّ على تأثر الفرقتين بالجهمية؛ لأن هذه التأويلات لم تصدر إلا من أتباع جهم، وهي من الباطل الذي لا يُعرف لا في شرع ولا في لغة، وتابعهم الأشاعرة عليه.

وهذا التأويل من الجهمية يعود سببه لأحد الأصلين اللذين تبناهما الجهمية: وهما: **الأصل الأول** في توحيد الله ونفي حلول الحوادث به. **والأصل الثاني** في الأفعال، وهو القول بمذهب الجبر. ونتج عن الأصل الأول، نفي أسمائه وتأويل كافة أفعال وصفات الله ﷻ، والقول بخلق القرآن.

أما المعتزلة، فإنهم ورثوا القدر من معبد وغيلان الدمشقي، وأخذ به واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وهما رأسا الاعتزال. والقول بالقدر والمنزلة بين المنزلتين كانتا أهم المسائل التي دافع عنها المعتزلة.

---

(١) المصدر السابق، ص٦٩٤ ـ ٦٩٥.
(٢) المصدر السابق، ص٧٧١.
(٣) المصدر السابق، ص٧٨٠.
(٤) المصدر السابق، ص٨٢٧.
(٥) المصدر السابق، ص٨٤٠ ـ ٨٤١.

أما في التوحيد، فلم تكن مقالة التوحيد ناضجة عند واصل وعمرو في بداية الأمر، وإنما اقتصرت على ما يكفي للرد على الثنوية التي نالت اهتمامًا من واصل في الرد عليها. ومع ظهور أبي الهذيل العلاف، توسّع القول بالتوحيد والتفصيل فيه. ويرجع ذلك إلى تأثر العلاف بالفلاسفة وكتبهم كما أقرّ هو بنفسه، وأقرّ بذلك المعتزلة؛ بل كان يسمّونه بالفيلسوف. وخاض في مسائل لم يتطرق إليها أحد من قبل؛ كالقول بالجوهر الفرد، والجواهر والأعراض، والحركة والسكون، ودليل الحدوث، وغير ذلك من القضايا التي كان المسلمون في غنى عنها، إلا أن أبا الهذيل العلاف خاض فيها تأثرًا بالفلسفة.

ثم أصبح أصل التوحيد في عهده هو الأصل الأول والأهم عند المعتزلة، ونال اهتمامًا أشد من باقي الأصول. أما عند القاسم الرسي إمام الزيدية، فقد ظل أصل العدل متقدمًا على التوحيد، لذلك سمى رسائله برسائل العدل والتوحيد.

كما أن العلاف قرر باقي الأصول، فأصبحت أصول المعتزلة في عهده خمسة. ولا ينبغي نسبة أحد للاعتزال ما لم يأخذ بالأصول الخمسة: وهي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وكذلك قام بوضع منهجٍ للاعتزال يتم من خلاله النظر والبحث في كافة المسائل المتفرعة، وهو مبني على وجوب النظر للمكلف، وإلزام المكلف بمعرفة الله بالأدلة العقلية، وعدم صحة إيمان المقلد. وطرق الاستدلال القائمة على أدوات المنطق، وإعمال الاستقراء والقياس، ومنها قياس الغائب على الشاهد. واعتبار الحجج العقلية المستنبطة بطريق النظر قطعية ومقدمة على نصوص الشرع، وما ورد التعارض بينهما فيجري تأويل النص بما يتوافق مع النظر العقلي مصيرًا إلى الجمع بين المعقول والمنقول.

وتحصّل من خلال ذلك: عدم الاعتداد بخبر الواحد في العقائد والاكتفاء به في الأعمال، وأن العلم يفيد الجزم واليقين لا الظن، وأن الإيمان تصديق ولا يزيد ولا ينقص.

هذا هو المنهج الذي قام عليه المعتزلة، ولم يكن هذا المنهج واضح المعالم عند الجهمية؛ لأنهم اكتفوا بسرد تلك المقالات التي ذكروها دون تأصيل لها. والأصول

هي الثوابت والركائز التي ينبني عليها المذهب من اعتقادات وآراء، بينما المنهج هو جملة القواعد والأسس العامة التي يقررها أصحاب المذهب في سبيل تحقيق الالتزام بأصول المذهب وعدم الحيدة عنها. فالأصول ثوابت والمنهج طريق.

لذلك استقل المعتزلة عن الجهمية وإن كان تسرّب إلى مذهبهم بقايا رواسب مذهب الجهمية من جراء التأثير المفضي إلى الاقتباس، ومنها نفي صفات الله، إلا أن المعتزلة أثبتوا أسماء الله خلافًا للجهمية.

وكذلك مسألة خلق القرآن استمرت وانتقلت من الجهمية إلى المعتزلة حيث أصبحت المقالة في عهدهم أكثر نضجًا من ذي قبل. ويظهر ذلك جليًّا من خلال قراءة بعض ما ذكره بشر المريسي وحفص الفرد في مسألة خلق القرآن، وما قاله متأخرو المعتزلة في ذلك.

والأشعري وافق الفلاسفة في نفي العلّة عن أفعال الله، وفي نفي قيام الحادث بالقديم، حيث قالت الفلاسفة أن واجب الوجود لا يجوز أن يفعل فعلًا لعلة، ونقله الشهرستاني عنهم في «نهاية الإقدام».

أما قول الأشعري بالإيمان والكفر، فقد اقتبسه من الصالحي الذي تأثر بدوره بمذهب جهم الذي يحصر الإيمان بالمعرفة والكفر بالجهل. وذكر ابن فورك أن الأشعري نقل عن الصالحي قوله أن الإيمان بالله خصلة واحدة، وهو المعرفة بالله تعالى أنه واحد ليس كمثله شيء وأن العبادة لا تصلح إلا له وأنه لا أحد أولى بالطاعة من الله. ثم قال الأشعري: «والذي اختاره من الإيمان ما ذهب إليه الصالحي»[(١)]. وكذلك زعم الأشعري أن الكفر هو الجهل بالله تعالى، وهو ضد المعرفة بالله تعالى[(٢)].

أما التوحيد، فقد استمر الأشعري على مقالة المعتزلة في إطارها العام، وقد نفى الصفات الاختيارية، وأثبت في الظاهر سبعًا من الصفات هي العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام، ونفى باقي الصفات. فالتأثر حاصل من المعتزلة بمجرد متابعتهم على هذا الأصل في إطاره العام، واختلافه معهم في بعض تفاصيله ونتائجه. إلا أن الركائز التي اعتمدها الأشعري هي نفسها الموجودة عند الجبائي شيخه.

---

(١) مقالات الأشعري، ص١٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٤.

وهذا القول بإثبات الصفات الذاتية السبعة ونفي الأفعال الاختيارية إنما هو قول ابن كلاب سلف الأشعري. وقال كذلك أن اليد والعين صفات لله دون تفصيل، وكان يسمي المعاني القائمة بالأجسام أعراض، وأن الله لم يزل متكلمًا، وأن الكلام من صفات النفس.

ونقل الأشعري عن ابن كلاب أنه قال أن الله سبحانه لم يزل متكلمًا وأن كلام الله سبحانه صفة له قائمة به وأنه قديم بكلامه، وأن كلامه قائم به كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به وهو قديم بعلمه وقدرته، وأن الكلام ليس بحروف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير، وأنه معنى واحد بالله ﷻ، وأن الرسم هو الحروف المتغايرة وهو قراءة القرآن[١].

وزعم عبد الله بن كلاب أن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله ﷻ وأن موسى ﷺ سمع الله متكلمًا بكلامه وأن معنى قوله: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: ٦] معناه: «حتى يفهم كلام الله»[٢].

وقال ابن كلاب كذلك أن القراءة هي غير المقروء والمقروء قائم بالله كما أن ذكر الله سبحانه غير الله فالمذكور قديم لم يزل موجودًا وذكره محدث، فكذلك المقروء لم يزل الله متكلمًا به، والقراءة محدثة مخلوقة وهي كسب الإنسان[٣]. وهذه المقالة في خلق القرآن، وإثبات الكلام النفسي أضحت هي مذهب الأشعري وأصحابه من بعده كما تقدم شرحه في موضعه.

قال ابن حجر: «وقالت الكلابية الكلام صفة واحدة قديمة العين لازمة لذات الله كالحياة، وأنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته وتكليمه لمن كلمه، إنما هو خلق إدراك له يسمع به الكلام ونداؤه لموسى لم يزل، لكنه أسمعه ذلك النداء حين ناجاه. ويحكى عن أبي منصور الماتريدي من الحنفية نحوه، لكن قال خلق صوتًا حين ناداه، فأسمعه كلامه، وزعم بعضهم أن هذا هو مراد السلف الذين قالوا: إن القرآن ليس بمخلوق وأخذ بقول ابن كلاب القابسي والأشعري وأتباعهما، وقالوا: إذا كان الكلام قديمًا لعينه لازمًا لذات الرب، وثبت أنه ليس بمخلوق، فالحروف ليست

(١) مقالات الإسلاميين، ص٥٨٤.
(٢) المصدر السابق، ص٥٨٥.
(٣) المصدر السابق، ص٦٠١.

قديمة لأنها متعاقبة وما كان مسبوقًا بغيره لم يكن قديمًا، والكلام القديم معنى قائم بالذات لا يتعدد ولا يتجزأ؛ بل هو معنى واحد، إن عبّر عنه بالعربية فهو قرآن، أو بالعبرانية فهو توراة مثلًا»[١].

والكلابية هم من ذكرهم أهل الحديث باللفظية، حيث أن من مذهب الكلابية في القرآن أن كلام الله معنى قائم بذاته، ليس بحرف ولا صوت، والقرآن الموجود بين أيدينا إنما هو كلام جبريل وهو حكاية عن كلام الله وليس كلام الله على وجه الحقيقة.

وهم إنما ذكروا ذلك ليتوسّطوا به نزاعات الناس في الكلام، فقد وافق ابن كلاب أهل الحديث في كون الكلام صفة له قائمة به، وأن الله لم يزل متكلمًا، ولكنه وافق الجهمية بقوله أن الكلام ليس بحروف ولا صوت، ولا ينقسم ولا يتجزأ، ولا يتبعض. وأنه معنى واحد بالله ﷻ، وأن الرسم هو الحروف المتغايرة، وهو قراءة القرآن. كما زعم أن ما نسمعه في تلاوة القرآن الكريم إنما هو عبارة عن كلام الله. لذلك فقد حمل أهل الحديث على الجهمية واللفظية، ولم يفرقوا بينهم في الجوهر لأنهما على نفس الأصل المرذول.

نقل اللالكائي عن الشافعي أنه قال: «من قال: لفظي بالقرآن أو القرآن بلفظي مخلوق، فهو جهمي». وقال اللالكائي: «قال أبو إسماعيل عمن قال: «لفظي بالقرآن مخلوق ولم يكن حدث يومئذ لفظي بالقرآن، فقال: اللفظية جهمية جهمية، قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: ٦] ممن يسمع؟ قال أبو إسماعيل: وقيل له: بهذا تقول؟ قال: نعم».

ونقل عن أبي حاتم الرازي قوله: «والقرآن كلام الله وعلمه وأسماؤه وصفاته وأمره ونهيه، ليس بمخلوق بجهة من الجهات. ومن زعم أنه مخلوق مجعول فهو كافر بالله كفرًا ينقل عن الملة، ومن شك في كفره ممن يفهم ولا يجهل فهو كافر».

ونقل عن ابن جرير الطبري أنه قال: «وأما القول في ألفاظ العباد بالقرآن فلا أثر فيه نعلمه عن صحابي مضى، ولا عن تابعي قفا، إلا عن من في قوله الشفا والغناء، وفي اتباعه الرشد والهدى، ومن يقوم لدينا مقام الأئمة الأولى: أبي عبد الله أحمد بن

---

(١) فتح الباري ١٣/ ٤٥٥.

محمد بن حنبل، فإن أبا إسماعيل الترمذي حدثني قال: سمعت أبا عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل يقول: اللفظية جهمية، قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] ممن يسمع؟ قال ابن جرير: وسمعت جماعة من أصحابنا لا أحفظ أسماءهم يحكون عنه أنه كان يقول: من قال: لفظي بالقرآن مخلوق، فهو جهمي، ومن قال: غير مخلوق، فهو مبتدع. قال ابن جرير: «ولا قول عندنا في ذلك يجوز أن نقوله غير قوله؛ إذ لم يكن لنا إمام نأتم به سواه، وفيه الكفاية والمقنع، وهو الإمام المتبع».

ونقل عن الإمام البخاري أنه قال: «في المصاحف قرآن، وفي صدور الرجال قرآن، فمن قال غير ذلك هذا يستتاب، فإن تاب وإلا سبيله سبيل الكفر».

وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل: سمعت أبي يقول: «كل من قصد إلى القرآن بلفظ أو غير ذلك، يريد مخلوقًا، فهو جهمي».

ونقل الخلال عن سليمان التيمي أنه قال: «ليس قوم أشد بغضًا للإسلام من الجهمية».

وعن جعفر بن محمد: «قلت لأبي عبد الله: سمعت هارون بن إسحاق يقول: من قال: القرآن مخلوق، والواقفة، واللفظية جهمية، فأعجبه ذلك وقال: عافاه الله، وجزاه خيرًا».

ونقل الآجري عن ابن أبي بزة: «من قال: القرآن مخلوق، أو وقف، ومن قال: لفظي بالقرآن مخلوق، أو شيء من هذا، فهو على غير دين الله تعالى، ودين رسوله حتى يتوب».

ونقل عن محمد بن الحسين أنه قال: «فينبغي للمسلمين أن يتقوا الله تعالى، ويتعلموا القرآن، ويتعلموا أحكامه، فيحلوا حلاله ويحرموا حرامه، ويعملوا بمحكمه، ويؤمنوا بمتشابهه، ولا يماروا فيه، ويعلموا أنه كلام الله تعالى، غير مخلوق، فإن عارضهم إنسان جهمي فقال: مخلوق، أو قال: القرآن كلام الله ووقف، أو قال: لفظي بالقرآن مخلوق، أو قال: هذا القرآن حكاية لما في اللوح المحفوظ فحكمه أن يهجر ولا يكلم، ولا يصلى خلفه، ويحذر منه».

ونقل ابن بطة عن الإمام أحمد بن حنبل قوله: «صاروا ثلاث فرق في القرآن، قلت: نعم، هم ثلاث: الجهمية، والواقفة، واللفظية، فأما الجهمية فهم يكشفون

أمرهم، يقولون: مخلوق، قال: كلهم جهمية، هؤلاء يستترون، فإذا أحرجتهم، كشفوا الجهمية، فكلهم جهمية، قال الله ﷻ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النِّسَاء: ١٦٤]، وقال: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: ٦]».

وقد ذكر ابن بطة اللفظية وحكايتهم في باب ذكر اللفظية والتحذير من رأيهم ومقالاتهم، فقال: «واعلموا رحمكم الله أن صنفًا من الجهمية اعتقدوا بمكر قلوبهم، وخبث آرائهم، وقبيح أهوائهم، أن القرآن مخلوق، فكنوا عن ذلك ببدعة اخترعوها، تمويهًا وبهرجة على العامة، ليخفى كفرهم، ويستغمض إلحادهم على من قلّ علمه، وضعفت نحيزته، فقالوا: إن القرآن الذي تكلم الله به وقاله، فهو كلام الله غير مخلوق، وهذا الذي نتلوه ونقرأه بألسنتنا، ونكتبه في مصاحفنا ليس هو القرآن الذي هو كلام الله، هذا حكاية لذلك، فما نقرأه نحن حكاية لذلك القرآن بألفاظنا نحن، وألفاظنا به مخلوقة، فدققوا في كفرهم، واحتالوا لإدخال الكفر على العامة بأغمض مسلك، وأدق مذهب، وأخفى وجه، فلم يخف ذلك بحمد الله ومنه وحسن توفيقه على جهابذة العلماء والنقاد العقلاء، حتى بهرجوا ما دلّسوا، وكشفوا القناع عن قبيح ما ستروه، فظهر للخاصة والعامة كفرهم وإلحادهم، وكان الذي فطن لذلك وعرف موضع القبيح منه الشيخ الصالح، والإمام العالم العاقل أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وكان بيان كفرهم بينًا واضحًا في كتاب الله ﷻ، وسُنَّة نبيّه محمد ﷺ. وقد كذبهم القرآن والسُّنَّة بحمد الله، قال الله ﷻ: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: ٦] ولم يقل: حتى يسمع حكاية كلام الله. وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلۡقُرۡءَانُ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ﴾ [الأعرَاف: ٢٠٤]، فأخبر أن السامع إنما يسمع إلى القرآن، ولم يقل: إلى حكاية القرآن. وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ جَعَلۡنَا بَيۡنَكَ وَبَيۡنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡأٓخِرَةِ حِجَابٗا مَّسۡتُورٗا ٤٥﴾ [الإسرَاء: ٤٥]، وقال ﷻ: ﴿وَإِذۡ صَرَفۡنَآ إِلَيۡكَ نَفَرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ [الأحقَاف: ٢٩]. وقال تعالى: ﴿قُلۡ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسۡتَمَعَ نَفَرٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعۡنَا قُرۡءَانًا عَجَبٗا ١ يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلرُّشۡدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ﴾ [الجنّ: ١ ـ ٢] ولم يقل: إنا سمعنا حكاية قرآن عجب.

وقال تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ﴾ [المُزّمل: ٢٠] وقال تعالى: ﴿وَإِذَا ذَكَرۡتَ رَبَّكَ فِي ٱلۡقُرۡءَانِ وَحۡدَهُۥ﴾ [الإسرَاء: ٤٦]، وقال تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٞ

﴿وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسرَاء: ٨٢] ولم يقل: من حكاية القرآن. ومثل هذا في القرآن كثير، من تدبره عرفه. وجاء في سُنَّة المصطفى ﷺ، وكلام الصحابة والتابعين، وفقهاء المسلمين، رحمة الله عليهم أجمعين، ما يوافق القرآن ويضاهيه، والحمد لله؛ بل أكثرهم لا يعلمون. قال النبي ﷺ: «**إن قريشا منعتني أن أبلغ كلام ربي**». ولم يقل حكاية كلام ربي. وقال النبي ﷺ: «**خيركم من تعلم القرآن وعلمه**» ولم يقل: من تعلم حكاية القرآن. وقال: «**مثل صاحب القرآن كمثل صاحب الإبل المعقلة، إن تعاهدها صاحبها أمسكها، وإن تركها ذهبت**». وقال ﷺ: «**لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو، مخافة أن يناله العدو**». وقال الله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٠﴾﴾ [الواقِعَة: ٧٧ ـ ٨٠]. فنهى أن يمس المصحف إلا طاهر؛ لأنه كلام رب العالمين، فكل ذلك يسميه الله ﷻ قرآنًا، ويسميه النبي ﷺ قرآنًا، ولا يقول: حكاية القرآن، ولا حكاية كتاب الله، ولا حكاية كلام الله. وقال عبد الله بن مسعود: إن هذا القرآن كلام الله فلا تخلطوا به غيره. وقال عبد الله أيضًا: تعلموا كتاب الله واتلوه، فإن لكم بكل حرف عشر حسنات. فهذا ونحوه في القرآن والسنن، وقول الصحابة والتابعين، وفقهاء المسلمين، ما يدل العقلاء على كذب هذه الطائفة من الجهمية الذين احتالوا ودققوا في قولهم: القرآن مخلوق. ولقد جاءت الآثار عن الأئمة الراشدين وفقهاء المسلمين الذين جعلهم الله هداة للمسترشدين، وأنسًا لقلوب العقلاء من المؤمنين، مما أمروا به من إعظام القرآن وإكرامه، مما فيه دلالة على أن ما يقرأه الناس ويتلونه بألسنتهم هو القرآن الذي تكلم الله به، واستودعه اللوح المحفوظ، والرق المنشور، حيث يقول الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾ [البُرُوج: ٢١ ـ ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ ﴿٢﴾ فِى رَقٍّ مَّنشُورٍ ﴿٣﴾﴾ [الطُّور: ٢ ـ ٣][(١)]».

ونقل ابن بطة عن أبي داود أنه قال: «كتبت رقعة فأرسلت بها إلى أبي عبد الله، وهو يومئذٍ متوار، فأخرج إلي جوابه مكتوبًا فيه: قلت: رجل يقول: التلاوة مخلوقة، وألفاظنا بالقرآن مخلوقة، والقرآن ليس بمخلوق، وما ترى في مجانبته؟ وهل يسمى مبتدعًا؟ وعلى ما يكون عقد القلب في التلاوة والألفاظ؟ وكيف الجواب فيه؟ قال:

(١) الإبانة الكبرى ٥/٣١٧ ـ ٣٢١.

هذا يجانب، وهو قول المبتدع، وما أراه إلا جهميًا، وهذا كلام الجهمية، القرآن ليس بمخلوق».

ونقل عن أبي داود كذلك أنه قال: «وسمعت أحمد يتكلم في اللفظية، وينكر عليهم كلامهم، وقال له هارون: يا أبا عبد الله هم جهمية؟ فجعل يقول: هم، هم، ولم يصرح بشيء، ولم ينكر عليه قوله: هم جهمية».

ونقل عن أحمد بن إبراهيم أنه قال: «سألت أحمد بن حنبل قلت: هؤلاء الذين يقولون: ألفاظنا بالقرآن مخلوق، قال: «هم شر من قول الجهمية، ومن زعم هذا فقد زعم أن جبريل جاء بمخلوق، وأن النبي ﷺ تكلم بمخلوق».

وعن يعقوب الدورقي أنه قال: «قلت لأحمد بن حنبل: هؤلاء الذين يقولون: لفظنا بالقرآن مخلوق؟ فقال: القرآن على أي جهة ما كان لا يكون مخلوقًا أبدًا، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، ولم يقل: حتى يسمع كلامك يا محمد، فقلت له: إنما يدور هؤلاء على الإبطال والتعطيل، قال: نعم، وقال أحمد بن حنبل: عليهم لعنة الله».

وعن الحارث الصائغ أنه قال: «وسمعته ـ يعني: أبا عبد الله ـ، يسأل عن قول حسين الكرابيسي، قيل له: إنه يقول: لفظي بالقرآن مخلوق، فقال: «هذا قول جهم قال الله ﷻ: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، فمن يسمع كلام الله؟ أهلكهم وضع الكتب، تركوا آثار رسول الله ﷺ وأقبلوا على الكلام، فقلت له: إذا قال: لفظي بالقرآن، فهو جهمي؟ قال: فأي شيء بقي إذا قال: لفظي بالقرآن مخلوق؟»

وقال أحمد بن حنبل في «أصول السُّنَّة»: «فإن كلام الله ليس ببائن منه، وليس منه شيء مخلوقًا. وإياك ومناظرة من أخذل فيه ومن قال باللفظ وغيره. ومن وقف فيه، فقال: لا أدري مخلوق أو ليس بمخلوق وإنما هو كلام الله، فهذا صاحب بدعة مثل من قال هو مخلوق»[1].

وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل في كتاب «السُّنَّة»: «سألت أبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ قلت: ما تقول في رجل قال: التلاوة مخلوقة وألفاظنا بالقرآن مخلوقة والقرآن كلام الله ﷻ

(١) أصول السُّنَّة، ص٢٢.

وليس بمخلوق؟ وما ترى في مجانبته؟ وهل يسمى مبتدعًا؟ فقال: هذا يجانب وهو قول المبتدع، وهذا كلام الجهمية ليس القرآن بمخلوق، قالت عائشة رضي الله عنها: تلا رسول الله ﷺ: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [آل عِمرَان: ٧] فالقرآن ليس بمخلوق»[١].

وقال عبد الله: «سمعت أبي رحمه الله، وسئل عن اللفظية، فقال: هم جهمية وهو قول جهم، ثم قال: لا تجالسوهم». وقال: «سمعت أبي رحمه الله، يقول: كل من يقصد إلى القرآن بلفظ أو غير ذلك يريد به مخلوق فهو جهمي». وقال: «سئل أبي وأنا أسمع، عن اللفظية، والواقفة، فقال: من كان منهم جاهلًا فليسأل وليتعلم». وقال: «سئل أبي رحمه الله وأنا أسمع، عن اللفظية، والواقفة، فقال: من كان منهم يحسن الكلام فهو جهمي، وقال مرة: هم شر من الجهمية، وقال مرة أخرى «هم جهمية».

وقال: «سمعت أبي يقول: من قال لفظي بالقرآن مخلوق هذا كلام سوء رديء وهو كلام الجهمية. قلت له: إن الكرابيسي يقول هذا، فقال: كذب ـ هتكه الله ـ الخبيث. وقال: قد خلف هذا بشرًا المريسي. وكان أبي رحمه الله يكره أن يتكلم في اللفظ بشيء أو يقال مخلوق أو غير مخلوق، وسألته عن الكرابيسي حسين هل رأيته يطلب الحديث؟ فقال: ما أعرفه وما رأيته يطلب الحديث، قلت: فرأيته عند الشافعي ببغداد. فقال: ما رأيته ولا أعرفه. فقلت: إنه يزعم أنه كان يلزم يعقوب بن إبراهيم بن سعد، فقال: ما رأيته عند يعقوب بن إبراهيم ولا غيره وما أعرفه».

وقال: «سألت أبا ثور إبراهيم بن خالد الكلبي عن حسين الكرابيسي، فتكلم فيه بكلام سوء رديء. وسألته: هل كان يحضر معكم عند الشافعي رحمه الله. فقال: هو يقول لنا ذلك، وأما أنا فلا أعرف ذلك أو نحو هذا من الكلام».

وإنما أطلنا النقل لنبيِّن لك أيها الناظر حقيقتين: **الأولى**: أن اسم الكلابية لم يكن معروفًا آنذاك، حيث توفي ابن كلاب سنة إحدى وأربعين ومائتين، ولم يكن له صيت ولا أتباع كثر. فلما ظهرت مقالتهم في اللفظ سموهم أهل الحديث باللفظية.

الثانية: أن أهل الحديث حاربوا اللفظية كما حاربوا الجهمية، ولم يعتبروهم من أهل السُّنَّة. ومن نسبهم إلى السُّنَّة واعتبرهم أنهم من متكلمة السُّنَّة، إنما أراد مقابلة

---

(١) السُّنَّة ١/ ١٦٣.

متكلمة الشيعة ومتكلمة الاعتزال لا أنهم من أهل السُّنَّة والجماعة والفرقة الناجية.

ولذلك أدرك هؤلاء اللفظية أن التصريح بالمذهب يُفضي إلى مفاسد ومخاطر، فاعتمدوا التقية وكتم المذهب. فكان مذهب التفويض حلًّا لهم يخرجهم من أزمتهم مع أهل الحديث. ولعلّ البعض انخدع بهذا المذهب وظن أنه الحل الوسط بين المذهبين المتناحرين، وأنه الجامع بين العقل والنقل، فحصل له أتباع، وكان أبو الحسن الأشعري من ضحاياه.

وتشير أصابع الاتهام إلى الحسين بن علي الكرابيسي في إشاعة القول باللفظ، وذكر الذهبي أنه أول من قال به سنة أربع وثلاثين ومائتين. ولذلك تعرّض الكرابيسي للكثير من الإنكار من أهل السُّنَّة وطعنوا عليه لأجل مقالته باللفظ. وقد أطال الذهبي ذكر النقول عن الكرابيسي في «تاريخه» وفي «السير». قال الذهبي في «السير»: «ولا ريب أن ما ابتدعه الكرابيسي، وحرره في مسألة التلفظ، وأنه مخلوق هو حق، لكن أباه الإمام أحمد، لئلا يتذرع به إلى القول بخلق القرآن، فسد الباب؛ لأنك لا تقدر أن تفرز التلفظ من الملفوظ الذي هو كلام الله إلا في ذهنك».

وهذا الكلام لا يعجب الأشاعرة بحال؛ لأنهم ينظرون إلى الكرابيسي باعتباره أحد أئمة متكلمي السُّنَّة الذين استفاد الأشعري منهم ومن مذهبهم. وقد تصدى السبكي لشيخه الذهبي، وهو الأشعري المتعصب، فقال في ذلك: «وهذه الحكاية قد ذكرها كثير من الحنابلة وذكرها شيخنا الذهبي في ترجمة الإمام أحمد وفي ترجمة الكرابيسي فانظر إلى قول الكرابيسي فيها، إن مخالفها يكفر والإمام أحمد فيما نعتقده لم يخالفها وإنما أنكر أن يتكلم في ذلك».

ثم قال: «فما كفى الذهبي أن يشير إلى اعتقاد ما يتبرّأ العقلاء عن قوله من قدم الألفاظ الجارية على لسانه، حتى ينسب هذه العقيدة إلى مثل الإمام أحمد بن حنبل وغيره من السادات، ويدعى أن المخالف فيها يرجع إلى قول جهم. فليته درى ما يقول، والله يغفر لنا وله، ويتجاوز عمن كان السبب في خوض مثل الذهبي في مسائل الكلام»(١).

قلت: الحق أن الأشاعرة يعانون من عقدة مستحكمة فيهم اسمها الحنابلة، فمتى

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ١٢٠.

ورد ذمّ لأحد الأشاعرة أو لمذهبهم أو لأحد أسلافهم عللوا ذلك أنه من تآمر الحنابلة عليهم. والسبكي يعاني من عقدة تجاه شيخه، ويبدو أنه لا يقرأ إلا كتب شيخه، وبالتالي يظن أنه وحده من قال ذلك. والمتتبع لأحوال السبكي مع شيخه في العديد من المواضع، يجده يلوم شيخه على ذكر كذا وكذا في كثير من المواضع، والحال أن أكثر أهل العلم ذكره قبله.

أما الكرابيسي، فلم ينفرد الذهبي بالطبع في ذلك؛ بل سبقه فيه ابن عدي والخطيب البغدادي وابن عبد البر. ولنقرأ ما ذكره هؤلاء عن الكرابيسي.

قال ابن عدي في ترجمة الكرابيسي: «حدثنا ابن أبي عصمة، حدثنا أحمد بن أبي يحيى، قال: سمعت أبا نصر بن عبد المجيد يسأل أحمد بن حنبل. فقال: تعرف حسين الكرابيسي؟ فقال: لا أعرفه عافاك الله، فقال: يا أبا عبد الله يزعم أنه كان يناظرك عند الشافعي، وكان معكم عند يعقوب بن إبراهيم بن سعد؟ فقال: لا أعرفه بالحديث، ولا بغيره. سمعت محمد بن الحسين بن بدينا يقول: سألت أحمد بن حنبل، قلت: أنا رجل من أهل الموصل وقد وقعت فيهم مسألة الكرابيسي فأفتيتهم لفظي بالقرآن مخلوق. فقال لي: إياك إياك إياك إياك، أربع مرار أو خمس، لا تكلّم الكرابيسي، ولا تكلم من يكلمه. قلت: فهذا القول يرجع إلى قول جهم؟ فقال: هذا من قول جهم».

وقال ابن عدي: «حدثنا أحمد بن حفص السعدي، قال: سئل أحمد بن حنبل يعني، وهو حاضر عن البلخي وأصحابه والكرابيسي ومن يقول: لفظي بالقرآن مخلوق. فقال أحمد: كل يدور على رأي جهم».

ثم قال: «والحسين الكرابيسي له كتب مصنفة ذكر فيها اختلاف الناس من المسائل، وكان حافظًا لها، وذكر في كتبه أخبارًا كثيرة، ولم أجد منكرًا غير ما ذكرت من الحديث. والذي حمل أحمد بن حنبل عليه من أجل اللفظ في القرآن، فأما في الحديث فلم أر به بأسًا».

وقال الخطيب البغدادي في ترجمته: «وحديث الكرابيسي يعز جدًّا، وذلك أن أحمد بن حنبل كان يتكلم فيه بسبب مسألة اللفظ، وكان هو أيضًا يتكلم في أحمد، فتجنب الناس الأخذ عنه لهذا السبب. أخبرنا الحسن بن أبي بكر، قال: أخبرنا أبو سهل أحمد بن محمد بن عبد الله بن زياد القطان، قال: حدثنا جعفر الطيالسي،

قال: قال يحيى بن معين، وقيل له: إن حسينًا الكرابيسي يتكلم في أحمد بن حنبل، قال: ما أحوجه أن يُضرب. أخبرنا محمد بن الحسين القطان، قال: حدثنا أبو سهل بن زياد، قال: حدثنا جعفر بن أبي عثمان الطيالسي، قال: سمعت يحيى بن معين، وقيل له: إن حسينًا الكرابيسي يتكلم في أحمد بن حنبل، قال: ومن حسين الكرابيسي؟ لعنه الله، إنما يتكلم في الناس أشكالهم، ينطل حسين ويرتفع أحمد، قال جعفر: ينطل؛ يعني: ينزل، وهو الدردي الذي في أسفل الدن. أخبرنا عبد الكريم بن محمد بن أحمد الضبي، قال: حدثنا أحمد بن إبراهيم بن شاذان، قال: حدثني أبو بكر عبد الله بن إسماعيل بن برهان، قال: حدثني أبو الطيب الماوردي، قال: جاء رجل إلى أبي علي الحسين بن علي الكرابيسي، فقال: ما تقول في القرآن؟ فقال حسين الكرابيسي: كلام الله غير مخلوق، فقال له الرجل: فما تقول في لفظي بالقرآن؟ فقال له حسين: لفظك بالقرآن مخلوق، فمضى الرجل إلى أبي عبد الله أحمد بن حنبل فعرّفه أن حسينًا قال له: إن لفظه بالقرآن مخلوق، فأنكر ذلك، وقال: هي بدعة، فرجع الرجل إلى حسين الكرابيسي فعرّفه إنكار أبي عبد الله أحمد بن حنبل لذلك وقوله: هذا بدعة، فقال له حسين: تلفظك بالقرآن غير مخلوق فرجع إلى أحمد بن حنبل فعرّفه رجوع حسين، وأنه قال: تلفظك بالقرآن غير مخلوق فأنكر أحمد بن حنبل ذلك أيضًا، وقال: هذا أيضا بدعة، فرجع الرجل إلى أبي علي حسين الكرابيسي فعرّفه إنكار أبي عبد الله أحمد بن حنبل، وقوله: هذا أيضًا بدعة، فقال حسين: أيش نعمل بهذا الصبي؟ إن قلنا: مخلوق. قال: بدعة، وإن قلنا: غير مخلوق قال: بدعة؟ فبلغ ذلك أبا عبد الله فغضب له أصحابه فتكلموا في حسين، وكان ذلك سبب الكلام في حسين والغمز عليه بذلك.

أخبرنا محمد بن عمر بن بكير المقرئ، قال: أخبرنا حمزة بن أحمد بن مخلد القطان، قال: حدثنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن هارون الموصلي، قال: سألت أبا عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، فقلت: يا أبا عبد الله أنا رجل من أهل الموصل والغالب على أهل بلدنا الجهمية، وفيهم أهل سُنَّة نفر يسير يحبونك، وقد وقعت مسألة الكرابيسي نطقي بالقرآن مخلوق؟ فقال لي أبو عبد الله: إياك إياك وهذا الكرابيسي لا تكلمه ولا تكلم من يكلمه، أربع مرات أو خمس مرات. قلت: يا أبا عبد الله، فهذا القول عندك فما تشاغب منه يرجع إلى قول جهم؟ قال: هذا كله من

قول جهم. أخبرنا علي بن أحمد بن محمد بن بكران الفسوي بالبصرة، قال: حدثنا الحسن بن محمد بن عثمان الفسوي، قال: حدثنا يعقوب بن سفيان، قال: حدثنا الفضل بن زياد، قال: وسألت أبا عبد الله عن الكرابيسي وما أظهر، فكلح وجهه، ثم أطرق، ثم قال: هذا قد أظهر رأي جهم، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، فممن يسمع؟ وقال النبي ﷺ: فله الأمان حتى يسمع كلام الله، إنما جاء بلاؤهم من هذه الكتب التي وضعوها، تركوا آثار رسول الله ﷺ وأصحابه، وأقبلوا على هذه الكتب أخبرنا محمد بن عمر النرسي، قال: أخبرنا أبو بكر الشافعي: حدثنا أحمد بن محمد بن مظفر، قال: حدثني أبو طالب، قال: سمعت أبا عبد الله؛ يعني: أحمد بن حنبل يقول: مات بشر المريسي وخلفه حسين الكرابيسي. أخبرنا علي بن طلحة المقرئ، قال: أخبرنا محمد بن العباس الخزاز، قال: حدثنا أبو مزاحم موسى بن عبيد الله بن يحيى بن خاقان، قال: قال لي عمي وسألته؛ يعني: أحمد بن حنبل، عن الكرابيسي، فقال: مبتدع».

وقال ابن عبد البر في ترجمته: «كانت بينه وبين أحمد بن حنبل صداقة وكيدة، فلما خالفه في القرآن عادت تلك الصداقة عداوة فكان كل واحد منهما يطعن على صاحبه، وذلك أن أحمد بن حنبل كان يقول: من قال القرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال: القرآن كلام الله، ولا يقول غير مخلوق ولا مخلوق فهو واقفي. ومن قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو مبتدع. وكان الكرابيسي وعبد الله بن كلاب، وأبو ثور، وداود بن علي وطبقاتهم يقولون: إن القرآن الذى تكلم به الله صفة من صفاته لا يجوز عليه الخلق، وإن تلاوة التالي وكلامه بالقرآن كسب له وفعل له، وذلك مخلوق، وإنه حكاية عن كلام الله، وليس هو القرآن الذي تكلم الله به. وشبهوه بالحمد والشكر لله، وهو غير الله. فكما يؤجر في الحمد والشكر والتهليل والتكبير، فكذلك يؤجر في التلاوة. وحكى داود في كتاب الكافي أن هذا كان مذهب الشافعي، وأنكر ذلك أصحاب الشافعي، وقالوا: هذا قول فاسد ما قاله الشافعي قط. وهجرت الحنبلية أصحاب أحمد بن حنبل حسينًا الكرابيسي، وبدعوه وطعنوا عليه، وعلى كل من قال بقوله في ذلك. توفي حسين الكرابيسي في سنة ست وخمسين ومائتين»[1].

(١) الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، ص١٠٦.

وقال عنه ابن الجوزي: «تكلم في اللفظ، وقال: لفظي بالقرآن مخلوق. فتكلم فيه أحمد ونهى عن كلامه، وقال: هذا مبتدع فحذره. وأخذ هو يتكلم في أحمد فقوي إعراض الناس عنه. وقيل ليحيى بن معين: إن حسينًا يتكلم في أحمد. فقال: ومن حسين، إنما يتكلم في الناس أشكالهم»[١]. وقد ضعفه في «الضعفاء» ونقل عن الأزدي قوله فيه: «ساقط لا يرجع إلى قوله»[٢].

وهكذا نجد أن الذهبي ما كان إلا ناقلًا لأقوال من سبقه من أهل العلم، ولم يتطفل على الرجل أو اتهمه بما ليس فيه كما توهم السبكي. وذكره كذلك ابن كثير في «طبقات الشافعيين» وقال فيه: «ثم تكلم في مسألة اللفظ بالقرآن، فهجره الإمام أحمد، وقال: كلامه يدور على باب جهنم، وأمر بهجره، فهضم ذلك منه عند الناس».

فهذا هو حال الرجل كما نقلناه من أهل العلم، اتهمه أهل العلم الثقات بالتعلق بمذهب جهم. وهو حقيق بذلك لأن مقالته لا تختلف في مضمونها عن مقالة الجهمية، فهو لم يذكر المقالة تلك إلا لتأثره بما ذكره الجهمية.

ومن أبرز نتائج كلام الأشاعرة في مسألة كلام الله أن ما هو موجود بين الدفتين ليس كلام الله إنما هو عبارة عنه. وهذا القول يشبه قول ابن كلاب الذي تقدّم سابقًا، وهو من لوازم قولهم ويلزمهم وإن لم يصرّحوا به، بالرغم من ورود بعض القصص التي تدل على تصريح بعض متقدمي الأشاعرة بذلك.

فالحاصل: أن الأشعري أخذ مقالته في الكسب والاستطاعة وعدم استحالة بقاء الأعراض من النجار وضرار، وأخذ مقالته في كثير من مسائل التوحيد من الجبائي، كما أخذ مقالته في الجوهر الفرد والأجسام ودليل الحدوث وغيرها من العلاف، وأخذ مقالته في كلام الله من ابن كلاب، وأخذ مقالته في اللفظ من الكرابيسي.

ومذهبه إنما أقامه على مجموع تلك المقالات الصادرة من العلاف والنجار وضرار والجبائي وابن كلاب. فيصحّ على أبي الحسن الأشعري القول أنه طاف على كافة المذاهب ففاز بأخسّ المطالب.

أما منهجه، فقد تقدمت الإشارة أنه تابع منهج المعتزلة في البحث وفي طرق القياس، وكافة القواعد والأسس التي بنى المعتزلة مذهبهم عليها.

---

(١) المنتظم ١٢/١٤.

(٢) الضعفاء والمتروكون ١/٢١٦.

وبذلك نجد أن الأشعري وإن كان قد زعم خروجه على المعتزلة، فهو لم يخرج عن مظلتهم الكبيرة، فقد ظلّ عالة عليهم في كثير من أصول المعتقدات وأسس المنهج، ولم يطرح منهجًا مغايرًا في بناء طريق واضح المعالم، عدا عن نظرية الكسب التي أعلن انفصاله عن المعتزلة بموجبها، وقد رأينا أنها وإن كانت خالفت أصول الجبائية، إلا أنها لم تخرج عن أقوال بعض المعتزلة. ولكن أقوال النجار وضرار كانت قد هجرت في ذلك الزمان، ولم يكن لهما من تابعهما ودافع عن مذهبهما، وكانت السيادة آنذاك للجبائية، فكان خروج الأشعري على الجبائية معناه خروجه على الاعتزال، إلا أنه لم يخرج عليهم في الحقيقة؛ بل ظل يراوح مكانه بينهم ويجمع شمل ما تفرق في أقوال متقدميهم وخصومهم حتى توصل إلى ما أعلن به طرح مذهب جديد مبني على خليط من مذاهب المعتزلة والكلابية.

والمتأمل في كتاب «اللمع» يجد صياغة لذلك المذهب الخليط، إلا أن طريقه لم يكن واضح المعالم والأصول. والذي تنبه لذلك هو الباقلاني، فهو الذي وضع قواعد الكلام في إطاره الصحيح، ووضع الأسس العامة للمذهب وشذب أصوله، فجاء موافقًا للاعتزال في كثير من القواعد والركائز وإن خالفهم في كثير من المسائل.

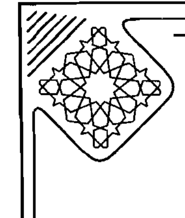
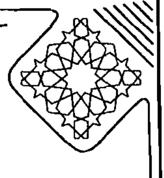
وحاول الباقلاني الاستقلال عن الأشعري، فأخذ يهذّب بعضًا من مقالات الأشعري ويخالف بعضها، فأصبح مذهبًا مستقلًّا له أسس واضحة وقواعد منهجية. ووضع المقدمات الكلامية الضرورية في المباحث المختلفة، وكل من جاء بعد الباقلاني إنما تابعه في ذلك.

لذلك يمكننا القول أن مكانة الباقلاني من المذهب الأشعري هي بمنزلة مكانة أبي الهذيل العلاف من مذهب المعتزلة، فكلاهما واضع الأسس العامة لمذهبه. فالأشاعرة مدينون في ذلك للباقلاني كما أن المعتزلة مدينون للعلاف.

ومنه نخلص إلى أن الأشاعرة كانوا عالة على المعتزلة، وأنهم امتداد لتراث المعتزلة ومصححون له، دون الخروج بعمومه عن الإطار العريض للمذهب الاعتزالي.





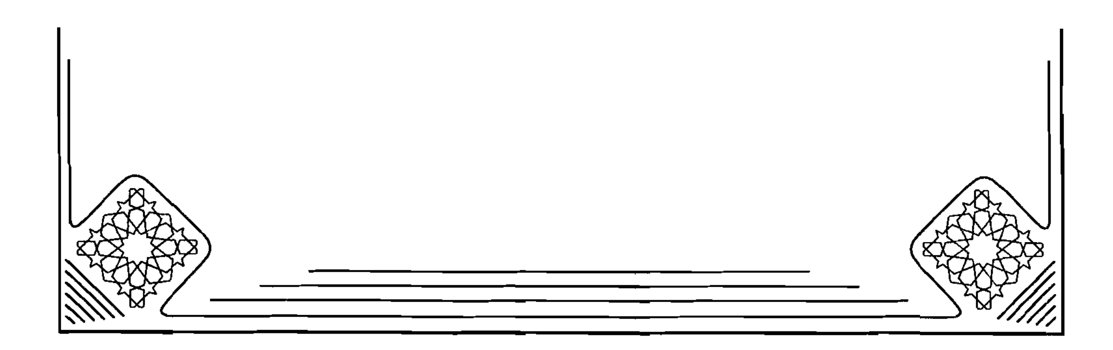



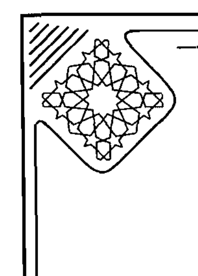
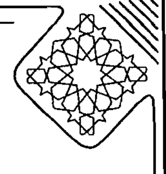
الفصل الثاني

الجذور البعيدة: الفلاسفة والنصارى

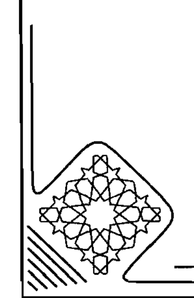
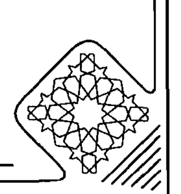
وفيه:

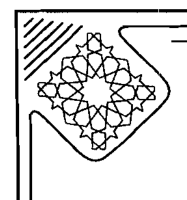
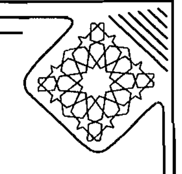
- تأثر الديانات القديمة بالفلسفة اليونانية.
- أن الفلسفة منعت أي توصيف للإلٰه.
- حذف اليهود لبعض العبارات التي تقتضي التشبيه في الكتاب المقدس.
- أن الفيلسوف فيلو كان أول من تأول النصوص.
- أن فيلو هو أول من استخدم المجاز في تأويل نصوص الكتاب.
- توحيد الله عند فيلو.
- رأي فيلو في مسألة أفعال الله.
- تأثير الفلسفة على رجال الكنيسة.
- التزام رجالات الكنيسة منهج فيلو في التأويل.
- الاعتقاد السائد عند المسيحيين الأوائل.



- محاربة الفلسفة والكنيسة للمنهج الحرفي.
- سبب اختلاق دعوى أن المسيح ابن الله.
- منهج أفلوطين في الإلهيات.
- بذور الخلاف بين المسيحيين.
- عن طوائف الأبيونيين والأوديسيين والأريسيين.
- محاربة الكنيسة لأصحاب المنهج الحرفي واتهامهم بالهرطقة.
- متابعة المتكلمين لنهج الكنيسة في تأويل النصوص.
- مقالات ابن الفيومي اليهودي.
- مقالات الفيلسوف ابن ميمون الأندلسي.

الفصل الثاني

الجذور البعيدة: الفلاسفة والنصارى

اعلم أيها الناظر الكريم أن الذي ذكرناه في الفصل السابق إنما يبين الجذور القريبة للمذهب الأشعري. وأما الجذور البعيدة، فترجع في حقيقة أمرها إلى الفلاسفة اليونان ومن تبعهم من أهل الكتاب.

فتعال أيها الناظر معنا نصحبك في جولة في العصور القديمة، لنريك مشهدًا من تاريخ أهل الكتاب، وما كان من أمر الفلاسفة اليونان وآباء الكنيسة، لعلك تستنير بذلك المشهد وتدرك أمرًا لم يدر بخلدك ولا وقع من قبل ببالك. وهي قصة تدعو للعجب والدهشة، وتثير شجونًا، وتدعوك للوقوف مليًّا.

وزمان هذه القصة يبدأ في القرن الأول قبل الميلاد. فقد كان اليهود في معرض قراءتهم لكتبهم المقدسة القديمة، لا يجدون حرجًا في تقبّل النصوص الكثيرة الدالة على إثبات الصفات الذاتية لله كاليد والعين والوجه وعلوّه في السماء وغيرها من الصفات. واستمر ذلك إلى نهاية القرن الأول قبل الميلاد، وذلك حين بدأ يقوى نفوذ الفلسفة اليونانية. وحتى بعد ذلك الحين، استمر العديد من الحاخامات على تقبّل تلك العقيدة باعتبارها وردت في الكتب المقدسة عندهم.

ويعتبر عصر أفلاطون هو بداية العصر الهيلينستي الذي يمثل ذروة ازدهار الحضارة اليونانية في مجالات الفلسفة والعلوم والأدب والنحت، وبلغت أوج شهرتها، وطغت على باقي الحضارات لدرجة مكّنت الفلسفة اليونانية من التأثير على العالم المحيط بها. وقد هلك أفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد في أثينا، ولكنه ما مات إلا والفلسفة اليونانية في أوج قوتها، لدرجة أن كل دين تمّت ترجمته إلى اليونانية اصطدم بالفلسفة اليونانية، واضطر إلى تقديم تنازلات حتى يتمكن من الدوام والبقاء، وضمان تبنّي الدولة له، أو التمتع برضا الدولة وحمايتها على أقل تقدير.

وعلاقة الفلسفة اليونانية بالأديان تكمن في المباحث الإلٰهية، فالفلسفة اليونانية

لم يكن يعنيها المباحث الدينية كطقوس العبادات والشعائر وأحوال التقرب إلى الله، بقدر ما كان يعنيها البحث عن حقيقة الله والعالم وأصل وجوده.

ومن ضمن الديانات التي تأثرت بالفلسفة اليونانية، واضطرت إلى تقديم التنازلات بهدف إيجاد أرضية توافق الفلسفة هي الديانة اليهودية، ثم جاءت بعدها المسيحية. وقد ذكر أكثر الباحثين أن الديانة اليهودية تأثرت بأصول الفلسفة الإلٰهية اليونانية. وذكر الفيلسوف والمؤرخ المعاصر ولفسون أن تأثير الفلسفة اليونانية كان واضحًا في مسألة توصيف الآلهة، حيث منعت الفلسفة أي توصيف للآلهة، ورفضت التشبيه والتجسيم بكافة أنواعه ومفاهيمه، وطالب الفلاسفة بحذف كافة النصوص التوراتية المؤدية إلى ذلك المفهوم، أو توضيح معانيها بشكل آخر[(١)]. وقد ذكر ولفسون أن الديانة اليونانية القديمة والديانة اليهودية كانت تؤمن بالتجسيد، إلى أن اصطدمتا بالفلسفة اليونانية[(٢)].

وقد استجاب الحاخامات اليهود لضغوط الفلاسفة، وقاموا بحذف بعض العبارات التي تقتضي التشبيه والتجسيد بزعمهم، كما قاموا بتأويل نصوص التوراة في التلمود. وشكّل ذلك دعمًا لجهود الفلاسفة، وأصبح عاملًا مشجعًا لهم في محاربة ظاهرة التجسيد[(٣)]. وهم يعنون بظاهرة التجسيد، ظاهرة اعتناق عقيدة أن الله له صفات كصفات البشر، بحيث يؤول ذلك إلى كونه جسدًا مثل البشر.

وذكر بعض المؤرخين أن النصوص التي تفضي إلى تلك العقيدة كانت موجودة في النسخ المتقدمة من العهد القديم أكثر منها في النسخ المتأخرة؛ لأن الفلاسفة والكهنة اليهود المتأثرين بهم حرصوا على تطهير كثير من النصوص من تلك المفردات، فأزالوا ما أمكن إزالته، وأبقوا ما لا يمكن إزالته من المفردات التي غدت مشهورة ويصعب حذفها أو تحريفها، فحرّفوا معانيها من خلال الترجمة.

---

(١) الفلسفة الدينية، ولفسون، ص١٢٨.
"Religious Philosophy: A group of essays", by Wolfson.

(٢) فيلو: أسس الفلسفة الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام، ولفسون ٢/ ١٢٧.
Philo: Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, Wolfson.

(٣) عقيدة التجسيد وتأويل القرآن عند القاسم بن إبراهيم، مقدمة كتاب المسترشد، بنيامين أبراهاموف.
"Anthropomorphism & Interpretation of the Qur'an", by Abrahamov.

وقد أقرّ الفيلسوف اليهودي ابن ميمون بكثرتها، لدرجة أنه قال في معرض حديثه عن مسألة قدم العالم: «اعلم أن ليس هربنا من القول بقدم العالم من أجل النص الذي جاء في التوراة بكون العالم محدثًا؛ لأن ليست النصوص التي تدلّ على حدث العالم بأكثر من النصوص التي تدلّ على كون الإله جسمًا. ولا أبواب التأويل أيضًا مسدودة في وجوهنا، ولا ممتنعة علينا في أمر حدوث العالم. بل كان يمكننا تأويل ذلك كما فعلنا في نفي التجسيم. ولعل هذا كان أسهل بكثير، وكنا قادرين أعظم قدرة أن نتأوّل تلك النصوص ونثبت قدم العالم كما تأولنا النصوص ونفينا كونه تعالى جسمًا»[١].

وهو يلمح هنا إلى كثرة النصوص التي تحدّث عما قد يوهم بالجسمية، لدرجة أن تأويل المسائل الأخرى كان أسهل من تأويل كلّ تلك النصوص.

ومن بين النصوص المشهورة هو أن الله خلق الإنسان على صورته، وهو موجود في سفر التكوين. فلم يكن من الممكن التلاعب بمثل هذه العبارة وحذفها وذلك لشهرتها، فأبقوا عليها وذكروا في تفسيرها في التلمود أن المراد من الصورة هو المجد. أما رجال الدين المسيحي الذين جاءوا من بعدهم، ففسّروا العبارة بقولهم أن الصورة ليست بحسب الجسد بل بحسب الروح.

وكذلك قال ولفسون في كتاب «آثار الكلام في الفلسفة اليهودية»، حيث ذكر أن الاعتبارات الفلسفية أدّت بالحاخامات إلى تأويل هذه النصوص على أساس أن الغرض منها تعليمي بحت، لتبسيط المفاهيم إلى الإنسان، ليدرك طبيعة الله[٢].

ومن بين أوائل الفلاسفة الذين عملوا على هذا المنهج وتمسّكوا به ودافعوا عنه هو الفيلسوف فيلو[٣]، أو فيلون كما يسمّيه البعض. وفيلو هذا فيلسوف يهودي، ولد وعاش في الإسكندرية في العصر الهلنستي، وتأثر كثيرًا بأفلاطون، لدرجة أن البعض كان يسمّيه خليفة أفلاطون. وكان البعض يقول أن أفلاطون وفيلو كانا يكتبان بنفس القلم، كناية عن توافقهما بالأسلوب والطرح.

---

(١) دلالة الحائرين، ص٣٥٠.

(٢) آثار الكلام في الفلسفة اليهودية، ص٤١ ـ ٤٨.
"Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy", by Wolfson.

(٣) ولد سنة ٢٠ قبل الميلاد، وتوفي سنة ٥٠ ميلادية.

ويوجد إجماع تام عند كافة الباحثين والمتخصصين في هذا المجال، أن فيلو كان له أثر كبير في عقائد اليهود والمسيحيين. وكان فيلو يعتقد أن الفلسفة اليونانية هي وحدها من تملك حقّ تفسير النصوص المقدسة، وكان يؤكد على ضرورة الاستناد إلى الفلسفة اليونانية لتأويل النصوص، لضمان أصدق تفسير لها. وكان يحاول تفسير النصوص بما يوافق الفلسفة اليونانية التي تأثر بها إلى حدٍّ كبير. ولم يكن عمله ذلك مقبولًا عند عامة اليهود في البداية، ولكنه جاهد وأصرّ على الاستمرار في عمله إلى وفاته.

وذكر بعض الباحثين أن منهج فيلو في شرحه على التوراة كان أفلاطوني النزعة، كما يبدو في وصفه لرحلة النفس إلى الله وربطه للنفوس بعالم الألوهية[(١)].

وقد زعم فيلو أن الغرض من تلك النصوص التي ذكرت صفات الله تعليمي لإرشاد الناس إلى الحقّ بطريقة بسيطة تمكّنهم من فهمها[(٢)]. وقد شدّد على أنه لا يجوز أن يكون لله أي مشاعر غضب أو حزن أو فرح[(٣)]، وذكر كذلك أنه لا يحتاج إلى أيدي وأرجل وعيون[(٤)]. وكان فيلو يقول أن الله لا يتغير، ولا تقوم فيه الحوادث والمتغيرات[(٥)].

وهذه الفكرة الفلسفية آمن بها كافة الفلاسفة وباتت أصلًا للمتكلمين الإسلاميين. ومن الفلاسفة من حاول تقريرها بقوله أن الله كامل، فأي تغيير في حقّه سيجعله أقلّ من الكامل. لذلك لا يجوز في حقه أن يكون متغيرًا أو يخضع للمتغيرات. وأكّد البروفيسور ديفيد بولسون أن أول من استعمل المجاز في النصوص المقدسة هو الفيلسوف فيلو[(٦)]. وكان يقول أن وحدة الله تعني وحدانيته، وأنه كان لوحده ولم يكن شيء معه، وأنه الوحيد الأزلي. وكانت فكرة أن وحدانية الله تفضي إلى كونه لا

(١) ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، حربي عطيتو، ص٢٦٥.

(٢) «اليهود في العصر الهلنستي: فيلو» للبروفسيور رونالد ويليامسون، ص٥٢.
"Jews in the Hellenisitic World", by Williamson.

(٣) المصدر السابق، ص٥٢، ص٨٢. (٤) المصدر السابق، ص٧٨.

(٥) المصدر السابق، ص١٠٠.

(٦) عقيدة تجسيد الإله عند المسيحيين الأوائل، ص١٠٧.
"Early Christian Belief in a Corporeal Diety: Origen and Augustine as Winesses", by Paulsen.

يفتقر إلى شيء هي فكرة فيلو[١].

وذكر ولفسون وجود مذهبين لتفسير النصوص، مذهب يسمى المذهب الحرفي أو الظاهري، ومذهب رمزي غير حرفي يسمى مذهب مدراشي، وهو مذهب فيلو وسائر الفلاسفة. وتمثل هذا المذهب بتفسير العبارة المراد تأويلها بالرمز أو العلامة أو المثل؛ أي: أنها علامة على شيء آخر، أو أنها ترمز لشيء آخر، أو أنها مذكورة من باب التمثيل للشرح والتعليم[٢]. وقد شاع المذهب الثاني في عصر فيلو، والاعتقاد السائد عند أكثر الباحثين أنه هو مؤسس ذلك المذهب. فقد كان من الواضح تمامًا أن الغرض من هذا المذهب لم يكن إلا للتوفيق بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية، ولم يُعرف عن أحد قبل فيلو حرصه على ذلك وتمسّكه الشديد بهما. إلا أن هناك رأيًا آخر يقول أن أوّل من استعمل تلك الطريقة هي المدرسة الرواقية، حيث قامت بتأويل قصص الميثولوجيا اليونانية الشعبية، ثم استعملها فيلو في تأويل قصص التوراة ونصوصها[٣]. وعلى أي حال، يبقى واضحًا أن فيلو كان له الفضل الكبير في صياغة تلك الطريقة وإجرائها على النصوص الدينية المقدسة، وحذا باقي رجال الدين اليهود والمسيحيين من المتأثرين بالفلسفة حذوه.

وبذلك يصحّ قول من قال أن فيلو هو من صاغ هذا المذهب وأجراه على النصوص التوراتية. وقد أصرّ فيلو على استعمال الطرق الفلسفية في التأويل[٤]، وكان يعتقد أن النصوص لها معنيين: **الأول**: ظاهر وحرفي، **والثاني**: مجازي، وهذا المعنى الثاني لا يدركه كل الناس؛ بل بعضهم[٥]. وقال أن المجموعة المؤهلة من المتعلمين من الحاصلين على القدرات الطبيعية الذهنية المتميزة هم فقط من يقدر على تفسير تلك النصوص تفسيرًا مجازيًا[٦]. ومن ثم استعمل فيلو المجاز دون أدنى تحفظ[٧]، ووضع بعض القواعد في التأويل، أوّلها أنه لا يجوز الأخذ بالمعنى

(١) فلسفة رجال الكنيسة، ص٨٩.
"The Philosophy of the Church Fathers", by Wolfson.
(٢) المصدر السابق، ص٢٤.
(٣) ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، ص٢٥١.
(٤) فيلو: أسس الفلسفة الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام ١/ ٦١.
Filo-Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, Wolfson.
(٥) المصدر السابق ١/ ١١٥.
(٦) المصدر السابق ١/ ١١٦.
(٧) المصدر السابق ١/ ١١٦.

الظاهر للنص إذا كان النص متعلقًا بالله أو صفاته[١].

ثم أجاب فيلو عن سؤال مطروح شائع وتردّد كثيرًا في عصره، وهو: لماذا توجد هذه اللغة في تلك النصوص إذا كان معناها غير مراد؟ ولم يستعمل الله هذه الألفاظ؟ فأجاب فيلو عن ذلك قائلًا أن الغرض من ذلك تعليمي للإنسان، حتى يتخيل ويتصور صفات الله، لا أن هذه هي صفات الله على وجه الحقيقة[٢]. وقال أيضًا أن تلك النصوص التي صرّحت بهذه الأوصاف لله غير مراد منها ظاهرها، ولا ينبغي تفسيرها بالظاهر؛ بل الغرض منها تعليمي فقط لا غير[٣].

وذكر فيلو قصة تقول أن الملك كين بنى مدينة، ويقول فيلو في ذلك أن الأخذ بظاهر النص قد يفهم منه أن كين بنى مدينة بنفسه ولوحده دون مساعدة من أحد[٤].

ويعلّق ولفسون على كلام فيلو قائلًا: «صحيح أن كين لم يبن المدينة لوحده، ولكنه على الأقل كان شخصًا حقيقيًّا، وكان هو المنشئ للمدينة»[٥]. والمعنى: أنه هو صاحب فكرة بناء المدينة، وهو من أمر ببنائها فيكون هو الباني. وهذا مراد النص، لا أنه أراد أنه بنى المدينة لوحده وبيديه.

أما عن مسألة توحيد الله، فقد أشار فيلو أن المراد بالوحدة البساطة؛ أي: أن الله بسيط لا ينبغي أن يكون مركبًا ولا جسمًا، وهذا هو اعتقاد فيلو في وحدانية الله[٦]. وهو بذلك يكون سلك مسلك الفلاسفة في ربط مفهوم الوحدانية بالبساطة لا بالعددية. وقد جعل فيلو مبادئ التوحيد وعدم التجسيم والبساطة مبادئ متكافئة، وتفضي بعضها إلى بعض[٧].

والاعتقاد أن وحدانية الله ينبغي أن تشمل البساطة وعدم التركيب والانقسام هو اعتقاد فلسفي محض، لم تذكره الأديان السابقة ولا أشارت إليه النصوص من قريب أو من بعيد. وقد بلغت شدة فيلو في التعامل مع أوصاف الله أنه كان يقول أن الله لا ينبغي أن يتّصف بأي صفة. وقال ولفسون في ذلك: «لا نعلم فيلسوفًا قبل فيلو ذكر ذلك»[٨].

---

(١) المصدر السابق ١/ ١١٦.
(٢) المصدر السابق ١/ ١١٦.
(٣) المصدر السابق ٢/ ١٥٠.
(٤) المصدر السابق ١/ ١٢٣.
(٥) المصدر السابق ١/ ١٢٥.
(٦) المصدر السابق ٢/ ١٢٥.
(٧) المصدر السابق ٢/ ٩٨.
(٨) المصدر السابق ٢/ ١٥٠.

وعن مسألة أفعال الله، قال فيلو أن كل الأفعال التي تحدث في العالم مصدرها الله وحده لا غير[١]. وقال أن قدرة الله لا تختلف عن ماهية الله[٢]. وبالتالي، نجد أن فيلو بنى دراسته على طبيعة الإلٰه على مبدأين اثنين: عدم تشبيه الله بأي من مخلوقاته، ووحدة الله وبساطته. وعلق ولفسون على المبدأين قائلًا: «معنى الأول هو أن الله لا جسم، وهو يفضي إلى القول أنه بسيط. وتحت تأثير الفلسفة أيضًا جاء المبدأ الثاني عنده ليعني بساطة الله. فبساطة الله عند فيلو كانت هي الخاصية المميزة لطبيعة الله»[٣].

وقد كان فيلو شديدًا على المخالفين له ممن يلتزمون بظواهر النصوص، ويقبلون اتصاف الله بالأوصاف البشرية؛ كصفات الفرح والغضب واليد والقدم والعين. وكان يزري بهم كثيرًا في كتبه ويسخر منهم، وكان يتهمهم بعدم الفهم[٤]، وكان يسميهم بالظاهريين والحرْفيين نسبة إلى الحرف.

فتشكل بذلك منهجان في تفسير النصوص: منهج حرْفي مبني على التزام ظاهر النصوص، ومنهج رمزي مبني على المجاز وتأويل النصوص بالرموز. وكان الفلاسفة من أنصار المنهج الثاني، وكانوا يصفون المنهج الأول بمنهج التجسيد أو التجسيم، ويسمّون أتباعه بالمجسمين، وكان هؤلاء يسمون أنفسهم بالحرفيين؛ أي: أنهم يتبعون النصوص بالحرف.

وهؤلاء الحرْفيون الذي التزموا ظاهر النصوص كانوا صنفين: صنف التزم فكرة تجسيد الإلٰه وأن الله له جسم وصورة كالبشر. والصنف الثاني التزم حرفية النصوص وأثبت كافة تلك الصفات لله كما جاءت في النصوص، ولكنه أصرّ على أن الله لا كالبشر ولا يشبه أحدًا من خلقه وليس بالضرورة أن يكون جسمًا. والكنيسة لم تفرّق بين الصنفين، فكلّ من عارض مقررات الكنيسة وأصول الفلسفة اليونانية بشأن الله كان يُتّهم بالتجسيد، ومن ثم يُرمى بالهرطقة. وكانت تلك العقيدة المبنية على الظاهر تسمى عند الكنيسة بعقيدة التجسيد المبنية على ظاهر النصوص، دون تفريق بين الصنفين.

---

(١) المصدر السابق ٢/ ١٣٤.
(٢) المصدر السابق ٢/ ١٣٨.
(٣) المصدر السابق ٢/ ١٤٩.
(٤) المصدر السابق ١/ ٦٠.

وكان فيلو من أوائل من حارب المنهج الحرفي، وامتد تأثيره ليشمل اليهود الذين تأثروا بتطبيق أسلوب الرمز والمجاز في تفسير النصوص[١]. ثم امتد أثره إلى المسيحية، وانتقل منهجه مباشرة إلى رجال الكنيسة[٢] بحسب ما يؤكد كافة الباحثين في هذا المجال.

بل إن قضية تأثير الفلسفة اليونانية على رجالات الكنيسة الأوائل محتومة، ولا يوجد خلاف حولها بين كافة المؤرخين والدارسين. قال ولفسون: «كل رجال الكنيسة في القرن الثاني كانوا يونانيين وفلاسفة وثنيين تحولوا إلى المسيحية. وهذا ما جعل القرن الثاني يعتبر قرن نشوء ما يُعرف بالفلسفة المسيحية. وهي محاولة التوفيق بين الفلسفة اليونانية والمسيحية»[٣]. إلا أن ولفسون يعود ويؤكد على أن كافة رجال الكنيسة الأوائل تأثروا بشكل أو بآخر بالفيلسوف فيلو[٤].

ولقد ظهرت مسألتان في القرنين الأوليين بعد الميلاد شكلتا أساس الصراع العقيدي بين كهنة أهل الكتاب والفلاسفة عبر التاريخ. **المسألة الأولى**: هل الله جسم أم لا؟ **والمسألة الثانية**: هل عيسى عليه السلام مخلوق أم غير مخلوق؟

وقد أدرك رجال الكنيسة الأوائل أن تحالفهم مع الفلسفة اليونانية يقوّي من شأنهم ويدعم نشر المسيحية، ويسهّل من توسيع رقعة التبشير المسيحي، وما يتبع ذلك من الفوائد والعوائد لهم. كما أنهم أدركوا أن الفلسفة هي الملاذ الآمن لهم، والحصن المنيع للدفاع عن عقائدهم في وجه كافة الشبهات والتهم التي تحوم حوله. وأكّد ولفسون أن رجال الكنيسة استعملوا الفلسفة في الدفاع عن عقائد المسيحية[٥].

لذلك التزم رجال الكنيسة الأوائل منهج فيلو في التأويل، وقال فيهم ولفسون: «ذهب الرجال الأوائل في تدريسهم للنصوص إلى أن كلّ كلام غامض يناقض الحقيقة يجب تأويل معناه بطريقة غير حرْفية، ويجب رفض المعنى الحرفي الظاهري. وإن كان المعنى غامضًا فينبغي البحث عن معناه»[٦].

ولا بد من الإشارة إلى أن مذهب أفلاطون وفيلو قد أثر تأثيرًا كبيرًا في العقيدة

---

(١) تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، المطران كيرليس سليم وآخرون، ص٣٨٦.
(٢) فيلو: أسس الفلسفة الدينية في اليهودية والمسيحية والإسلام ١/١٥٦.
(٣) فلسفة رجال الكنيسة، ص١١.
(٤) المصدر السابق، ص١٢.
(٥) المصدر السابق، ص١٢.
(٦) المصدر السابق، ص٢٥.

المسيحية حول طبيعة الله. وقد وافق رجال الكنيسة فيلو والفلاسفة في أن وحدة الله تعني البساطة، وأن الله بسيط لا جسم ولا مركب. ولم يختلف الفريقان إلا في معنى الخلق، فمعنى الخلق عند فيلو هو الحدوث بعد العدم، وعند آباء الكنيسة هو الوجود من لا شيء.

ومن أهم رجالات الكنيسة الأوائل الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية وعملوا على التقريب بينها وبين المسيحية هو الأب جاستين[١] الملقب عندهم بالشهيد. وكان جاستين من أبرز المتحمسين للتوفيق بين الفلسفة والمسيحية، وزعم أن الغاية من الفلسفة تحقيق السعادة، وأن هذا لا يكون إلا بمعاينة الله الحق بالذات والخير الأعظم. وكان يرى أن المسيحية هي الفلسفة الكاملة التي تحقق الغاية المنشودة من الفلسفة[٢].

وكذلك من أهم رجال الكنيسة الأوائل الذين تأثروا بالفلسفة وعملوا على التوفيق بينها وبين المسيحية كليمنت الإسكندرية[٣]. ويعدّ كليمنت من أوائل رجال الكنيسة وأكابرها على مر السنين، وكان معروفًا عنه تأثره بالفيلسوف فيلو، وكان يعتقد أن المذهب الأفلاطوني متفق تمامًا مع المسيحية[٤]. وكان يشدّد على أن الفلسفة تخدم الدين وليست خصمًا له. ومن جملة آرائه أن الله هو المبدأ الأول المطلق وعلة كل شيء، وأنه واحد بسيط غير منقسم[٥]. ومما قاله أن الفلسفة تساهم في تحصيل الحكمة؛ لأن الفلسفة تابع الحكمة، والحكمة هي معرفة الفرق بين البشر والإلٰه[٦].

وكذلك نذكر يوستينيوس وتلميذه أوريجن[٧] أو أوريجانوس كما يسمّيه البعض، وقد عاشا في القرن الثاني الميلادي. أما الأول، فقد كان فيلسوفًا وقسيسًا، وتأثر بفلسفة أفلاطون ودافع عنها، وكان يزعم أن الله ليس بجسم ولا يشبه البشر في هيئته أو صفاته، كما أنه لا يتغيّر ولا تحلّ فيه الحوادث. وعلى هذا الاتجاه سلك تلميذه أوريجانوس، وكان أكثر حماسًا من أستاذه في الدفاع عن الفلسفة، لدرجة أنه كان

---

(١) ولد سنة ١٠٠م، وتوفي سنة ١٦٥م.
(٢) للمزيد، انظر: «ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة».
(٣) ولد سنة ١٥٠م، وتوفي سنة ٢١٧م.
(٤) ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، ص٢٩٤.
(٥) المصدر السابق، ص٢٩٤.
(٦) فيلو ١/١٥٦ ـ ١٥٧.
(٧) ولد سنة ١٨٥م، وتوفي سنة ٢٥٤م.

يطالب أن يكون شرحُ الإنجيل من اختصاص الفلاسفة وحدهم؛ لأنه لا أحد يفهم أسراره غيرهم.

لذلك كان الرجلان يتمتعان باحترام كبير بين الفلاسفة؛ لأنهما قدّما خدمة جليلة للفلسفة اليونانية بتمكينهم لها من إيجاد موطئ قدم في الفكر المسيحي. وكان الرجلان من المنظّرين، وكلفتهم الدولة بالحوار مع الهراطقة الذين خرجوا على تعاليم الكنيسة.

وكان أوريجن من أبرز المدافعين عن عقيدة الكنيسة المتوافقة مع الفلسفة، ومن أبرز المنتقدين والمحاربين للعقائد المخالفة، وألف العديد من الكتب في ذلك. وبقيت كتبه مراجع يستعملها الآباء وطلاب العلم للدراسة إلى وقت طويل جدًّا. وكانت المنظومة الإلٰهية التي اعتمد عليها أوريجن في عقيدته مبنية على فلسفة أفلاطون لا غير(١).

وكذلك من بين رجال الكنيسة أكليمندس الأسكندري، وكانوا يلقبونه بالمعلم العظيم للكنيسة. وقد تتلمذ على يد جاستين وأوريجانوس، وهو يسمى بأبي الفلسفة الإسكندرانية.

وأكثر من ذكرناهم كانوا من اليونانيين، وولدوا لآباء وثنيين، ثم تحوّلوا للمسيحية. وكل من تبعهم من آباء الكنيسة إنما تتلمذ على أيديهم وتأثر بهم وبتعاليمهم.

فمن بين من تبعهم في ذلك القديس جيروم(٢)، وكيرليس الأول بابا الإسكندرية(٣). وقد حاربا العقيدة الحرفية بضراوة وسمّوها عقيدة التجسيد، وكانا شديدين على المعتنقين لها. ومما قالاه في ذلك أن الله لو كان جسمًا لكان غير بسيط وغير أزلي.

وقد أكّد عدد كبير من الباحثين والمؤرخين الغربيين أن عقيدة الظاهر التي نشأت من المنهج الحرفي والتي سموها التجسيد كانت موجودة ومشاعة بين المسيحيين

---

(١) النصوص الإنجيلية. التاريخ والواقع، ص٧٦.
"Biblical Interpretation: History, Context, and Reality", by Helmer.

(٢) ولد سنة ٣٤٧م، وتوفي سنة ٤٢٠م. (٣) ولد سنة ٣٧٦م، وتوفي سنة ٤٤٤م.

الأوائل وعامتهم في القرون الثلاثة الأولى. ولعلّ كتابات آباء الكنيسة وهجومهم على تلك العقيدة، ونفيهم لصفات الرب وتحريمهم لتفسير النصوص بالظاهر من أوضح الأدلة على صحة ذلك الزعم، إذ لولا وجود مثل تلك العقيدة وشيوعها بين اليهود والمسيحيين الأوائل ما احتاج أولئك الآباء لبذل كل تلك الجهود في محاربتها.

ولعل من أهم الدراسات في هذا الصدد ما قام به البروفيسور ديفيد بولسون في دراسة قيّمة نشرت في مجلة جامعة هارفارد كشف فيها الباحث عن شيوع تلك العقيدة عند المسيحيين الأوائل. وقد اتخذ الباحث من كلام اثنين من القديسين والآباء دليلًا على زعمه، وهما أوريجن وأوغسطين. فقد أثبت بولسن أن تلك العقيدة المبنية على الأخذ بظاهر النصوص كان هو الاعتقاد السائد عند عامة المسيحيين في القرون الثلاثة الأولى، وقد سمّاها بولسون بعقيدة التجسيد، وأن هذه العقيدة تمت محاربتها من قبل المسيحيين الفلاسفة والمتأثرين بالفلسفة الأفلاطونية. كما أنه نقل عن المؤرخ المسيحي أدولف هارناك أنه قال: «إن الاعتقاد السائد عند عامة المسيحيين غير المثقفين أن الله جسماني، ولم يكونوا لوحدهم من يعتقد ذلك؛ بل وافقهم عليه الرواقيون»[١]. ثم قال بولسن: «هناك أدلة تشير إلى أن العديد ـ إن لم يكن أكثر ـ المسيحيين في القرنين الثاني والثالث كانوا يعتقدون بالمادة والتجسيد. وكتابات أوريغن الذي عاش في القرن الثالث تؤكد ذلك، وهو من المعارضين لتلك الفكرة»[٢]. ولا شك أن دخول أوريجن المعركة بضراوة مع الحرفيين يدلّ حتمًا على شيوع قولهم وانتشاره في الوسط اليهودي والمسيحي.

وذكر بولسون أن من أكثر ما أثار النزاع في المسألة هو النص المذكور في سفر التكوين عن خلق الله الإنسان على صورته، حيث شكل معضلة كبيرة، واعتبره آباء الكنسية صريحًا في عقيدة التجسيد، ولا يمكن ردّه لقوته وصحته، كما لا يمكن تأوليه لصراحته.

وفي المقابل، اعترف أوريجن أنه لا يوجد أي تصريح أو كلمة واحدة في

---

(١) عقيدة التجسيد الإلٰهي عند المسيحيين الأوائل، لبولسون، ص١٠٦.

(٢) المصدر السابق، ص١٠٧.

النصوص تشير إلى نفي أن يكون الله جسمانيًّا، ولكنه في كتابه «المبادئ الأولى» يذكر وجود بعض الكتابات غير المقدسة ـ أي: ليست نصوصًا ـ التي تشير إلى ذلك. وعند البحث عن أصول تلك الكتابات، وجد أن الفلاسفة اليونانيين هم الذين أشاروا إليها وطلبوا كتابتها(١).

وقد اعترف أوريجن في كتابه ذاك أن مسألة تجسيد الإله وكونه جسمًا أم لا، هي مسألة عويصة واضطرب المسيحيون فيها، وأنها غير موضحة في تعاليمهم، وأنها لم تحسم من قبل الكنيسة زمن كتابته للكتاب(٢).

وقد تمثّل اعتراض أوريجن ودفاعه عن نفي التجسيد عن الله في أمرين اثنين: **الأول**: أن الاعتقاد بالجسمية يتعارض مع أصول الفلسفة الأفلاطونية. **والأمر الثاني**: أن النصوص التي أشارت إلى كون الله جسمانيًّا لا تعني بالضرورة أن الله جسماني، وإنما قد يكون لها تفسيرات أخرى نعرفها بالمجاز أو الرمز(٣). لذلك لم يكن لأوريجن خيار آخر غير سلوك مسلك فيلو كما فعل كافة آباء الكنيسة الآخرين كجاستين وجاليوناس وغيرهم، بتأويل النصوص بالرمز أو المجاز، ومحاولة إيجاد تفسيرات للنصوص بغض النظر عن مدى انسجام النص مع تأويله.

وقد فسر أوريجن معنى عبارة «الله خلق الإنسان على صورته» أن المراد منها هو الإنسان الداخلي الذي يعيش في قلوبنا، لا جسد الإنسان. ولم يعقب أورجين كثيرًا على ذلك ولم يبسط القول فيه، والسبب معروف، وهو أن تأويله كان غاية في الغرابة والشذوذ ولا يكاد ينسجم مع النص بتاتًا، إلا أن ذلك كان أفضل الإمكان، وما كان على الكنيسة إلا تقبل تلك التأويلات، لعدم وجود ما هو خير منها.

وكذلك شرح أوريجن مسألة تكلّم الله مع موسى، فقال أنه عندما يتكلم مع الإنسان فإنه إما أن يلهم قلب القديس بما يريد قوله، أو يخلق صوت بالكلام، ويوصله إلى أذن السامع(٤).

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٨.

(٢) في المبادئ الأولى، لأوريجين، المقدمة.

“On First Principles”, by Origen.

(٣) عقيدة التجسيد الإلهي عند المسيحيين الأوائل، ص١٠٩.

(٤) المصدر السابق، ص١١١.

كما ذكر أن الله عندما يتكلم لا يتكلم بصوت، ولكن يقذف في قلب العبد عقله، فيقوم عقله بترجمة هذه الإلهامات إلى كلمات، فيعبر عنها أنها كلام الله. أما سماع الله، فالمراد منه أن الله يعلم ما الذي قاله المتكلم، وغضب الله المراد منه أنه علم بحدوث شيء ما غير سوي.

وكان أوريجن في ردوده مع الحرفيين ينقل في بعض الأحيان عن فيلسوف يوناني اسمه سيلسس، وهذا الفيلسوف ليس مسيحيًّا وعاش في القرن الثاني الميلادي، وكان يهاجم المسيحية وعقائد المسيحيين بدعوى معارضتها لفلسفة أفلاطون.

أما أوجسيتن[١]، فهو أب آخر من آباء الكنيسة وقديسيها، وهو شاهد آخر على عقيدة الحرفيين. وأوجستين وُلد من أم مسيحية ولكنه لم ينشأ مسيحيًّا؛ بل كان يتجنب الخوض فيها. وكانت أمه تحثه دائمًا على اعتناقها، ولكنه كان يأبى. وعندما كتب سيرته، ذكر أن سبب تأخره في اعتناق المسيحية هو اعتقاد المسيحيين بالتجسيد؛ لأنه لم يكن يؤمن بالتجسيد الإلٰهي، وأن الله له صفات البشر، ولم يكن يريد أن يعبد ربًّا جسمانيًّا على حد زعمه.

ويعلّق بولسن على هذا الكلام فيقول: «لم يكن كافة المسيحيين يقولون بذلك، ولكن أكثرهم. ويبدو أن أوغسطين كان متأثرًا بعقيدة أمه، ويبدو أن أمّه كانت من بين من آمن بالتجسيد، شأنها شأن الكثير من المسيحيين. وكان أوغسطين ينتقد المسيحيين المعاصرين له في عدم تأويلهم للنصوص الإنجيلية بالرمز أو المجاز»[٢].

وقال البروفيسور الباحث في علوم الإلٰهيات: «من المعلوم ـ على الأقل عند عدد من العلماء ـ أن الكثير من المسيحيين الأوائل كانوا يعتقدون بالتجسيد الإلٰهي»[٣].

وكان ذلك تقليدًا شائعًا عند اليهود أيضًا. وذكر أن اليونان كانت تسيطر على العقيدة المسيحية، ولذلك تبنت الكنيسة تعريف الله بحسب الفلسفة اليونانية، ثم تطورت هذه العقيدة المسيحية تحت تأثير الفلسفة الأفلاطونية المبنية على فكرة بساطة الله وعدم تغيّره وعدم تجسيده، والتي سيطرت بعد ذلك على كافة المدارس الفلسفية، إلا المدرسة الرواقية التي خالفت معتقدات الفلسفة اليونانية والكنيسة

---

(١) ولد سنة ٣٥٤م، وتوفي سنة ٤٣٠م. (٢) المصدر السابق، ص١١٥ ـ ١٦٦.

(٣) أوغسطين وتجسيد الله، ص٩٧.

"Augustine And The Corporeality of God", by Griffin and Paulsen.

حول الله، وكانت تشدد على أن فكرة وحدة الله لا تعارض فكرة كونه جسمًا أو عدم كونه كذلك[١].

وذكرت البروفيسورة كريستين هلمر المتخصصة في الفلسفة المسيحية أن هذه المسألة ـ مسألة تجسيد الله ـ مسألة شائكة جدًّا، ودار حولها صراع مرير في الإسكندرية استمر قرابة ثلاثة قرون[٢].

وقالت هلمر: «العبارة المذكورة في التوراة أن الله خلق الإنسان على صورته لم تقرأ حرفيًّا بهذا الشكل في كافة الكنائس الشرقية؛ بل كانت تُقرأ بالمعنى. وكانت كل كنيسة تبرز معنى خاصًّا للعبارة»[٣]. وتركزت المعاني في مجملها حول المعنى الداخلي أو غير المرئي من الإنسان. وذكرت أنه قد جرى إبعاد أربعة من كبار القسيسين والرهبان في مصر لاتهامهم بالتجسيد[٤]. وقالت أن أساس الصراع هو حدوث تعارض بين مفهوم الفلسفة للإله، والنصوص المقدسة[٥].

ثم نقلت عن المؤرخ ستراومس قوله أن سبب محاربة الفلاسفة للعقيدة المناوئة المبنية على الحرف ليس لمجرد معارضتها لأصولهم، وإنما اعتقدوا أنها عقيدة خطيرة، وذلك لأن المسيحي عندما يقرأ نصوص الإنجيل ويعتقد صحة ظاهرها، سيعتقد بخطأ الفلسفة في نتائجها، ولن يكون من مؤيديها[٦].

كانت تلك هي **المسألة الأولى** التي مثّلت محور الصراع الفكري والعقدي بين الكهنة والفلاسفة.

أما **المسألة الثانية**، فهي عن عيسى عليه السلام، هل هو مخلوق أم لا؟ وإن كان مخلوقًا فمتى خلق؟ وإن كان غير مخلوق، فما علاقته بالله؟ وما علاقته بالبشر؟

فالمسألة الأولى بحثت في صفات الله، بينما **المسألة الثانية** بحثت في صفات عيسى عليه السلام.

فقد اضطر بطرس وبولس ويوحنا إلى اختلاق دعوى أن عيسى هو ابن الله، وذلك لورود بشائر قديمة عن قدوم المسيح الملقب بابن الله. ولم يكن لفظ الابن في

---

(١) فلسفة رجال الكنيسة، ص٩٠.
(٢) التأويلات الإنجيلية، ص٧٤.
(٣) المصدر السابق، ص٧٥.
(٤) المصدر السابق، ص٧٥.
(٥) المصدر السابق، ص٧٦.
(٦) المصدر السابق، ص٧٦.

الأدبيات اليهودية القديمة تعني: الابن الحقيقي؛ بل كان يشير إلى معنى التربية، فكل من ربّى إنسانًا يكون ربًّا له في عُرفهم، ويكون ذاك ابنًا له. وعلى ذلك مضت سائر النصوص اليهودية القديمة دون حرج.

وقد اخترع أولئك قصة البنوة والأبوة الحقيقية بغية إقناع الناس أنه هو النبي ابن الله الذي تمّ التبشير به في النصوص التوراتية، لا النبي العربي أحمد، واضطر هؤلاء إلى اختلاق الأكاذيب والأباطيل لإمرار تلك الفكرة ولضمان قبول الناس لها. وكان بولس يرى أن عيسى عليه السلام كان يعيش في السماء كروح قبل نزوله إلى الأرض، وأن تلك الروح سبقت وجوده الجسدي.

ولم يكن بولس فيلسوفًا ولا من المتأثرين بالفلسفة، ولم يكن يعنيه إلا إخفاء بشائر عيسى عليه السلام عن النبي العربي، وإلصاقها بعيسى نفسه. ونجح في ذلك إلى حدٍّ بعيد بفضل بعض الحواريين الذين صاحبوا عيسى عليه السلام وخانوه من بعده.

ولا نريد أن نبسط المزيد حول ذلك فنخرج عن موضوع الكتاب وغايته، ولكننا أردنا أن نعرج على عقيدة النصارى في الأب والابن والروح القدس، حتى يعلم القارئ أن هناك ظروفًا وعوامل تاريخية ودينية عديدة ساهمت في إخراج عقيدة التثليث بمعزل عن الفلسفة وتأثيراتها. إلا أن الفلاسفة لم يؤيدوا فكرة الولد لله، فحاول رجال الكنيسة الجمع ما أمكن بين التركة الثقيلة للديانة التي تركها لهم بطرس وبولس ويوحنا، والتي تشير إلى كون عيسى هو ابن الله، وبين الفلسفة اليونانية التي تتبع منهج أفلاطون، والتي تمنع أن يكون للإله ابنًا. فوجدوا بغيتهم وضالتهم في مذهب أفلوطين[١].

كان أفلوطين فيلسوفًا يهوديًّا وصوفيًّا، وعاش في الإسكندرية في وقتٍ كانت الفلسفة اليونانية فيه قد أحكمت قبضتها على الديانة المسيحية. وكان أفلوطين أحد أعظم خلفاء أفلاطون، وهو مؤسس الأفلاطونية الحديثة. وكان صوفيًّا، وبدا ذلك واضحًا في نظرياته التي خلط فيها الإلٰهيات بالصوفية، ففسر نظرية الإيجاد والخلق التي أعيت الفلاسفة اليونانيين بالحب والعشق، وأن الله هو الحب، وأن المخلوقات صدرت عنه بدافع الحب والعشق. وهذه هي عماد الفكرة الصوفية، وقد أصبحت فيما بعد رُكنًا من أركان العقيدة المسيحية التي تقول أن الله محبة.

---

(١) ولد سنة ٢٠٥م، وتوفي سنة ٢٧٠م.

وقد تابع أفلوطين المنهج الأفلاطوني القائل أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فقال أفلوطين أن المخلوق الأول الذي صدر عن الله قد صدر بسبب العشق، وقد سماه أفلوطين بالإنسان الكامل. وقد اقتبس صوفية المسلمين تلك الفكرة وسمّوها بالحقيقة المحمدية، نسبة إلى النبي محمد ﷺ. كما أن أفلوطين نفسه كان يؤمن بوحدة الوجود، وكان يزعم أن غاية الروح هي الاتحاد مع الواحد في وحدة واحدة.

وتأثر كافة فلاسفة الإسكندرية بأفلوطين وتبنوا كافة آرائه وأخذوا منه القول بالأقانيم الثلاثة، وهي النفس الكلية والعقل والواحد. وقد تأثر رجال الكنيسة بهذه الفكرة وحوّلوها إلى عقيدة الثالوث، واعتبروا أن عيسى عليه السلام هو الإنسان الكامل المثالي الذي كان أول مخلوق لله، وهو يقابل مفهوم العقل الأول الذي تكلمت عنه الفلاسفة باعتباره أول مخلوقات الله، وزعمت الكنيسة أنه الكلمة، وبالتالي وجب القول بأزليته.

وهذا العقل الأول والإنسان الكامل المثالي هو نفسه الذي أشارت إليه الإسماعيلية، ويقابله عند الصوفية ما سمّوه بالحقيقة المحمدية، ويقابله عند الشيعة الإمامية ما سمّوه بالنور المحمدي.

ولم يمانع الفلاسفة هذا التصوير للعقل الأول طالما أنه لا يخرج عن أصولهم القائمة في كونه أول مخلوقات الله، وأنه موجود منذ الأزل، وأن لا شيء صدر من الواحد إلا هو. وهذا الأصل الفلسفي الذي تمسّك به الفلاسفة بعد أفلاطون هو الذي ألجأهم إلى تجريد الله من كافة الصفات التي قد تخلّ بتعريفهم للوحدة، إلا أن أفلوطين شدّد على تلك الفكرة لدرجة جعلته يؤكد على نفي كافة الصفات التي قد توهم بالتعدد والتركيب لله على حد زعمه.

وقد تكلّم الفلاسفة المسيحيون في مسألة توحيد الله وأسهبوا فيها، وقالوا أن التوحيد لله يُراد به أربعة مبادئ رئيسية اتفقوا عليها، وبنوا عليها التوحيد. **الأول**: أن لا يكون هناك إله غيره. **والثاني**: أن يكون أزليًا وأبديًا. **والثالث**: أن لا يكون الإله مفتقرًا إلى شيء غيره. **والرابع**: أن يكون بسيطًا غير مركب.

وبموجب هذين الأصلين ـ أعني: صفات الله وصفات عيسى عليه السلام ـ نشأت بذور الخلاف بين المسيحيين، وظهرت جماعات كثيرة رافضة للتفسيرات الفلسفية للعقيدة، وداعية إلى المنهج الحرفي والالتزام بظاهر النصوص دون محاولة تأويلها بالرمز أو

المجاز. وظهرت حركات وطوائف مسيحية، من أشهرها طائفة الناصريين، وطائفة الأوديسيين، وطائفة الأريسيين.

أما الطائفة الأولى، فكانت أول تلك الجماعات ظهورًا، حيث نشأت في سنة مائة بعد الميلاد في فلسطين وشرق نهر الأردن، ثم انتشرت إلى تركيا وروما، واستمرت للقرن الرابع. وكان ورقة بن نوفل يتبع مذهبهم.

وهم مجموعة من المسيحيين اليهود، وقد أنكروا ألوهية عيسى، والتثليث، والفداء، والخلاص، وأنكروا أن يكون بولس رسولًا، لذلك لم يعترفوا برسائله. كما لم يعترفوا بكافة الأناجيل المعتمدة عند الكنيسة عدا إنجيل متى، وهو يختلف عن إنجيل متى المتداول حاليًّا عند الكنيسة، فإنهم يعتقدون أن هذا المتداول حاليًّا تعرّض للتحريف. ولا يعترفون بباقي الأناجيل. كما أنهم حافظوا على كافة الشعائر اليهودية، والتزموا يوم السبت، ولم يعترفوا بالأحد.

وكان هؤلاء يُسمّون أنفسهم بالناصريين، ولكن رجال الكنيسة سمّوهم بالفرقة الأبيونية حيث اشتهر عنهم هذا الاسم. ونسب إليهم كذلك اسم الفريسيين. وكلمة أبيوني تعني: فقير الفهم، أو ضعيف الفهم. والمراد من ذلك الاسم هو أن تلك الطائفة فقيرة الفهم ولا تتعقل، ولا تتجاوز في الفهم ظاهر النصوص. وقد ساهم أوريجن في شيوع هذا الاسم لأنه ذكره في كتبه ورَدده كثيرًا عنهم، واشتهر المعنى بعد ذلك، وأصبحوا يسمّون في الأدبيات الكنسية بالأبيونيين، بمعنى: الفقراء في الفهم.

وهؤلاء الناصريون اتفقوا على إنكار ألوهية عيسى عليه السلام وأنه مخلوق، ولكن ذهب بعضهم إلى أنه الابن الطبيعي ليوسف النجار ومريم. إلا أن الأصول العامة لهم كانت محل وفاق بينهم بالجملة. وقد جنحت هذه الفرقة في القرن الثاني إلى التفسير الحرفي للنصوص، والالتزام بظواهر النصوص ومنع تفسيرات الرمز والمجاز إلا لأسباب قاهرة، وبالتالي كانوا يؤمنون أن لله يدين وعينين ويسكن في السماء.

والفرقة الثانية هي فرقة الأوديسيين، وتزعّمها أودياس، وهو كاهن سوري عاش في القرن الرابع الميلادي. وتمثل مذهبهم بالالتزام الحرفي بالنصوص دون تأويل، وكانوا يثبتون كافة الصفات الواردة في النصوص المتعلقة بالله دون تأويل؛ كاليد والعين والسكن في السماء والضحك والغضب وغيرها من الصفات التي وردت في النصوص.

كما أنهم خالفوا الكنيسة في مسألة وقت عيد الفصح اليهودي ولم يتبعوا التقليد المعروف آنذاك بالاحتفال بعيد قيامة المسيح يوم الأحد. وقد حاربهم عدد من رجال الكنيسة؛ كالأب ثيودور وجيرومي وغيرهم. وخصص الأب ثيودور كتابًا مستقلًّا في الرد على هرطقات أودياس. وقد انتشرت آراء تلك الفرقة، وبدأت تتغلغل بين المسيحيين الأفارقة منذ نهاية القرن الرابع بعد الميلاد.

وظهرت كذلك فرقة الأريسيين في القرن الثالث الميلادي في الإسكندرية على يد كاهن يدعى أريوس[(١)]. وكان هؤلاء يعتقدون أن عيسى له بداية وسبقه زمان لم يكن موجودًا فيه، وأنه مخلوق لا مولود، وأن لقب ابن الله الممنوح له للتشريف لا على وجه الحقيقة. وكانت تلك الفكرة هي عماد ذلك المذهب، والركن الأساسي فيه، ولم يتبنوا منهجًا واضحًا في تفسير النصوص، فكانوا يميلون تارة إلى الظاهر وتارة إلى المجاز، إلا أن مبدأ بشرية عيسى وخلقته كانت موضع اتفاق بينهم.

وذكر البعض أن مذهب أريوس لم يكن جديدًا؛ بل قد استمد مذهبه من لوسيان الأنطاكي الذي كان يتزعّم شارحي النصوص في أنطاكيا. وكانت المدرسة الأنطاكية تلتزم المنهج الحرفي والتقيّد بالنص، خلافًا للمدرسة الإسكندرانية التي كانت تتبع المنهج الرمزي والصوفي[(٢)]، وذلك بسبب تأثرها بفلسفات أفلوطين وفيلو، وتأثرها كذلك بصوفية أفلوطين.

والجدير بالذكر أن الذين التزموا المنهج الحرفي واتباع ظواهر النصوص وما تحمله من صفاتٍ لله، لم يتفقوا على كيفية التعامل مع تلك الصفات لله. فبينما اعتقد بعضهم نسبة تلك الصفات لله من دون التفصيل فيها ودون ضرورة أن يكون الله جسماني الصفات، ذهب بعضهم إلى كون الله جسمًا كجسم البشر، انطلاقًا من العبارة المشهورة في سفر التكوين «أن الله خلق الإنسان على صورته»، وفي المقابل أنكر بعضهم صفة الجسمانية لله.

إلا أن الكنيسة لم تفرّق بين من يشبّه الله وصفاته بالإنسان، وبين من لا يفعل ذلك، فالكنيسة اعتبرت كل من يثبت الصفات لله مجسمًا وقائلًا بالتجسيد، دون أن

---

(١) ولد سنة ٢٥٠م، وتوفي سنة ٣٣٦م.

(٢) الهرطقة في المسيحية، تاريخ البدع الدينية المسيحية (مترجم)، ويتلر، ص٧٨.

تفصّل في الأمر، وسمّت تلك العقيدة عقيدة التجسيد. وكانوا يسمّون هذا المذهب بمذهب التجسيد أو مذهب التأنيس، بمعنى: إعطاء الله صفات الجسد أو صفات الإنسان، فكل من أثبت صفات العلوّ أو الضحك أو الغضب أو اليدين أو العينين لله فهو مؤنس ومجسد، سواء نفى أن يشبه الله أحدًا من خلقه أم لا. وعندما نسمي تلك العقيدة بالتجسيد، فإننا نذكرها باسمها الذي اشتهرت به في التاريخ اليهودي المسيحي.

وقد أكد البروفيسور في الإلٰهيات جورج ناب أن الطائفة الأبيونية في القرن الثاني والأوديوسية والغالبية الساحقة من رهبان مصر كانوا يؤمنون بتأنيس الله، وكذلك بعض رجالات الكنيسة الأوائل؛ كترتوليوس وميليتو[1]. وقد أثارت تلك الآراء حفيظة الكنيسة، وزاد من حنق الكنيسة عليهم التعاطف والتأييد الشعبي الواسع الذي لقيته تلك الفرق من عامة الناس، فانبرى رجال الكنيسة لانتقادهم والرد عليهم والدفاع عن عقائد الكنيسة المتوائمة مع الفلسفة اليونانية.

واتهمت الكنيسة كافة الفرق القائلة بخلق عيسى وتلك القائلة بجسمانية الرب بالهرطقة، وهو مصطلح يقابل الردّة في الشريعة الإسلامية. وبالتالي قامت الكنيسة بالتنكيل بهم وإبعادهم ونفيهم، وحرمت اقتناء كتبهم ومنعت رجالاتهم من التدريس والوعظ. وتم نفي أودياس وأريوس وغيرهم من القساوسة إلى العديد من المناطق في أفريقيا وأوراسيا وأنطاكيا وغيرها من المناطق البعيدة، تنكيلًا بهم لأجل العقائد التي جاهروا بها، والتي اعتبرتها الكنيسة ردّة وهرطقة تستوجب القتل والفتك بلا هوادة أو رحمة.

إلا أن عمليات الإبعاد هذه جرت في غير صالح الكنيسة، فقد انتشرت هذه المذاهب في تلك المناطق، فأدركت الكنيسة أن الإبعاد والنفي يخدم تلك المذاهب ويساعد على نشرها بين المسيحيين. فأوقفت ذلك، واستعاضت عنه بالسجن والحرمان من الكتبة والتحدث مع العامة، وشتى وسائل التضييق الأخرى.

والتهمة العامة التي وجهتها الكنيسة إلى تلك الفرق هي اتهامهم بالمانوية، فقد كانت المانوية شائعة في ذلك الوقت في فارس وحولها، وكل من يعارض عقائد

---

(١) محاضرات في المسيحية الإلٰهية، ص١٨٧.
"Lectures on Christian Theology", by Knapp.

الكنيسة من المسيحيين يُرمى بالمانوية. وبينما كان الأرثوذكس وسائر رجال الكنيسة يتهمون أتباع المنهج الحرفي بالتجسيد والتأنيس، اتهم هؤلاء رجال الكنيسة بتحريف معنى النصوص.

ومن بين الوسائل التي استخدمتها الكنيسة في محاربة معارضيها الردّ عليهم ومقارعتهم بالحجة، وانتدبت لذلك بعض رجالاتها المنظرين المعروفين بقوة حجتهم. فشرع هؤلاء في كتابة الكتب والمقالات في الردّ على الهراطقة، وكانت الكنيسة تتكفل بنشر كافة تلك الكتب والمقالات ونشرها بين الناس، مدعومة من قبل الدولة المتحالفة مع الكنيسة.

وتركزت تلك الردود حول نقطتين أساسيتين تمثلان أساس الخلاف بين الكنيسة والهراطقة، **الأولى**: أن عيسى أزلي وأنه ابن الله المولود له، **والثانية**: أن الله لا يحمل صفات الأجسام ولا ينبغي له ذلك، مع ضرورة استخدام منهج المجاز في تأويل النصوص ونبذ المنهج الحرفي.

ومن أشهر هؤلاء المنظرين الكنسيين أوريجن، وأيريناوس، وغيرهم الكثير. وإيريناوس صنف كتابًا أسماه «الردّ على الهراطقة»، ردّ فيه على كافة آراء تلك الفرق. ومن بين ما ذكره من محاولات خجولة لتأويل بعض النصوص، تأويله لعبارة أن الله خلق الإنسان بيديه، قائلًا أن المراد باليدين الابن الذي هو الكلمة، والروح القدس الذي هو الحكمة. كما فسّر يد الله في النصوص الأخرى بكلمة الله(١).

ثم قرّر الإمبراطور قسطنطين بتحريضٍ من الكنيسة إحراق كافة كتب الهراطقة ولعنهم ونفيهم. وبالرغم من ذلك، استمرت تلك المذاهب، ولم تفلح الكنيسة في القضاء عليها. بل إن مذهب أريوس قوي واشتد بعد ذلك ليصبح أكبر تهديد على سطوة الكنيسة، فقد ذكر المؤرخون أنه بعد وفاة الإمبراطور قسطنطين، تولى ابنه قسطنس الحكم من بعده، ثم ابنه قسطانطيوس سنة خمسين وثلاثمائة بعد الميلاد، وكان يميل إلى الأريوسية، ففرضها على المناطق التي حكمها، ووقف في وجه معارضي الأريوسية. كما أنه عيّن أساقفة من المذهب الأريوسي في أهم الكنائس، فانتشر المذهب الأريوسي من جديد، وأصبح أقوى سطوة من ذي قبل، وانحسر

---

(١) تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، ص٣٠٦ ـ ٣٠٧.

المذهب الأرثوذكسي المدعوم من الفلاسفة والمعارض بقوة للمذهب الأريوسي.

وبعد وفاة هذا الإمبراطور، تولّى الحكم من بعده يوفيانوس، وكان أرثوذكسيًّا متعصبًا لمذهبه، فحارب المذهب الأريوسي وقمع رجالاته، وسلّم الكنائس للأساقفة الأرثوذكس، فعادت قوتهم من جديد، وبقيت تسيطر على الحياة المسيحية إلى يومنا هذا.

فالحاصل، أنه بالرغم من كل الجهود التي بذلتها الكنيسة في محاربة المنهج الحرفي ومحاربة فكرة بشرية عيسى وتجسيد الله، إلا أنها لم تفلح في وأد تلك الأفكار.

وذكر البعض أن المنهج الحرفي استمر إلى نهاية القرن السابع الميلادي ثم اختفى[١]، إلا أن بعض المؤرخين ذكروا أن عقيدة التأنيس ظهرت في روما في القرن العاشر الميلادي، وتقول الموسوعة الكاثوليكية أن القساوسة حاربوها بضراوة، ودون رحمة، حتى استأصلوا شأفتها وقضوا على ظهورها هناك.

والغرض من ذكر ذلك أن نبيّن أن محاربة عقيدة ما وتبيان بطلانها بالأسباب الفلسفية المحضة لا يؤثر في قلوب الناس وعقائدهم؛ لأن طريق وصول الفلسفة إلى الناس صعب وعسير. ولم يألف البشر إدخال القضايا العويصة إلى أديانهم؛ لأنهم يؤمنون أن من أميز خصائص الديانة أن تكون سلسة وسهلة الفهم، ولا تقتصر في فهمها على فئة معينة من الناس. وهذا مما يدل على أن الواقف في طريق مثل تلك العقائد إنما هي الفلسفة وتبعات الفلسفة وآثارها، لا لكونها مناقضة لفطر البشر أو لأصول تلك الأديان.

ومما تقدم ذكره؛ فإننا نحتاج إلى تقرير بعض الحقائق والوقائع التي ينبغي التنبه لها والإحاطة بها.

الحقيقة الأولى: أن القول بإثبات الصفات لله وعلوّه على خلقه في السماء كان قديمًا ومعروفًا عند اليهود والمسيحيين الأوائل.

الحقيقة الثانية: أن هذا المذهب لم يكن وليد التأثر بأديان أخرى، إنما كان نتيجة الضرورة التي ألجأتها ممارسة المنهج الحرفي والتقيد بالنصوص دون مجاز ورمز.

---

(١) الهرطقة في المسيحية، ص٧٦.

الحقيقة الثالثة: أن آباء الكنيسة تأثروا بالفلسفة اليونانية، وجاءت عقائدهم في التثليث وألوهية عيسى ثمرة لذلك التأثر. فاضطرت الكنيسة لتبنّي منهج فيلو الرمزي، لتأويل النصوص بما يتلاءم مع ثوابت الفلسفة، حرصًا منها على رضا الفلاسفة وعلى رضا الدولة واستمرار دعمهم لها. وحذا آباء الكنيسة حذو فيلو في تأويل النصوص بشتى التأويلات الباطلة ليصرفوا النصوص عن ظاهرها المناقض لأصول الفلسفة. إلا أن هذا المذهب لقي معارضة كبيرة من قبل كثيرٍ من الكهنة والرهبان المسيحيين.

الحقيقة الرابعة: أنه نتيجة لذلك، حدث صراع كبير بين أولئك المخالفين من جهة وبين الكنيسة ورجالاتها من جهة أخرى. فحاربتهم الكنيسة بضراوة، وسحقت معارضيها بشتى الوسائل، ولعنتهم واتهمتهم بالهرطقة. ثم فرضت مذهبها بالقوة على الرعيّة عبر نشر كتبها وتعاليمها، وتحريق كتب المخالفين وتجريم من ينشرها وينشر تعاليمهم بين الناس.

الحقيقة الخامسة: أنه تبين أن للسلطة والحكم أثرًا كبيرًا لا يمكن إغفال دوره في حسم الصراعات بين الأفكار والمذاهب المختلفة، وأن سيطرة مذهب من المذاهب على الحياة الدينية لشعب من الشعوب لا يعني بالضرورة صحّته وأحقيته على غيره من المذاهب المخالفة. فقد رأينا كيف قوي شأن الأرثوذكس، ثم الأريوسيين، ثم الأرذوكس من جديد، تبعًا لدعم السلطة والحكم للمذهب.

ولعله بات واضحًا للمطلع العارف أن التاريخ الإسلامي شهد نفس تلك القصة التي ذكرناها في تاريخ المسيحية، وأن قصة الأشاعرة لا تعدو امتدادًا ومحاكاة لقصتنا تلك. فقد ظهر في الإسلام أقوام متأثرون بالفلسفة اليونانية ممن يسمّون بالمتكلمين؛ كالجهمية والمعتزلة والأشاعرة، ورأينا توافق آرائهم في مسألة توحيد الله وصفاته مع آراء أفلوطين وفيلو إلى حدّ بعيد، وتبنّيهم لمنهج التأويل بالمجاز، ونبذهم لظواهر النصوص، وحرصهم على تأويل النصوص بشتى التأويلات الفقيرة والساذجة.

ورأينا كيف أن غاية المتكلمين كانت تكمن في صرف النصوص عن ظواهرها، واعتقادهم أن الله لا ينبغي أن يتغير أو تحلّ عليه الحوادث تمامًا كما قال فيلو، فلا ينبغي أن يغضب ولا يفرح ولا يضحك، كما لا ينبغي أن يكون في السماء، ولا أن يكون له يدين ولا عينين، ولا شيء من صفات البشر.

فكان الهدف الأول لرجال الكنيسة هو صرف تلك النصوص عمّا يمكن أن يهدم عقائد الكنيسة وتحالفها مع الفلسفة اليونانية، وكذلك كان الهدف الأول للمتكلمين هو صرف آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي الكريم ﷺ، وتحميلها معاني أخرى حتى لو كانت سقيمة وبعيدة وباطلة، كل ذلك ليحموا بناء مذهبهم الكلامي الفلسفي، ويجنّبوه التصدع والسقوط أمام النصوص التي لا تقبل التأويل بحال من الأحوال.

وقد تقدّم قول فيلو ويوستينيوس وتلميذه أوريجانوس والقديس جروم وكيرليس الأول باب الإسكندرية أن الله لا يتغيّر ولا تحلّ فيه الحوادث، وأنه لو كان جسمًا لكان غير أزلي وغير بسيط.

وهذا الأصل العظيم هو أصل المتكلمة الأشاعرة، ولا تجد كتابًا واحدًا لهم إلا ويذكر ذلك الأصل ويحتج به ويدافع عنه ويحارب المنكر له. ودعوى جيروم وكيرليس الأول أن الله لو كان جسمًا لكان غير أزلي وغير بسيط تجدها بعينها في كتب الرازي.

وقد تناولنا هذا الأصل بالبسط في كتابنا «تهافت المتكلمين»، وبيّنا فساده، وذكرنا هناك أنه كان مورد اتفاق بين كافة الفلاسفة ورجال الكنيسة والمتكلمة الإسلاميين، ولا نجد كتابًا من كتب المتكلمة المعتزلة أو الأشاعرة إلا وتطرق إلى ذكر ذلك الأصل واحتج به على نفي صفات الله وأفعاله الاختيارية.

ومما تقدم ذكره في هذا الفصل أيضًا تفسير وحدة الله عند آباء الكنيسة، أنها تعني كونه بسيطًا غير قابل للانقسام، ولا يفتقر إلى شيء، وأن يكون أزليًا وأبديًا. وهذا هو تفسير الوحدة في المذهب الأشعري كما تقدم ذكره في موضعه.

وتقدم قول فيلو أن كل الأفعال التي تحدث في العالم مصدرها الله وحده، وأن قدرته لا تختلف عن ماهية الله. وهذا الذي قيل عن الأفعال هو نفس الذي قاله الأشعري واتبعه في مذهبه، وادعى أنه مذهب أهل الحق. كما قال أن قدرة الله لا تختلف عن ماهية الله، وهو نفس قول المعتزلة: قدرة الله هو هو.

وتقدم قول القسيس أوريجن أنه عندما يتكلم مع الإنسان فإنه إما أن يلهم قلب القديس بما يريد قوله، أو يخلق صوت بالكلام ويوصله إلى إذن السامع. كما ذكر أن الله عندما يتكلم لا يتكلم بصوت، ولكن يقذف في قلب العبد عقله، فيقوم عقله بترجمة هذه الإلهامات إلى كلمات، فيعبر عنها أنها كلام الله.

وهذا هو ما قالته المعتزلة والأشاعرة، وهو تأكيد لما أشرنا إليه أن الأصل العام الذي استند إليه الفلاسفة وآباء الكنيسة والمعتزلة والأشاعرة في نفي الصوت عن الله هو نفي حلول الحوادث بالقديم، وأن نفي المتكلمة للصوت لم يكن بسبب تنزيه الله كما يدعون زورًا؛ بل هو انقياد ومتابعة الفلاسفة في ذلك الأصل الفلسفي.

وذكرنا أن فيلو أشار إلى أن المراد بالوحدة البساطة؛ أي: أن الله بسيط لا ينبغي أن يكون مركبًا ولا جسمًا، وهذا هو اعتقاد فيلو في وحدانية الله. وكذلك قول كليمنت الإسكندرية أن الله واحد بسيط لا يقبل القسمة. وهو عين الأصل الذي تمسك به المعتزلة والأشاعرة من بعدهم، وطفحت كتبهم بذكره والدفاع عنه.

وذكرنا أن الكنيسة أطلقت على الناصريين اسم الأبيونيين، والفرقة الأبيونية، ومعناه: فقير الفهم والعقل. وهذه الكلمة تذكرنا بكلمة حشوي والحشوية التي استعملها المتكلمون المسلمون في الطعن بالحنابلة وأهل الحديث، فاسمع قول الجويني عندما ذكر تفسير النصوص بالظاهر، إذ قال: «وكنا على الإضراب عن الكلام على الظواهر، فإذا عرض فنشير إلى جمل منها في الكتاب والسُّنَّة. وقد صرح بالاسترواح إليها الحشوية الرعاع المجسمة»(١).

فانظر إلى فظاظته في التعيير على مخالفيه، فسبحان من أجرى سُنَّته بين العباد وأعاد الأحداث عبر الأزمان، فمتكلمة الإسلام حذوا حذو رجال الكنيسة في التأثر بالفلسفة والتوفيق بينها وبين الدين، وفي محاربة المخالف، وفي معايرته بأسماء وألقاب تقدح في فهمه.

والكنيسة لم تفرّق بين من يشبّه الله وصفاته بالإنسان، ومن لا يفعل ذلك، فالكنيسة اعتبرت كل من يثبت صفات اليد والعين وأنه في السماء مجسمًا وقائلًا بالتجسيد، دون أن تفصّل في الأمر، وسمّت تلك العقيدة عقيدة التجسيد. وكذلك المتكلمة اعتبروا كل من يثبت صفة العلو والاستواء مجسّمًا سواء كان حنبليًّا أم كرّاميًّا أم مجسمًا هشاميًّا، ولم يفرّقوا بين تلك الفرق، مع أن الحنابلة لم يتوصّلوا إلى إثبات صفات الله بنفس الطريق العقلي للكرامية والهشامية، إلا أنهم كانوا جميعًا حشوية ومجسمة في نظر المتكلمين. وهو عين نظرة الكنيسة تجاه تلك الفرق التي

(١) الإرشاد، ص١٥٨.

حاربتها واتهمتها بالهرطقة، تمامًا كما اتهم الأشاعرة مخالفيهم بالتجسيم والكفر والردة.

والكنيسة ادعت على مخالفيها في كثير من الأحيان ما لم يقولوه، وإنما هو لازم قولهم بحسب نظرة الكنيسة. وكذلك المتكلمة في الإسلام اتهموا الحنابلة بما اعتقدوه أنه لازم قولهم بحسب نظرة المتكلمين. فكل من يثبت صفة العلو هو مجسم عند المتكلمين سواء أقرّ بذلك أم لا، وكل من أثبت تلك الصفات هو مجسد عند الكنيسة سواء أقرّ بذلك أم لا.

ثم إن الهرطقة في مفهوم الكنيسة لم تكن تعني سوى الخروج عن تعاليمها ومذهبها العام الذي رسمته للدين المسيحي، وكل من يخالف ذلك فهو معرض للعن والإبعاد والتجريم والتحريق. وهذا المفهوم الذي حملته الكنيسة للهرطقة ولمخالفيها هو عينه المفهوم الذي حمله الأشاعرة والمتكلمون ضد كل من صرّح بعقيدة العلو، وسائر من اتهمهم المتكلمون بالتجسيم.

والمطّلع على التاريخ الإسلامي يدرك أبعاد ذلك الصراع الفكري العقدي وتبعات نتائجه على الساحة، إذ تعرض أئمة السُّنَّة والجماعة للمحن نتيجة لذلك الصراع كما سنبيّن في موضعه إن شاء الله، ووقع ما وقع عليهم من تنكيل وتعذيب ونفي؛ كالذي وقع مع الإمام أحمد بن حنبل والإمام أبو إسماعيل الهروي، والإمام الحافظ عبد الغني المقدسي، وشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية رحمهم الله جميعًا، وكيف نال منهم أولئك الأشاعرة المتكلمة. وقد ذكر المقريزي في «المواعظ والاعتبار» أن كلّ من يجاهر بخلاف عقيدة الأشاعرة في عصره أريق دمه[1].

ثم تأمل كيف اتفقت المدرستان ـ مدرسة فلاسفة اليونان وآباء الكنيسة، ومدرسة فلاسفة ومتكلمي الإسلام ـ على تبرير وجود مثل تلك النصوص التي تعارض أصولهم معارضة واضحة. فقد تقدم ذكر جواب فيلو عن سؤال في سبب وجود تلك النصوص إذا كان معناها غير مراد؟ أن الغرض من ذلك تعليمي للإنسان، حتى يتخيّل ويتصور صفات الله، لا أن هذه هي صفات الله على وجه الحقيقة[2]. وقوله أن تلك النصوص التي صرحت بهذه الأوصاف لله غير مراد منها ظاهرها، ولا ينبغي

(١) المواعظ والاعتبار ٤/ ١٩٥.
(٢) تقدمت الإشارة إليه.

تفسيرها بالظاهر؛ بل الغرض منها تعليمي فقط لا غير[١]. ونجد أن متكلمي الإسلام قد نهجوا نفس النهج، فقد تابع التفتازاني فيلو، وذلك بقوله في «شرح المقاصد»: «فإن قيل: إذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة، فما بال الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته، وحقيقة المعاد وحشر الأجساد في عدة مواضع، وأكدت غاية التأكيد مع أن هذا أيضًا حقيق بغاية التأكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الأديان والآراء من التوجه إلى العلو عند الدعاء ورفع الأيدي إلى السماء؟ أجيب بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة، كان الأنسب في خطاباتهم والأقرب إلى صلاحهم والأليق بدعوتهم إلى الحق ما يكون ظاهرًا في التشبيه، وكون الصانع في أشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث، وتوجه العقلاء إلى السماء»[٢].

بل إننا نلاحظ التشابه الكبير بين الأسلوبين، إذ ذكر كل منهما ـ أعني: فيلو والتفتازاني ـ رأيهما على صيغة جواب سؤال. والتفتازاني يشير إلى أن الأنسب والأليق بالعامة أن تأتي النصوص على تلك الصورة حتى يفهم الناس مرادها.

وصرح بذلك برهان الدين الباجوري ـ أحد أئمة الأشاعرة في العصر الحديث ـ، فيقول في حاشيته على «جوهرة التوحيد»: «ومذهب أهل السُّنَّة أن القرآن بمعنى الكلام النفسي ليس بمخلوق. وأما القرآن بمعنى اللفظ الذي نقرأه فهو مخلوق. ولكن يمتنع أن يقال أن القرآن مخلوق ويراد به اللفظ الذي نقرأه إلا في مقام التعليم؛ لأنه ربما أوهم أن القرآن بمعنى كلامه تعالى مخلوق. ولذلك امتنعت الأئمة من القول بخلق القرآن»[٣].

ثم قال: «والحاصل: أن كل ظاهر من الكتاب والسُّنَّة دل على حدوث القرآن فهو محمول على اللفظ المقروء لا على الكلام النفسي، لكن يمتنع أن يقال القرآن

---

(١) تقدمت الإشارة إليه.

(٢) شرح المقاصد ٤/ ٥٠ ـ ٥١.

(٣) حاشية الباجوري، ص١٦٠.

مخلوق إلا في مقام التعليم كما سبق»[١].

فيبدو أن الأشاعرة أخذوا فكرة ذلك المبرر من فيلو عن طريق كتبه؛ لأن مقام التعليم الذي أشار إليه هذا وذاك إنما هو عينه الذي أشار إليه آباء الكنيسة.

وقد بدا واضحًا لأهل العلم ولكل منصف أن مرجعية المتكلمين لم تكن الإسلام؛ لأن نصوص الإسلام القائمة على كتاب الله وسُنَّة النبي ﷺ لا تؤيد بتاتًا ما قاله المتكلمون، ولم تذكر ما قد تنصر مقالاتهم أو تؤيدها؛ بل المئات من النصوص تعارض أفكارهم معارضة صريحة. ولذلك لجأ المتكلمون الأشاعرة ومن قبلهم المعتزلة إلى فكرة تأويل النصوص بشتى التأويلات القبيحة والسقيمة، تمامًا كما فعل فيلو وأوريجن وأورياناوس وغيرهم من الفلاسفة وآباء الكنيسة، بغية تجنب الاصطدام بالنصوص.

ونحن من خلال ما أوردناه في هذا الفصل من حقائق، نحصل على شاهدٍ تاريخي لا يقبل الدحض بحال من الأحوال، وهو أن المتكلمة فعلوا عين الذي فعله رجال الكنيسة الأوائل الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية، والمرجعية لا بد أن تكون واحدة، ومبنية على ركنين: فلسفة أفلاطون في الألوهية، ومنهج فيلو في التأويل.

وأسبقية المسيحية على عصر المتكلمين حذت بكثير من الباحثين إلى اتهام المتكلمين المسلمين بالتأثر بالفيلسوف فيلو، وبرجال الكنيسة الأوائل. حيث ذكر الفيلسوف والمؤرخ ولفسون أن منهج فيلو في التأويل المجازي تبنّته الديانات الثلاث: المسيحية والإسلام واليهودية[٢].

وعندما تناول ولفسون منهج فيلو بالنقد والدراسة، قال: «ومنذ ذلك الزمان وصاعدًا من تاريخ الفلسفة، جميع الفلاسفة المسيحيين والمسلمين واليهود في دراساتهم لطبيعة الله سيتبنّون منهج فيلو ويسلكون مسلكه»[٣]. وقال: «جميع الذين انتهجوا نهج فيلو في مسألة وحدانية الله من الفلاسفة اليهود والمسيحيين والمسلمين، اعتبروا أن وحدانية الله تشمل بساطته أيضًا»[٤]. وهذا صحيح لا غبار عليه ولا سبيل لأحد في إنكاره، فإن ذلك مما اتفق عليه كافة المتكلمين المسلمين؛ بل من ينكره كان يخرج من مظلتهم ولا يعود منهم.

---

(١) المصدر السابق، ص١٦٢.

(٢) فيلو ١/ ١٦٠.

(٣) المصدر السابق ٢/ ١٥١.

(٤) المصدر السابق ٢/ ١٥٢ ـ ١٥٣.

وقال كذلك: «إن كثيرًا من البراهين التي ذكرها المتكلمون المسلمون في إثبات خلق الله للعالم من لا شيء، وفي إبطال قدم العالم، وبرهانهم على وجود الله، ترجع آثاره إلى رجال الكنيسة. وكذلك القول في توحيد الله»(١).

ومن بين من تأثر المتكلمة به يحيى النحوي، وهو أسقف نصراني أسكندراني، وخالف كافة أساقفة الإسكندرية في مسألة التثليث. وكان يحيى مهتمًا بالفلسفة، وشرح كافة كتب أرسطو وجالينوس وفيثاغورس، كما عُرف عنه ردّه على أبرقلس الذي زعم قدم العالم، فردّ عليه يحيى وذكر أدلة المتكلمين في الافتقار والتمانع وغيرها؛ بل إن المتكلمين كانوا عالة عليه في تلك المسألة. وقد توفي يحيى قبل الفتح الإسلامي لمصر.

ثم أتى بعده يوحنا الدمشقي، وهو بابا الكنيسة السورية، وولد في سوريا سنة ست وخمسين زمن الأمويين، وتوفي سنة تسع وعشرين ومائة. وقد عُرف عنه دفاعه الشديد عن عقائد المسيحية، وردّه على كافة الهراطقة، وله كتاب مشهور اسمه «الهراطقة» وظل مرجعًا للكنيسة الشرقية قرونًا عديدة. وقد استفاد منه توما الإكويني وغيره من النصارى ممن أتى بعده.

ولعل مما يجدر ذكره أن دليل الافتقار والحاجة الذي كان عمدة أدلة المتكلمين، سبقهم به يوحنا الدمشقي. وكذلك دليل التمانع الذي ذكره كافة المتكلمين، وراموا إثبات توحيد ربوبية الله إنما اقتبسوه من يوحنا. وهو أول من ذكره، وكان يسميه دليل الإعاقة(٢).

وكان يوحنا كذلك معروفًا بمقالة القدر والحرية الإنسانية. وقد خالط كثيرًا من المسلمين في مجالسهم، وحاورهم في تلك المسائل كما هو معروف عنه. لذلك لا عجب أن نجد من المتكلمين من تأثر به، وأدّى إلى ظهور مذهب القدرية في دمشق.

قال الفيلسوف اليهودي ميمون بن موسى: «واعلم أن كل ما قالته فرق الإسلام في تلك المعاني، المعتزلة منهم والأشعرية، هي كلها آراء مبنيّة على مقدّمات، تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين، والسريانيين الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة

---

(١) فلسفة الكلام، ص٤٩.

(٢) فلسفة الكلام، ص٥٢، دلالة الحائرين، ص١٨١.

ودحض أقاويلهم. وكان سبب ذلك أنه لما عمّت الملة النصرانية لتلك الملل، ودعوى النصارى، ما قد عُلم، وكانت آراء الفلاسفة شائعة في تلك الملل، ومنهم نشأت الفلسفة، ونشأ ملوك يحمون الدين، رأى علماء تلك الأعصار من اليونان والسريان أن هذه دعاوى تناقضها الفلسفية مناقضة عظيمة بينة. فنشأ فيهم مذهب الكلام وابتدأوا ليثبتوا مقدمات نافعة لهم في اعتقادهم، ويردّوا على تلك الآراء التي تهد قواعد شريعتهم.

فلما جاءت ملة الإسلام ونقلت إليهم كتب الفلاسفة، نقلت إليهم أيضًا تلك الردود التي ألفت على كتب الفلاسفة، فوجدوا كلام يحيى النحوي وابن عدي وغيرهما في هذه المعاني، فتمسّكوا به وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم، واختاروا أيضًا من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رآه المختار أنه نافع لهم، وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا بطلانه كالجزء والخلاء. ورأوا أن هذه أمور مشتركة ومقدمات يضطر إليها كل صاحب شريعة. ثم اتسع الكلام وانحطوا إلى طرق أخرى عجيبة ما ألمّ بها المتكلمون من يونان وغيرهم؛ لأن أولئك كانوا على قرب من الفلاسفة.

ثم أيضًا جاءت في الإسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم، احتاجوا ضرورة أن ينصروها، أو وقع بينهم اختلاف في ذلك، فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها في نصرة رأيها.

ولا شك أن ثمَّ أشياء تعمّنا ثلاثتنا ـ أعني: اليهود والنصارى والمسلمون ـ وهي القول بحدث العالم الذي بصحّته تصحّ المعجزات وغيرها. أما سائر الأشياء التي تكلّفت هاتان الملتان الخوض فيها؛ كخوض أولئك في معنى الثالوث، وخوض بعض فرق هؤلاء في الكلام، حتى احتاجوا إلى إثبات مقدمات يثبتون بتلك المقدمات التي اختاروها الأشياء التي خاضوا فيها، والأشياء الخصيصة بكل ملة منهما، فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه»[1]. فهذا اليهودي يشير إلى اقتباس المتكلمين المسلمين من أهل الكتاب السابقين واستفادتهم من كتاباتهم.

وقد ذكر العديد من الباحثين عما يسمّى بعلم الكلام المسيحي الذي استعمله

(١) دلالة الحائرين، ص١٨٠ ـ ١٨١.

المسيحيون الأوائل في إثبات العقيدة، واستعانوا بالمنطق والفلسفة، بالرغم من أن الفلسفة كانت في بعض الأحيان هي الخصم، وذلك كمسألة حدوث العالم، حيث انبرى لها عدد كبير من القساوسة في محاولة منهم لإثبات حدوثه. وقد ذكر بعض الباحثين وجود أدلة عديدة تشير إلى أن علم الكلام المسيحي وُجد قبل مجمع نيقية، وقبل عصر قسطنطين(١).

وبالنظر إلى ما نقلناه عنهم من أقاويل لا يمكن لنا ردّ مثل تلك الدعاوى وتكذيبها؛ لأن هذه المزاعم تقف على أرضية تاريخية صلبة. فإن لم يكن القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية مرجع المتكلمين المسلمين ومصدرهم الوحيد في ذلك الادعاء عن الوحدة، فما هو مرجعهم الذي رجعوا إليه وبنوا عليه تلك الأصول؟

وقد علمنا أنهم هم من قرأ ونهل من كتب الفلاسفة اليونانيين، والمدرسة الأفلاطونية الحديثة، وعملوا على ترجمتها ودراستها. ولم يكونوا يفرقون بين كتب الكلام وكتب الفلسفة؛ لأن الفرق بينها لم يكن واضحًا في العصر الهلنستي وما قبله، فانكبّ المتكلمون على ترجمة ودراسة كافة تلك الكتب، الكتب الفلسفية التقليدية، والكتب الكلامية التي خالفت الفلسفة، وكتب آباء الكنيسة التي دافعوا بها عن عقائدهم في صفات الله. فاستفادوا منها جميعًا، واستمدوا منها كثيرًا من الأصول والقواعد التي ذكروها واعتبروها من أصول الدين الإسلامي. فإن كان هذا واقعهم الذي لا يسعهم إنكاره، وثبت بالتاريخ أسبقية فيلو لمثل تلك الطروحات، فلم يبق إلا القول أنهم اقتبسوا منه تلك الأفكار. وهذا ما لا انفكاك لهم منه، وهو يلزمهم ولا مناص منه.

ولعل ذلك مؤشر خطير على مدى التأثر الذي وقع فيه المتكلمة، وسقوطهم في سحر الفلسفة اليونانية لدرجة جعلتهم يكررون براهينهم تلك ويذكرونها، ويصيغونها صياغة مناسبة تناسب مقتضى الحال الإسلامية.

وكانت كتب المسيحيين الأوائل تُكتب باللغة اليونانية واللغة السريالية. لذلك جرى ترجمتها إلى العربية في القرنين الثاني والثالث الهجري، خلافًا لكتب الفلاسفة الرواقيين كترتوليوس وغيره التي كتبت باللغة اللاتينية، ولم يترجم المسلمون من اللغة اللاتينية إلا القليل في وقت متأخر.

(١) فلسفة الكلام، ص٥١.

ولذلك وجدنا تعصّب المتكلمين الشديد لمثل تلك البراهين، وثقتهم بها ثقة عمياء لا تتزلزل، ليس لأنهم اخترعوا تلك البراهين من عند أنفسهم؛ بل لأنهم نقلوها عمن يمجّدون ويعظمون، فقد كانوا يعظمون كتب الفلسفة ويبجّلون أصحابها، ولولا ذلك ما ترجموها وأفنوا أعمارهم في دراستها.

ولو أن أحدهم عمد إلى صحيح البخاري فحفظ ما فيه من أحاديث، لكان خيرًا وأشرف له وأصلح له في القلب والدين من كل تلك الكتب الفاسدة، لكنهم زاغوا فأزاغ الله قلوبهم، وأسقطوا في قلوبهم، وركبوا مطية الفلسفة، وبجّلوا رجالاتها. لذلك آمنوا بما يقول أولئك، ولم يرضوا من بعد ذلك أن يأتي عربي حنبلي ممن لا يحسن إلا حفظ الأحاديث وأسانيدها ليردّ تلك البراهين العقلية السحرية ويبين فسادها؛ لأنهم احتقروا كل من سواهم من المسلمين.

وكل من يتأمل لغة المتكلمين يجد فيها التحقير وغمط المخالف، والسخرية من كافة الخصوم وتسميتهم لهم بالحشوية وغيره، تمامًا كما عمد معلموهم الأوائل من آباء الكنيسة في تسمية مخالفيهم المتمسكين بالنصوص بالأبيونيين، وتمامًا كما عمد الفلاسفة اليهود إلى تسمية أولئك بالتيبيشم، وهي تعني: قليل الفهم.

فتأمل أيها الناظر المنصف تقارب الألقاب الثلاثة - تيبيشم وأبيوني وحشوي - مع بعضها البعض، وكلها تعني معنى واحدًا يزري بالطرف الآخر ويحطّ منه ويقلل من شأنه وحظوظ فهمه. وهو طرف مشترك بين الجميع، جريمته كانت تتمثل في تمسّكه بظاهر النصوص والتقيد بها دون تأويلها حرصًا منه على عدم تحريف معانيها. فتأمل كيف اتفق فلاسفة اليهود وآباء الكنيسة ومتكلمة الإسلام على هذا الغمط والتحقير، وكيف تشابهت قلوبهم في التأويل والتفسير.

ولعلّ أهم الأمثلة التي ينبغي ذكرها كذلك إلى جانب فيلو وآباء الكنيسة، هو الفيلسوف اليهودي سعيد بن يوسف الفيومي. فقد كان سعيد أحد الحاخامات المصريين المعروفين. ولد سنة ثمان وستين ومائتين، وتوفي في بغداد سنة ثلاثين وثلاثمائة؛ أي: أنه كان معاصرًا لأبي الحسن الأشعري ويعيشان في نفس المدينة. ولا تزال كتبه الفلسفية تعتبر من أهم المراجع الحالية في تفسير التوراة، وتعتبره الأوساط اليهودية من أبرز الفلاسفة اليهود على مر الأزمان.

وقد تأثر الفيومي بفيلو كما يقرّ بنفسه، ويثني على جهوده وعلى علمه. وقد ترجم

الفيومي التوراة إلى العربية، وشرحها شرحًا وافيًا، وسلك مسلك فيلو في التأويل ونفي كافة صفات الله. وكان شديدًا على من خالفه من اليهود ممن يجنح إلى التفسير الحرفي للنصوص، وزعم أن تأويل النصوص وصرفها عن ظواهرها واجب شرعي وتكليف إلٰهي، ومن يخلّ به يقع تحت العقوبة الإلٰهية.

وللفيومي كتاب معروف اسمه «الأمانات والاعتقادات». والمطلع عليه يجد تأثره الواضح بمذهب الكلام، حيث استخدم الفيومي الحجج العقلية والبراهين على وحدانية الله، وعلى إثبات النبوّة والمعاد. والناظر في كتابه يجده أنه يصرّح بأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث[1]، وهو نفس الأصل الذي تمسّك به المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، وبنوا عليه أكثر أدلتهم وحججهم الكلامية. كما أنه يقول في كتابه أن الأجسام لا تخلو من الأعراض[2]، ورتّب على ذلك دليلًا. وهذا القول هو المعروف عن أبي الحسن الأشعري الذي تابعه عليه كافة الأشاعرة من بعده. ولعل ذلك يثير ارتيابًا وسؤالًا، وهو من الذي أخذ من الآخر؟

وقال الفيومي أيضًا: «فلا يظن الظان أن القديم تبارك وتعالى، فيه معان متغايرة، فإن هذه المعاني هي كلّها في معنى أنه صانع، وإنما تعبيرنا هو الذي دفعنا إلى إخراج هذا المعلوم بثلاثة ألفاظ، إذ لم نجد في الكلام الموضوع لفظة تجمعها، ولم يجز أن نخترع لها لفظة، فتكون اللفظة غير متعارفة، وتحتاج إلى تفسير، ونعود إلى ألفاظ كثيرة مكانها. فإن توهم متوهم أن هذه المعاني توجب تغايرًا، أعني: أن يكون هذا غير هذا، بينت له فساد ما توهمه بالنظر الصحيح، وذلك أن الغير والتغاير إنما تكون في الأجسام والأعراض. وأما خالق الأجسام والأعراض فيرتفع عنه كل غير وتغيير»[3].

ثم تكلّم على الكيف فقال: «وأقول أنه في الحقيقة لا يجوز أن يتعرّضه عرض، إذ هو خالق الأعراض كلها، وهذا الذي نجده يقول: إنه يحب شيئًا ويكره شيئًا المعنى في ذلك أن كل ما أمرنا به أن نصنعه سماه محبوبًا. وأما الغضب والرضا المجسمان والمحبة والكراهة المجسمتان، فليس يكونان إلا في من يرغب ويخاف،

---

(١) الأمانات، ص٣٤.
(٢) المصدر السابق، ص٣٤.
(٣) المصدر السابق، ص٨٥.

وممتنع عن خالق الكل أن يرغب إلى شيء ما خلق أو يخافه، وعلى هذا تخريج سائر صفات الكيف المتوهمة»[١].

وكذلك ذكر الإضافة فقال: «إن الخالق لا يجوز أن يضاف إليه شيء على التجسيم، ولا ينسب إليه؛ لأنه لم يزل وليس شيء من المصنوعات يضاف إليه أو ينسب إليه، والآن إذ صنعها فليس يجوز أن تتغير ذاته، فيصير منسوبًا إليه ومضافًا إليه بالتجسيم بعد ما لم يك ذلك»[٢].

ثم تحدث عن المكان، فقال: «لا يجوز أن يحتاج الخالق إلى مكان يكون فيه من جهات. أولًا لأنه خالق كل مكان. وأيضًا لأنه لم يزل وحده، وليس مكان، فليس ينتقل بسبب خلقه للمكان. وأيضًا لأن المحتاج إلى المكان هو الجسم الذي يشغل ما لاقاه وماسه، فيكون كل واحد من المتماسين مكانًا للآخر، وهذا ممتنع من الخالق. وهذا الذي تقول الأنبياء أنه في السماء على طريق التعظيم والإجلال، إذ السماء عندنا أرفع شيء علمناه. وكذلك القول أنه ساكن»[٣].

فانظر كيف يقرّ بأن القول بكون الله في السماء هو قول الأنبياء، ولم ينف هذا القول عن أنبياء اليهود، وإنما حاول تأويله ليؤدي الغرض المنشود.

ثم ذكر الفاعل، فقال: «إن الخالق، وعلى أنّا نسميه صانعًا وفاعلًا، لا يجوز أن يكون معناها في ذلك مجسمًا، وذلك أن الفاعل المجسّم لا يقدر أن يفعل في غيره حتى يفعل في نفسه، فيتحرّك أولًا ثم يحرّك، وهو جلّ وعزّ إنما يريد فيكون الشيء، وهذا سبيل فعله دائمًا. وأيضًا لأن كل فاعل مجسم يحتاج إلى مادة يفعل منها، وإلى مكان وزمان يفعل فيهما، وإلى آلة يفعل بها، وهذا كله مرفوع عنه كما شرحنا»[٤].

ولعل القول الأخير ذاك يشبه إلى حد كبير ما قاله الأشعري في القدر عندما تكلّم عن المحدث للإيمان والمحدث للكفر، إذ قال: «فقد وجب أن يكون محدث ذلك هو الله تعالى رب العالمين القاصد إلى ذلك؛ لأنه لا يجوز أن يكون أحدث ذلك جسم من الأجسام؛ لأن الأجسام لا يجوز أن تفعل في غيرها شيئًا»[٥].

---

(١) المصدر السابق، ص١٠١.
(٢) المصدر السابق، ص١٠١.
(٣) المصدر السابق، ص١٠٢.
(٤) المصدر السابق، ص١٠٤ ـ ١٠٥.
(٥) اللمع، ص٧٢.

ولم ينل هذا الكلام استحسان الجويني على ما يبدو، وفضّل عليه غيره. وهو محق في ذلك؛ لأن الأشعري تكلم باقتضاب واكتفى بتلك الإشارة ولم يفصّل فيها. بينما المتأمل في مقالة الفيومي يجد أنها أكثر نضجًا من مقالة الأشعري.

والفيومي لم يبتكر مقالته من كيسه؛ بل هي مأخوذة عن فيلو، حيث قال أن كل الأفعال التي تحدث في العالم مصدرها الله وحده لا غير[١]. وهذا الكلام لفيلو والفيومي هو من جملة ما ذكره الأشعري واعتمد عليه في نظرية الكسب المشهورة عنه والمميزة للمنهج الأشعري.

وكذلك الدليل حول اجتماع وافتراق أجزاء العالم والاستدلال به على حدوث العالم قد ذكره كل من الأشعري والفيومي. ولعل الأشعري أخذ مادة الدليل من أبي الهذيل العلاف، إلا أن ولفسون يرى أن لا أحد منهما أخذ الدليل من الآخر، ولكنهما أخذاه من ثيودور أبو قرة المتوفى سنة خمس عشرة ومائتين هجرية، حيث كان أول من ذكر هذا الدليل، وشرحه في كتبه مفصلًا[٢]. ودليل أبو قرة يحاول إثبات حدوث العالم من الأجزاء، إلا أنه لا يثبت حدوث الأجزاء نفسها.

أما منهج التأويل، فقد أسهب الفيومي في التحدّث عنه. ومما قاله في ذلك: «وبالجملة، أقول: كلما يوجد في قول الكتاب وفي كلامنا نحن الموحدين من لفظ في صفة خالقنا أو في فعله، يخالف ما أوجبه النظر الصحيح فإنه لا محالة له مجاز في اللغة يجده الراصدون إذا هم التمسوه»[٣].

وقال أيضًا: «وكل ما يوجد في كتب الأنبياء من صفات الجوهر أو العرض، فلا بد من أن يوجد في اللغة معان غير التجسيم، حتى يتوافق ما أوجبه النظر. وكل ما نقوله نحن معاشر المؤمنين من أوصافه مما يتشبه بالتجسيم، فإن ذلك منا تقريب وتمثيل»[٤].

ثم قال: «فإن هذه الألفاظ إنما نقولها بعد ثبات الأصل على ما قدمناه تحمل عليه؛ لأن البناء إنما يبنى من الأساس إلى فوق، ليس يبنى من فوق إلى أسفل، فلا تتحير بسبب صفة تراها في الكتب، أو تجدنا مجمعين عليه فترجع بها في شكّ على

---

(١) تقدم الإشارة إليه.
(٢) فلسفة الكلام، ص٣٩١.
(٣) الأمانات، ص٨٣ ـ ٨٤.
(٤) المصدر السابق، ص٩٢ ـ ٩٣.

الأصل الذي قد صحّ وثبت على الحقيقة»[١].

ثم قال: «فإذا وجدنا اللغة قد صنعت هذه الألفاظ لما شهد حسّنا أن ليس له شيء من هذه الأعضاء، وإنما هي كلها مجازات، فكذاك صناعها لما شهد له عقولنا أن ليس له شيء من هذه الأعضاء، وإنما هي كلها مجازات»[٢].

والمتأمل في كلام الفيومي يجد أن تلك القواعد التي ذكرها في التأويل توافق تمامًا ما تمسك به المتكلمة الأشاعرة وذكروه في كتبهم. فإننا لا نجد أدنى فرق بين هذا الذي ذكره الفيومي، وما ذكره الجويني والرازي في كتبهما مما سبقت الإشارة إليه. فالكلام عن النظر وأحقيته في الفهم، وامتناع تعارض النصوص معه، وشهادة العقل والحس، كلها مما ذكره المتكلمون واعتبروه من أصول منهجهم.

ثم ذكر الفيومي العبارة المشهورة التي طالما أرّقت رجال الدين اليهود والمسيحيون، وهي عبارة سفر التكوين: «خلق الله الإنسان على صورته»، فقال الفيومي في تفسيرها: «إن هذا على طريق التشريف، وذلك كما أنه له جميع الأرضين، وشرّف واحدة منها بقول: «هذه أرضي»، وله جميع الجبال، وشرّف جبلًا واحدًا بقول: «هذا جبلي»، كذلك له جميع الصور، وشرّف صورة واحدة منها بأن قال: «هذه صورتي» على سبيل التخصيص، لا على سبيل التجسيم»[٣].

ثم ذكر العرش فقال: «وأما النصبة، إذ الخالق تبارك وتعالى ليس بجسم، فلا يجوز أن تكون له نصبة ما من قعود أو قيام أو ما أشبه ذلك؛ بل ممتنع؛ لأنه ليس بجسم، ولأنه لم يزل ولا شيء سواه. ولأن النصبة إنما هي امتداد جسم على آخر، ولأن وجوه النصبة توجب تغييرًا وتبديلًا للمنتصب. والذي يقوله الكتاب كالمزمور: «الرب بالطوفان جلس، ويجلس الرب ملكًا إلى الأبد»[٤]، فإنما يريد به الثبات. والذي يقوله سفر العدد: «وعند ارتحال التابوت كان موسى يقول قم يا رب فلتتبدد أعداؤك»[٥]، فإنما يريد به القوام بالنصرة والعقاب. والذي يقوله سفر الخروج: «فنزل الرب في السحاب»[٦]، يريد به ذلك النور. والذي يقوله في سفر التكوين:

---

(١) المصدر السابق، ص٩٣.
(٢) المصدر السابق، ص٩٨.
(٣) المصدر السابق، ص٩٤.
(٤) مزمور ٢٩: ١٠.
(٥) سفر العدد ١٠: ٣٥.
(٦) سفر الخروج ٣٤: ٥.

«وذهب الرب عندما فرغ من الكلام مع إبراهيم»[١] يريد به ارتفاع ذلك النور. وعلى هذا يتخرج كل ما أشبه هذا القول»[٢].

وتأويلات الفيومي تذكّرنا بتأويلات ابن فورك والجويني والرازي الهزيلة التي لا تستقيم بحال من الأحوال مع الألفاظ ولا مع سياق العبارات، ويتفقون جميعهم على نفس النهج القاضي بصرف المعاني عن ظاهرها بشتى الوسائل، حتى وإن كان المعنى الآخر البديل سقيمًا وفقيرًا. فهذا الذي ذكره الفيومي عن التشريف صحيح بسياقه الخاص فيه، ولكن تلك العبارة الواردة في النص خارجة تمامًا عن ذلك السياق، ولا يمكن تأويلها به بحال من الأحوال؛ لأن العبارة تقول أن الله خلق الإنسان على صورته، فجاءت في سياق الإخبار والإعلام عن كيفية الخلق، فكيف يمكن ادعاء نسبة الصورة إلى الله من باب التشريف؟ وكذلك الذي ذكره عن تأويل الجلوس بالثبات، ونزول الرب بنزول النور، وذهاب الرب بارتفاع النور، ساقط تمامًا ولا يمكن لتلك الألفاظ أن تعبّر تعبيرًا صحيحًا عنه.

ثم ذكر الفيومي ما يفيد أن هذا النهج هو نهج سلفه من علماء اليهود، إذ قال: «فإنا وجدنا علماء أمتنا الأمناء على ديننا، أينما وجدوا شيئًا من هذا التشبيه لم يترجموه مجسمًا؛ بل ردّوه إلى ما يوافق الأصل المتقدم، وهم تلامذة الأنبياء، وأبصر بقول الأنبياء. فلو كان عندهم أن هذه الألفاظ على تجسيمها، لترجموها بحالها، ولكنهم صحّ عندهم من الأنبياء سوى ما في عقولهم أن هذه الألفاظ الجسمية، أرادوا بها معاني شريفة جليلة، فترجموها على ما صحّ لهم»[٣].

وهذا كلام مهم للفيومي يقرّ ويصرّح فيه أن تلك النصوص منقولة عن أسلافه من تلاميذ الأنبياء، ولكنه يصرّ على أن تأويلها بخلاف ظاهرها. وما نستفيده من عبارته تلك أن هذا النهج التأويلي الذي ذكره الفيومي لم يكن من ابتكاره، ولا أنه استمده من متكلمة الإسلام كما قد يقوله البعض، وإنما أخذه وتعلّمه عن أسلافه من علماء اليهود القدامى. فهو منهج قديم يعود إلى فيلو كما أشرنا سابقًا إليه، والتزم به بعد ذلك كافة الحاخامات اليهود ممن تأثر بفلسفة أفلاطون وفيلو.

ومن المعروف أن الأشعري لم يكن لديه نزعة قوية للتأويل، ولم يكن ذلك

(١) سفر التكوين ١٨ : ٣٣.
(٢) الأمانات، ص١٠٤.
(٣) المصدر السابق، ص٩٥.

المنهج عنده ناضجًا ولا عند المعتزلة من قبله، ولم تقم لهذا المنهج قائمة إلا على يد الجويني والغزالي والرازي الذين بسطوا القول فيه، ووضعوا له الأسس والقواعد التي بنت ذلك المنهج الفاسد، وأخذه عنهم سائر المتكلمة المتأخرين. وقد سبق وذكرنا ما ذكره أولئك عن منهجهم، ويكاد يتفق إلى حدّ كامل مع ما ذكره الفيومي الفيلسوف اليهودي الذي سبقهم بأكثر من قرن.

أضف إلى ذلك، أن الفيومي صرّح وأقرّ أنه لم يبتكر ذلك المنهج؛ بل نقله وأخذه عن أسلافه من علماء اليهود وحاخاماتهم الأوائل، وقد ذكرنا عن حال فيلو في الفصل السابق ما يصدق دعوى الفيومي، فقد كان هذا المنهج معروفًا عن اليهود منذ فيلو، ثم أخذه عنه آباء الكنيسة، واستمر آباء الكنيسة وحاخامات اليهود على ذلك المنهج، وكتبوا فيه الكثير، فلا بُد أن يكون قد تطور ونضج مع طول الزمان، إلى أن وصل إلى الفيومي. فمنهج التأويل راسخ وقديم الجذور عند اليهود، ولا جرم أن يتمسك به الفيومي ويدافع عنه، ويذكر قواعده وأسسه، فلا يبعد أن يكون الجويني وأضرابه من متكلمي الأشاعرة قد انتفعوا بكتابات أهل الكتاب من اليهود والنصارى.

أما المثال الآخر الذي نودّ تسليط الضوء عليه، فهو الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي. وقد عاش في عصر الفخر الرازي، ولكنه تأثر بالأفكار الفلسفية التي انتشرت في الأندلس في زمنه. ومن بين ما ألفه كتاب «دلالة الحائرين»، وهو الكتاب الثاني ـ بعد الأمانات ـ من حيث الأهمية في الفكر اليهودي العربي، وأصبح مرجعًا مهمًّا للفلاسفة اليهود في العصور الوسطى، وهم ينسبون الفضل إلى الفيومي وابن ميمون في نضوج الفلسفة اليهودية والفكر الديني اليهودي، وتثبيت منهجيته على قاعدة صلبة.

وابن ميمون قد انتهج منهج أهل الكلام في كتابه، مبينًا بعض القواعد والأصول والعقائد التي ينبغي على اليهودي توخيها واعتبارها، ولا نجد في أكثر ما ذكره إلا توافقًا كاملًا مع ما ذكره أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة.

فقد سلك مسلك التأويل، لا من باب الاقتداء والتأثر بمتكلمي الإسلام؛ بل تأثرًا واقتداءًا بسلفه الفيومي، والفيلسوف فيلو من قبله. وقد تأوّل الكرسي والعرش[1].

---

(١) دلالة الحائرين، ص٣٦.

وكذلك تأوّل إصبع الله أنه كلمة الله[١]. وتأول رؤية الله المذكورة في التوراة بما يتفق مع تأويل بعض متكلمي الأشاعرة، فقد قال أن رؤية الله تكون بالإدراك العقلي لا ببصر العين؛ لأن الأعين لا تدرك إلا أجسامًا[٢].

ثم ذكر صفة الكلام، وأن الكلام الذي سمعه موسى من الله ليس هو كلام الله المنطوق؛ بل هو كلام خلقه الله وابتدعه كما خلق الخلق وابتدعهم، وأن الكلام يقع على معنى النطق باللسان ويقع على المعنى المتصور في العقل من غير أن ينطق به، وأن الله يوصل للأنبياء العلم الإلٰهي ومعنى الكلام دون أن ينطق به[٣]. ولعل ذلك يوافق قول أكثر المتكلمة الذين ذهبوا إلى أن كلام الله مخلوق. والمعنى المتصور في العقل دون النطق به يتفق مع رأي الأشاعرة في خلق القرآن. وهو ينسجم إلى كبير حدٍّ مع ما ذكره الأب والفيلسوف أوريجن في شرحه لكلام الله لموسى، حيث قال أن الله عندما يتكلم مع الإنسان فإنه إما أن يلهم قلب القديس بما يريد قوله، أو يخلق صوت بالكلام ويوصله إلى إذن السامع[٤]. فتأمل القولان المذكوران، فإن الأول منهما هو ما ذهبت إليه الأشاعرة، والثاني هو ما ذهبت إليه المعتزلة.

ثم ذكر ابن ميمون العلو، وقال أن العلو اسم مشترك لمعنى ارتفاع المكان، ومعنى المنزلة والجلالة، ثم قال أن العلو والرفع ليس معناه ومفهومه علو مكان بل علو منزلة[٥]. وهذا الذي قاله يتفق عليه كافة متكلمي الإسلام.

ثم تأوّل الغضب، وقال أن الغضب اسم مشترك يأتي بمعنى الألم، ويأتي بمعنى الغضب، ويأتي بمعنى الخلاف والعصيان[٦].

وذكر كذلك أن الصفة غير الموصوف[٧]، وهذا يوافق مذهب المتكلمين، وهو من آفاتهم. وقال: «أما نفي التجسيم ورفع الشهية والانفعالات عنه، فأمر ينبغي التصريح به وتبيينه لكل أحد بحسبه، وتقليده للأصاغر والنسوان والبله والناقصي الفطرة، كما يقولون أنه واحد وأنه قديم، وأن لا يعبد سواه؛ لأن لا توحيد إلا برفع الجسمانية، إذ الجسم ليس بواحد بل مركب من مادة وصورة اثنين بالحد، وهو أيضًا منقسم قابل للتجزئة»[٨]. وهذا ما يوافق عليه كافة المعتزلة والأشاعرة.

---

(١) المصدر السابق، ص١٦٤ ـ ١٦٥.
(٢) المصدر السابق، ص٢٩.
(٣) المصدر السابق، ص١٦٢.
(٤) تقدم الإشارة إليه.
(٥) المصدر السابق، ص٤٨ ـ ٤٩.
(٦) المصدر السابق، ص٦٤.
(٧) المصدر السابق، ص١١٦.
(٨) المصدر السابق، ص٨٣.

ثم يكشف ابن ميمون عن شدته مع الخصوم، وحماسه وتعصّبه لمنهجه، بقوله: «ومن نبا ذهنه عن فهم تأويل النصوص وفهم الاتفاق في الاسم مع الاختلاف في المعنى، قيل له: هذا النص يفهم تأويله أهل العلم، لكنك أنت تعلم أن الله ﷻ ليس بجسم ولا ينفعل لأن الانفعال تغير، وهو تعالى لا يلحقه تغير ولا يشبه شيئًا من كل ما سواه، ولا يجمعه مع شيء منها حد من الحدود أصلًا. وإن هذا الكلام النبوي حقّ، وله تأويل ويوقف معه عند هذا القدر، ولا ينبغي أن يقرّ أحد على اعتقاد تجسيم أو على لاحق من لواحق التجسيم إلا ما يقر على اعتقاد عدم الإلٰه، أو لشرك به، أو عبادة من دونه»(١).

ولعل ما يجدر بنا الوقوف عليه هو مذهب التفويض، فتوجد بعض الإشارات الدالة على أن ذلك المنهج معروف عند أهل الكتاب، فقول ابن ميمون: «وإن هذا الكلام النبوي حق، وله تأويل ويوقف معه عند هذا القدر، ولا ينبغي أن يقرّ أحد على اعتقاد تجسيم أو على لاحق من لواحق التجسيم» يشير إلى عقيدة التفويض، فهو يجزم بوجود التأويل دون معرفته، ولكنه يشير إلى وجوب التوقف عند ذلك، دون أن يتجاوزه المؤمن إلى اعتقاد ظواهر تلك الألفاظ دون تأويل.

وهذا الذي ذكره ابن ميمون من التفويض لا بد أن يكون نقله عن أسلافه؛ لأنه أخذ كامل علمه وعقيدته عنهم. ويؤيد ذلك قول الفيومي: «وبالجملة، أقول: كلما يوجد في قول الكتاب وفي كلامنا نحن الموحّدين من لفظ في صفة خالقنا أو في فعله، يخالف ما أوجبه النظر الصحيح فإنه لا محالة له مجاز في اللغة يجده الراصدون إذا هم التمسوه»(٢).

فالفيومي يؤكد أن كل ما خالف النظر الصحيح في حقّ الخالق هو من المجاز، وله تأويل، وإن كان لا يعرف وجه ذلك التأويل، وأن الراصد قد يجده إذا التمسه. وهذا من التفويض أيضًا؛ لأنه جزم بصرف المعنى الظاهري، قبل التماس المعنى الحقيقي.

ويذكرنا ذلك بما قاله ولفسون عن آباء الكنيسة: «ذهب الرجال الأوائل في تدريسهم للنصوص، إلى أن كل كلام غامض يناقض الحقيقة يجب تأويل معناه

(١) المصدر السابق، ص٨٣.
(٢) تقدم الإشارة إليه.

بطريقة غير حرفية، ويجب رفض المعنى الحرفي الظاهري. وإن كان المعنى غامضًا، فينبغي البحث عن معناه»[١].

فتأمل كيف أنهم أجازوا صرف المعنى دون معرفة المعنى الحقيقي الصحيح، وأنه ينبغي البحث عنه لمعرفته، ولكن يبقى الظاهر مصروفًا ومردودًا. وهذا من مراتب التفويض، نجده هٰهنا عند المسيحيين وعند اليهود، ثم نجده عند بعض متكلمي الإسلام ويزعمون أنه مذهب السلف الأوائل من أهل الحديث. كذبوا؛ بل هو منهج آباء الكنيسة وفلاسفتها.

وقال ابن ميمون في حكم المخالفين من أبناء ملته: «فإني لا أكفّر من لا يبرهن على نفي الجسمانية؛ بل أكفّر من لا يعتقد نفيها»[٢]. ولعل هذا التعصّب المقيت والشدة في التعامل مع المخالف، تذكّرنا إلى حدٍّ كبير بتعصّب الأشاعرة المقيت، وإسرافهم في الشدة في التعامل مع المخالف لهم.

ومما سبق يتبين أن متكلمي الإسلام قد حذوا حذو فلاسفة أهل الكتاب من اليهود والنصارى، فتابعوهم في التأثر بالفلسفة وسلكوا مسلكهم في القول بشتى الأصول والقواعد، كما سلكوا مسلكهم في تأويل النصوص بغرض التوفيق بينها وبين الفلسفة، ثم سلكوا مسلكهم في التعصب واشتداد نكيرهم على المخالف المتمسك بالنصوص والرافض لمؤثرات الفلسفة، وقمعهم له ثم فرضهم لمذهبهم بالقوة. فصدق فيهم قول رسولنا الكريم ﷺ فيما رواه الشيخان عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «**لتتبعن سنن من قبلكم، شبرًا بشر، وذراعًا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب لسلكتموه**». فقال الصحابة: «اليهود والنصارى؟»، فقال: «**فمن؟**».

وحسب المتكلمة عارًا وشنارًا أن يقال في حقهم أنهم تأثّروا بأهل الكتاب، أو تابعوا فيلسوفًا منهم على رأيه أو نقلوا منه ما ينصر مذهبهم. وحسب ما فيه من الرزية أن يقال أن الإسلام تأثر بفلاسفة اليهود والمسيحيين الأوائل، وأنه يُنسب إليهم الفضل في تفسير القرآن الكريم. وكلّ ذلك من ضلال المتكلمين وشؤم كلامهم، وسوء عاقبة أعمالهم في البعد عن الهدي، ولا أحسب ذلك إلا من خذلان الله لتلك الطائفة المخذولة، والإزراء بمنهجهم وبأفكارهم المرذولة.

---

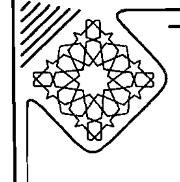
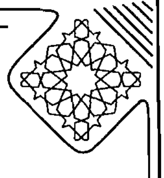
(١) تقدم الإشارة إليه.

(٢) المصدر السابق، ص٨٧.

الباب الثالث

مثالب الأشاعرة



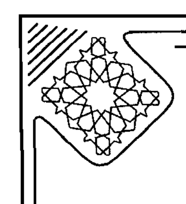
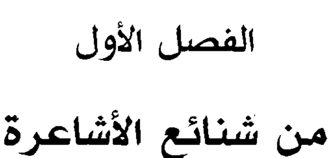
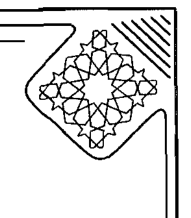
الفصل الأول

من شنائع الأشاعرة

وفيه:

- تشابه مذاهب الجهمية والأشاعرة.
- مقالات أئمة العلم في الأشاعرة.
- تغليظ ابن حزم عليهم في القول.
- كلام أصحاب الحديث فيهم.
- إظهار الأشعري الموافقة لأصحاب الحديث.
- احتجاج الشيرازي بحديث الغربة، والرد عليه.
- أن القول بلعن الأشاعرة وتبديعهم قول قديم.
- أن الأشاعرة ليسوا من أهل السُّنَّة والجماعة.



الفصل الأول

من شنائع الأشاعرة

ولا ريب أن تلك الشرذمة من المتكلمة لو أنهم عاشوا في عصر الصحابة رضوان الله عليهم، لكان مصيرهم أسوأ من مصير صبيغ. وكلنا نعرف قصة صبيغ مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهو على ما هو عليه يظل حاله خيرًا من حال هؤلاء بمراتب ومنازل. فإنه لم يرضع نهج الكفار الفلاسفة ولم يعظم مذاهبهم، ولم يجعل عقائد الإسلام عرضة للنقد والنفي والتأويل أمام تلك الأصول الفلسفية النجسة، وإنما اكتفى بالسؤال والجدال، فنال من العقاب ما نال.

ودعنا نقرأ عليك أقوال أئمة أهل السُّنَّة في هؤلاء.

قال الإمام ابن أبي حاتم الرازي: «علامة الزنادقة تسميتهم أهل السُّنَّة حشوية، يريدون إبطال الأثر»[1].

والمتكلمة من الجهمية والمعتزلة والأشعرية هم من سمّوا أهل الحديث والمثبتين للصفات بالحشوية، إلا أن الأشاعرة أشاعوا ذلك الاسم والتزموا به وداوموا عليه واستمروا في ذكره إلى يومنا هذا. ومن يطلع على كتب أئمتهم كالباقلاني والبغدادي والجويني والغزالي والشهرستاني والرازي والآمدي والإيجي والتفتازاني لوجدتها تطفح بذكر تلك الكلمة لينالوا منهم ويطعنوا في دينهم، فإلى الله المشتكى.

والمتأمل في عقيدة الجهمية وعقيدة الأشاعرة لا يجد بينهما كثير فرق، فكلاهما يقع في غوائل الجبر، وكلاهما ينفي أن يكون الله في السماء، وكلاهما ينفي أن يكون كلام الله بصوت وحرف، وكلاهما يمنع قيام الحوادث بذات الله، وكلاهما يعتبر الإيمان التصديق والمعرفة. ولم يلعن أئمة أهل السُّنَّة والجماعة الجهمية ويقضوا بكفرهم إلا لمقالتهم في نفي أن يكون الله في السماء، ولمقالتهم في كلام الله.

---

(١) ذم الكلام وأهله ٤/ ٣٩٠.

قال الإمام الدارمي: «سمعت محبوب بن موسى الأنطاكي، يذكر أنه سمع وكيعًا يكفِّر الجهمية»[١]. ونقل الإمام البخاري عن وهب بن جرير قوله: «الجهمية الزنادقة إنما يريدون أنه ليس على العرش استوى». وعن حماد بن زيد أنه قال: «القرآن كلام الله نزل به جبرائيل، ما يجادلون إلا أنه ليس في السماء إلٰه». وعن زهير السجستاني أنه قال: «سمعت سلام بن أبي مطيع، يقول: الجهمية كفّار». وعن وكيع أنه قال: «لا تستخفوا بقولهم: القرآن مخلوق، فإنه من شر قولهم، وإنما يذهبون إلى التعطيل». وقال إمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة كما رواه عنه الحاكم والإمام الهروي: «من لم يقل: إن الله في السماء على العرش استوى، ضربت عنقه وألقيت جيفته على مزبلة بعيدة عن البلد حتى لا يتأذى بنتن ريحها أحد من المسلمين ولا من المعاهدين»[٢].

وقال الإمام أبو إسماعيل الهروي: «سمعت أحمد بن الحسن الخاموشي الفقيه الرازي في داره بالري في محفل يلعن الأشعرية ويطري الحنابلة وذلك سنة خرجنا مع الحاج»[٣].

وقال أيضًا: «ورأيت يحيى بن عمار ما لا أحصي من مرة على منبره يكفِّرهم ويلعنهم ويشهد على أبي الحسن الأشعري بالزندقة وكذلك رأيت عمر بن إبراهيم ومشائخنا»[٤].

وقال: «سمعت أحمد بن أبي رافع وخلقًا يذكرون شدة أبي حامد على الباقلاني. قال: وأنا بلغت رسالة أبي سعيد إلى ابنه سالم ببغداد: إن كنت تريد أن ترجع هراة، فلا تقرب الباقلاني»[٥].

وروي عن عمر بن إبراهيم أنه قال: «لا تحل ذبائح الأشعرية لأنهم ليسوا بمسلمين ولا بأهل كتاب، ولا يثبتون في الأرض كتاب الله»[٦].

وقال: «سمعت بلال بن أبي منصور المؤذن يقول: سمعت عمر بن إبراهيم يقول: لا تحلّ ذبائح الأشعرية لأنهم ليسوا بمسلمين، ولا بأهل كتاب، ولا يثبتون في الأرض كتاب الله»[٧].

---

(١) الرد على الجهمية، ص٢٠٥.
(٢) ذم الكلام وأهله ٤/ ٣٧٧.
(٣) ذم الكلام وأهله ٤/ ٤٢٠.
(٤) المصدر السابق ٤/ ٤١١.
(٥) المصدر السابق ٤/ ٤٠٨.
(٦) المصدر السابق ٤/ ٤١٣.
(٧) المصدر السابق ٤/ ٤١٣.

وروي عن أحمد بن أبي نصر المالِيني أنه قال: «دخلت جامع عمرو بن العاص ﷺ بمصر في نفر من أصحابي، فلما جلسنا جاء شيخ فقال: أنتم أهل خراسان أهل سُنَّة، وهذا هو موضع الأشعرية، فقوموا»(١).

وقال: «أخبرت عن أحمد بن محمد بن الظاهر المعارفي أبي العباس قال: سمعت أبا عبد الله محمد بن منده الحافظ بأصبهان يقول: ليتق امرؤ وليعتبر عن تقدم ممن كان القول باللفظ مذهبه ومقالته، كيف خرج من الدنيا مهجورًا مذمومًا مطرودًا من المجالس والبلدان لاعتقاده القبيح، وقوله الشنيع المخالف لدين الله؛ مثل الكرابيسي والشواط وابن كلاب وابن الأشعري، وأمثالهم ممن كان الجدال والكلام طريقه في دين الله»(٢).

وقال الإمام أبو الحسن الكرجي في كتابه «الفصول في الأصول، عن الأئمة الفحول إلزامًا لذوي البدع والفضول»: «وكان الشيخ أبو حامد الإسفرايني شديد الإنكار على الباقلاني وأصحاب الكلام»(٣).

وقال أيضًا: «ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن ينسبوا إلى الأشعري، ويتبرؤون مما بنى الأشعري مذهبه عليه، وينهون أصحابهم وأحبابهم عن الحوم حواليه، على ما سمعت عدة من المشايخ والأئمة ـ منهم الحافظ المؤتمن بن أحمد بن علي الساجي ـ يقولون: سمعنا جماعة من المشايخ الثقات، قالوا: كان الشيخ أبو حامد أحمد ابن أبي طاهر الإسفرايني إمام الأئمة، الذي طبق الأرض علمًا وأصحابًا إذا سعى إلى الجمعة من قطعية الكرج إلى جامع المنصور، يدخل الرباط المعروف بالزوزي المحاذي للجامع، ويقبل على من حضر، ويقول: اشهدوا علي بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، كما قاله الإمام ابن حنبل، لا كما يقوله الباقلاني، وتكرر لك منه جمعات، فقيل له في ذلك، فقال: حتى ينتشر في الناس وفي أهل الصلح، ويشيع الخبر في أهل البلاد أني بريء مما هم عليه ـ يعني: الأشعرية ـ وبريء من مذهب أبي بكر بن الباقلاني، فإن جماعة من المتفقهة الغرباء يدخلون على الباقلاني خفية ويقرؤون عليه فيفتنون بمذهبه، فإذا رجعوا إلى بلادهم أظهروا بدعتهم لا محالة، فيظن ظان أنهم مني تعلموه قبل، وأنا ما قلته، وأنا بريء من مذهب الباقلاني وعقيدته».

---

(١) المصدر السابق ٤/٤١٨.
(٢) المصدر السابق ٤/٤٢٤ ـ ٤٢٥.
(٣) درء تعارض العقل والنقل ٢/٩٦.

وقال الشيخ أبو الحسن الكرجي: «وسمعت شيخي الإمام أبا منصور الفقيه الأصبهاني يقول: سمعت شيخنا الإمام أبا بكر الزاذقاني يقول: كنت في درس الشيخ أبي حامد الإسفرايني، وكان ينهى أصحابه عن الكلام، وعن الدخول على الباقلاني، فبلغه أن نفرًا من أصحابه يدخلون عليه خفية لقراءة الكلام، فظن أني معهم ومنهم، وذكر قصة قال في آخرها: إن الشيخ أبا حامد قال لي: يا بني، قد بلغني أنك تدخل على هذا الرجل ـ يعني: الباقلاني ـ فإياك وإياه، فإنه مبتدع يدعو الناس إلى الضلالة، وإلا فلا تحضر مجلسي، فقلت: أنا عائذ بالله مما قيل، وتائب إليه، وأشهدوا على أني لا أدخل إليه».

وقال الشيخ الكرجي: «وسمعت الفقيه الإمام أبا منصور سعد بن علي العجلي يقول: سمعت عدة من المشايخ والأئمة ببغداد ـ أظن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي أحدهم ـ قالوا: كان أبو بكر الباقلاني يخرج إلى الحمام متبرقعًا، خوفًا من الشيخ أبي حامد الإسفرايني».

ثم قال: «ومعروف شدة الشيخ أبي حامد على أهل الكلام، حتى ميز أصول فقه الشافعي من أصول الأشعري، وعلقه عنه أبو بكر الزاذقاني». وقد ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية نضر الله وجهه(١).

ونقل ابن طاهر المقدسي عن خادم الإمام الهروي أنه قال: «حضرت مع الشيخ للسلام على الوزير نظام الملك، وكان أصحابنا كلفوه الخروج إليه، وذلك بعد المحنة ورجوعه إلى وطنه من بلخ؛ يعني: أنه كان قد غرِّب. قال: فلما دخل عليه أكرمه وبجله، وكان هناك أئمة من الفريقين، فاتفقوا على أن يسألوه بين يدي الوزير. فقال العلوي الدبوسي: يأذن الشيخ الإمام أن أسأل؟ قال: سل. قال: لم تلعن أبا الحسن الأشعري؟ فسكت الشيخ وأطرق الوزير. فلما كان بعد ساعة قال الوزير: أجبه. فقال: لا أعرف أبا الحسن الأشعري، وإنما ألعن من لم يعتقد أن الله في السماء وأن القرآن في المصحف، ويقول أن النبي اليوم ليس بنبي. ثم قام وانصرف. فلم يمكن أحدًا أن يتكلم من هيبته»(٢).

وقال ابن الجوزي في أبي بكر الفوركي سبط ابن فورك: «استوطن بغداد وكان

---

(١) المصدر السابق ٢/٩٦ ـ ٩٨.
(٢) المنثورات، ص٧١ ـ ٧٢.

متكلمًا يعظ الناس في النظامية، فوقعت بسببه فتنة بين أهل المذاهب. وكان مؤثرًا للدنيا لا يتحاشى من لبس الحرير، وكان يأخذ مكس الفحم، ويوقع العداوة بين الحنابلة والأشاعرة»[١].

ولقد اشتهر في سنة خمس وأربعين وأربعمائة لعن الأشعري على المنابر في نيسابور، ثم تعدّاه إلى لعن الأشعري والأشعرية على منابر خراسان كما ذكر ابن الأثير، مما حذا بالجوني والقشيري إلى الخروج من خراسان على ما سنذكر في موضعه إن شاء الله.

ولعل من أبشع ما قد يترتب على عقيدة الحسن والقبح الشرعيين التي لا تعترف بفضائل الأعمال ورذائلها إلا إلى ما كان طريقه السمع، أنهم قد يجيزون لأنفسهم الكذب على الخصوم. فإنهم لا يثبتون قبح الكذب إلا من جانب السمع، والسمع هو الشرع الحنيف. فإذا ثبت أن الخصم عدوّ للشرع، فقد يرون أن الكذب عليه ليس بقبيح؛ لأن الكذب عليه يكون انتصارًا للدين نفسه، والحكم على الكذب عليه بالقبح لا يكون إلا من طريق السمع.

وقد ذكر الإمام الحافظ أبو نصر السجزي نحو ذلك عند الحديث عن فضائح الأشعرية، فقال أن كل من يخالفهم نسبوه إلى سبّ العلماء لينفروا قلوب العوام عنه، وقرفوه بأقاويل لا يقول بها ولا يعتقدها بهتًا منهم وكذبًا؛ لأن البهتان والكذب لا قبح لهما في العقل وإنما علم قبحهما بالسمع. والقائلون بخلاف قولهم ضُلال عندهم ولا حرمة لهم.

والإمام السجزي لم يتهمهم إلا بما فيهم، فقد أكثروا من الكذب والافتراء على خصومهم من أهل العلم من أئمة أهل الحديث. فقد اتهموا الإمام الأنصاري الهروي أنه يحمل صنمًا يعبده، واتهموا القاضي أبا يعلى أنه يلتزم كل شيء على الله إلا اللحية والعورة، واتهموا الحنابلة بالقول بقدم المداد والورق، واتهموا الشيخ ابن تيمية بالتجسيم. وسنعرض تفصيل كل ذلك في موضعه ما يؤكد صحة ما قلناه عن هؤلاء.

وقد ذكر الإمام السجزي جانبًا من شنائعهم في رسالته إلى أهل زبيد. قال

---

(١) المنتظم ١٢/١٥٦.

السجزي: «والمعتزلة مع سوء مذهبهم أقل ضررًا على عوام أهل السُّنَّة من هؤلاء؛ لأن المعتزلة قد أظهرت مذهبها ولم تستقف ولم تموّه. بل قالت: إن الله بذاته في كل مكان، وإنه غير مرئي، وإنه لا سمع له ولا بصر، ولا علم، ولا قدرة ولا قوة، ولا إرادة، ولا كلام، ولا صفات مضافة إلى ذاته لازمة لها؛ بل هذه الأشياء أفعال له محدثة في غيره وإن القرآن مخلوق، وإن من مات من غير توبة من أصحاب الكبائر خلد في النار مع الكفار وإن الحوض والشفاعة، والميزان لا أصل لها، وإن من زنا أو سرق أو ارتكب كبيرة خرج من الإيمان ولم يدخل في الكفر وسمي فاسقًا. وإن الدار إذا لم يظهر فيها قولهم دار حرب، وإن من انتحل مذهب أهل الأثر واعتقد ما في الأحاديث على ظاهرها حشوي، وعند التحقيق كافر. فعرف أكثر المسلمين مذهبهم وتجنبوهم وعدوهم أعداء. والكلّابية والأشعرية قد أظهروا الرد على المعتزلة، والذبّ عن السُّنَّة وأهلها، وقالوا في القرآن وسائر الصفات ما ذكرنا بعضه، وقولهم في القرآن حيرة يدعون قرآنًا ليس بعربي وأنه الصفة الأزلية، وأما هذا النظم العربي فمخلوق عندهم، ويقولون الإيمان: التصديق، وعلى أصلهم أن من صدّق بقلبه ولم ينطق بلسانه فهو مؤمن، لأمرين: **أحدهما**: أن أصل الإيمان عندهم المعرفة كما قال جهم. **والثاني**: أن الكلام معنى في النفس فهو إذا صدق بقلبه فقد تكلم على أصلهم به. وعند أهل الأثر أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، وعلماء الآفاق المتبعون كلهم على هذا القول. ومخالفونا هؤلاء يقولون معنا في الظاهر مثل ذلك، وعندهم أن التصديق لا مدخل للزيادة والنقصان فيه وهو الإيمان. وعند المعتزلة أن الاسم غير المسمى. وأن أهل السُّنَّة عندهم أن الاسم هو المسمى. وقد نص على ذلك جماعة من الأئمة كالشافعي، والأصمعي. وعند الأشعري: أن الاسم الذي نختلف فيه ليس هو المسمى ولا هو غير المسمى. وعند المعتزلة أن الذي تحويه دفتا المصحف قرآن وكذلك ما وعته الصدور، وكذلك ما يتحرك به لسان القارئ وكل ذلك مخلوق. وعند أهل السُّنَّة أن ذلك قرآن غير مخلوق وعند الأشعري أنه مخلوق وليس بقرآن وإنما هو عبارة عنه. وكذلك كثير من مذهبه، يقول في الظاهر بقول أهل السُّنَّة مجملًا، ثم عند التفسير والتفصيل يرجع إلى قول المعتزلة، فالجاهل يقبله بما يظهره، والعالم يجهره لما منه يخبره، والضرر بهم أكثر منه بالمعتزلة لإظهار أولئك ومجاوبتهم أهل السُّنَّة وإخفاء هؤلاء ومخالطتهم أهل الحق. نسأل الله السلامة من كلٍّ برحمته».

ثم ذكر بعضًا من أقوال أئمة الأشاعرة، فقال منها: «أن الإيمان والنبوة عرضان يحلان الأجسام في حال الحياة ويزولان عنها بزوال الحياة، فالمؤمن إذا مات يدخل قبره ولا إيمان معه، والنبي ﷺ إذا مات يدفن وليس بنبي، وعلى هذا الأصل يقتضي أن يزول الإيمان عن الرجل إذا نام. وهذا من أشنع الأقاويل».

ولم ينفرد الإمام السجزي بذكر ذلك عنهم، وإنما اشتهر عنهم، وبلغ بعضًا منه إلى السلطان طغرلبك. ولما سأل السلطان بعض الأشاعرة كالقشيري وغيره عنها أنكروا ذلك، وقالوا أن هذا ليس من مذهبهم[(١)].

والباقلاني نفى ذلك، واصفًا إياه أنه من الغلط، ولم يصفه بالإثم العظيم أو الزور والبهتان، فقال: «وقد غلط من نسب المحققين من الموحدين إبطال نبوة الأنبياء عليهم السلام بخروجهم من دار الدنيا. وليس ذلك بصحيح؛ لأن مذهب المحققين أن الرسول ما استحق شرف الرسالة بتأدية الرسالة وإنما صار رسولًا واستحق شرف الرسالة والنبوة بقول مرسله وهو الله تعالى أنت رسولي ونبييّ وقول الله تعالى قديم لا يزول ولا يتغير»[(٢)].

فيظهر أن بعض الأشاعرة قالوه وصرّحوا به، والبعض الآخر كالقشيري والباقلاني وغيرهما إما خالفوهم فيه، وإما تظاهروا بالخلاف.

وقال السجزي: «وأما تظاهرهم بخلاف ما يعتقدونه كفعل الزنادقة، ففي إثبات أن الله سبحانه استوى على العرش، ومن عقدهم: أنّ الله سبحانه لا يجوز أن يوصف بأنه في سماء ولا في أرض، ولا على عرش ولا فوق».

وقال: «ولقد حكى محمد بن عبد الله المالكي المغربي وكان فقيهًا صالحًا عن الشيخ أبي سعيد البرقي وهو من شيوخ فقهاء المالكيين ببرقة عن أستاذه خلف المعلم وكان من فقهاء المالكيين أيضًا أنه قال: أقام الأشعري أربعين سنة على الاعتزال، ثم أظهر التوبة، فرجع عن الفروع وثبت على الأصول. وهذا كلام خبير بمذهب الأشعري وغوره».

وقال: «وفي وقتنا: أبو بكر بن الباقلاني ببغداد، وأبو إسحاق الاسفرائيني، وأبو بكر بن فورك بخراسان. فهؤلاء يردّون على المعتزلة بعض أقاويلهم. ويردّون على

(١) المنتظم ١٥/ ٣٤٠.

(٢) الإنصاف ٦٠ ـ ٦١.

أهل الأثر أكثر مما ردّوه على المعتزلة. وظهر بعد هؤلاء: الكرامية، والسالمية فأتوا بمنكرات من القول. وكلهم أئمة ضلالة يدعون الناس إلى مخالفة السُّنَّة وترك الحديث وإذا خاطبهم من له هيبة وحشمة من أهل الاتباع قالوا: الاعتقاد ما تقولونه وإنما نتعلم الكلام لمناظرة الخصوم. والذي يقولونه كذب وإنما يستترون بهذا لئلّا يشنع عليهم أصحاب الحديث».

وقال: «وبهذا الفعل منهم دخل كثير من العوام والمبتدئين في مذهبهم لأنهم يظهرون له الموافقة في الأول ويكذبون بما ينسب إليهم حتى يصطادوه، فإذا وقع جروه قَليلًا قليلًا حتى ينسلخ من السُّنَّة. وكان أبو بكر بن الباقلاني من أكثرهم استعمالًا لهذه الطريقة وقد وشّح كتبه بمدح أصحاب الحديث، واستدل على الأقاويل بالأحاديث في الظاهر، وأكثر الثناء على أحمد بن حنبل رحمة الله عليه، وأشار في رسائل له إلى أنه كان يعرف الكلام، وأنه لا خلاف بين أحمد والأشعري. وهذا من رقة الدين، وقلة الحياء».

وقال: «ثم قد دخل في مذاهبهم خلق كثير ممن يتظاهر بالفقه والحديث فمنهم من أظهر ذلك وعرف به، ومنهم المنكر أنه منهم في الظاهر، وهو يعضدهم في الباطن، ويثني عليهم في الباطن، يرضى لنفسه بالكذب والنفاق».

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في «الصفدية»: «ولهذا لما وقع في أرض المشرق زمن السلطان محمود بن سبكتكين ثم في أول دولة السلاجقة زمن ألب رسلان فتنة بين الحنفية والشافعية، وكان السلطان قد تقدم بلعنة أهل البدع على المنابر لما كاتبه الحاكم المصري الملحد ودعاه إلى مبايعته. فأرسل إلى الإمام القادر، فعرفه لصورة الحال وبمبايعته لشريعة الإسلام، وكتب الإمام القادر الاعتقاد القادري المعروف وعامته من نظم الشيخ أبي أحمد الكرجي، وأمر القائم بقراءته على الناس وتقدم باستتابة أهل البدع، فاستتيبت المعتزلة سنة بضع وأربعمائة وجرى على القاضي أبي بكر بن الطيب محنة، وقام عليه الشيخ أبو حامد الإسفراييني الشافعي والشيخ أبو عبد الله بن حامد الحنبلي. وكان الإسفراييني مظهرًا للإنكار عليه جدًّا مظهرًا لمخالفته في قوله في القرآن.

وكان القاضي أبو بكر يكتب محمد بن الطيب الحنبلي إذ كانت الأشعرية منتسبة إلى السُّنَّة وإلى أئمتها منتصرة للمقالات المشهورة عن إمام السُّنَّة أحمد بن حنبل

وغيره من علماء أهل السُّنَّة، وصنف القاضي أبو بكر إذ ذاك كتابه المشهور في الرد على الباطنية حزب الحاكم المصري العبيدي، وقام السلطان محمود بأرض المشرق وأظهر لعنة أهل البدع على المنابر، وكذلك بعده ملوك السلاجقة، فأدخل أقوام من الحنفية وغيرهم الأشعرية في اللعنة، حتى صنف أبو القاسم القشيري شكايته المشهورة»[(١)].

وذكر ابن حزم في كتابه: «الفصل في الملل والأهواء والنحل» جانبًا من شنائع مذهبهم وأقوالهم، نذكر بعضًا منها.

قال ابن حزم: «حديث فرقة مبتدعة تزعم أن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ﷺ ليس هو الآن رسول الله ﷺ وهذا قول ذهب إليه الأشعرية. وأخبرني سليمان بن خلف الباجي وهو من مقدميهم اليوم أن محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني على هذه المسألة قتله بالسم محمود بن سبكتكين صاحب ما دون وراء النهر من خرسان رَحِمَهُ اللَّهُ.

وهذه مقالة خبيثة مخالفة لله تعالى ولرسوله ﷺ، ولما أجمع عليه جميع أهل الإسلام إلى يوم القيامة. وإنما حملهم على هذا قولهم الفاسد أن الروح عرض والعرض يفنى أبدًا ويحدث ولا يبقى وقتين، فروح النبي ﷺ عندهم قد فنيت وبطلت ولا روح الآن عند الله تعالى. وأما جسده ففي قبره موات، فبطلت نبوته بذلك ورسالته. قال أبو محمد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ونعوذ بالله من هذا القول فإنه كفر صراح لا تردد فيه»[(٢)].

وهذا الذي ذكره عن ابن فورك ذكره الذهبي كذلك، فقال: «ونقل أبو الوليد الباجي أن السلطان محمودًا سأله عن رسول الله ﷺ، فقال: كان رسول الله، وأما اليوم فلا. فأمر بقتله بالسم»[(٣)].

ثم قال ابن حزم: «فإن جهمًا والأشعري يقولون أن الإيمان عقد بالقلب فقط، وإن أظهر الكفر والتثليث بلسانه وعبد الصليب في دار الإسلام بلا تقية»[(٤)].

---

(١) الصفدية ٢/ ١٦٢.
(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل ١/ ٧٥.
(٣) سير أعلام النبلاء، ترجمة رقم (٣٧٥٠).
(٤) الفصل ٢/ ٨٨.

ثم قال: «وقالت أيضًا هذه الطائفة المنتمية إلى الأشعرية أن كلام الله تعالى ﷻ لم ينزل به جبريل ﵇ على قلب محمد ﷺ، وإنما نزل عليه بشيء آخر هو عبارة عن كلام الله تعالى، وأن الذي نقرأ في المصاحف ويكتب فيها ليس شيء منها كلام الله، وأن كلام الله تعالى الذي لم يكن ثم كان، ولا يحل لأحد أن يقول إنما قلنا: إن الله تعالى لا يزايل الباري ولا يقوم بغيره ولا يحل في الأماكن ولا ينتقل، ولا هو حروف موصلة، ولا بعضه خير من بعض، ولا أفضل ولا أعظم من بعض. وقالوا: لم يزل الله تعالى قائلًا لجهنم: ﴿هَلِ ٱمۡتَلَأۡتِ﴾ [قٓ: ٣٠] وقائلًا للكفار: ﴿ٱخۡسَـُٔواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ١٠٨﴾ [المؤمنون: ١٠٨] ولم يزل تعالى قائلًا لكل ما أراد تكوينه: ﴿كُن﴾. وهذا كفر مجرد بلا تأويل وذلك أننا نسألهم عن القرآن أهو كلام الله أم لا، فإن قال: ليس هو كلام الله كفروا بإجماع الأمة. وإن قالوا: بل هو كلام الله. سألناهم عن القرآن، أهو الذي يتلى في المساجد ويكتب في المصاحف ويحفظ في الصدور أم لا؟ فإن قالوا: لا، كفروا بإجماع الأمة. وإن قالوا: نعم، تركوا قولهم الفاسد وقروا أن كلام الله تعالى في المصاحف ومسموع من القراء ومحفوظ في الصدور، كما يقول جميع أهل الإسلام»[1].

وقال ابن حزم: «ولقد أخبرني علي بن حمزة المراوي الصقلي الصوفي أنه رأى بعض الأشعرية يبطح المصحف برجله. قال: فأكبرت ذلك وقلت له: «ويحك هكذا تصنع بالمصحف وفيه كلام الله تعالى؟»، فقال لي: «ويلك وبالله ما فيه إلا السخام والسواد، وأما كلام الله فلا». ونحو هذا من القول الذي هذا معناه. وكتب إلي أبو المرحي بن رزوار المصري أن بعض ثقاة أهل مصر أخبره من طلاب السنن أن رجلًا من الأشعرية قال له مشافهة على من يقول أن الله قال: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ٢﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٢] ألف لعنة»[2].

وأجاب ابن حزم عن ذلك: «بل على من يقول أن الله ﷻ لم يقلها ألف ألف لعنة تترى، وعلى من ينكر أننا نسمع كلام الله ونقرأ كلام الله ونحفظ كلام لله ونكتب كلام الله ألف ألف لعنة تترى من الله تعالى. فإن قول هذه الفرقة في هذه المسألة نهاية الكفر بالله ﷻ، ومخالفة للقرآن والنبي ﷺ، ومخالفة جميع أهل الإسلام قبل

(١) المصدر السابق ٣/ ٥.
(٢) المصدر السابق ٤/ ١٦٠.

حدوث هذه الطائفة الملعونة»[١].

وقال: «ومن أعظم البراهين على كفر الباقلاني وكيده للدين، قوله في فصل آخر من الباب المذكور في الكتاب المذكور أنه لا يجب على من سمع القرآن من محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ﷺ أن يبادر إلى القطع على أنه له آية أو أنه على يده ظهر ومن قبله نجم حتى يسأل أهل النواحي والأطراف ونقلة الأخبار ويتعرف حال المتكلمين بذلك اللسان في الآفاق. فإذا علم بعد التثبت والنظر أنه لم يسبقه إلى ذلك أحد، لزمه حينئذ اعتقاد نبوته. وقال الباقلاني: وإذا نهى النبي ﷺ عن شيء ثم فعله فليس ذلك دليلًا على أنه منسوخ، إذ قد يفعله عاصيًا لله ﷻ. قال الباقلاني: وليس على أصحابه فرضًا أن ينكروا ذلك عليه. وقال السمناني في كتابه الإمامة: لولا دلالة العقل على وجوب كون النبي ﷺ معصومًا في البلاغ عن الله ﷻ لما وجب كونه معصومًا في البلاغ، كما لا يجب فيما سواه من أفعاله وأقواله. وقال أيضًا في مكان آخر منه: وكذلك يجوز أن يكفر النبي ﷺ بعد أداء الرسالة. وأما صاحبه ابن فورك فإنه منع من هذا وأنكره وأجاز على النبي ﷺ صغار المعاصي كقتل النساء وتعريضهن وتفخيذ الصبيان ونحو ذلك».

وقال: «من طوامهم ما حكاه السمناني عن الباقلاني أنه قال: واختلفوا في وجوب كون النبي ﷺ أفضل أهل وقته في حالة الرسالة وما بعدها إلى حين موته فأوجب ذلك قائلون وأسقطه آخرون وقال الباقلاني: وهذا هو الصحيح وبه نقول»[٢].

وذكر ابن الجوزي في أحداث فتنة وقعت بين الأشاعرة والحنابلة سنة ٥٢١، فقال: «أن أبا الفتوح الإسفراييني، وهو أحد الأشاعرة، كان يخطب على المنبر ويعظ في المدرسة النظامية. وقال يومًا على المنبر: قيل لرسول الله ﷺ: كيف أصبحت؟ قال: «أعمى بين عميان، ضالًا بين ضلال». فنقل ذلك إلى الوزير ابن صدقة فاستحضره فأقرّ وأخذ يتأول بتأويلات باردة فاسدة، فقال الوزير للفقهاء: ما تقولون؟ فقال ابن سلمان مدرس النظامية: لو قال هذا الشافعيّ ما قبلنا منه ويجب على هذا أن يجدد إسلامه وتوبته. فمنع من الجلوس بعد أن استقر أن يجلس ويشد

---

(١) المصدر السابق ٤/ ١٦٠.
(٢) المصدر السابق ٤/١٦٨ ـ ١٦٩.

الزنار ويتوب، ثم يرحل من بغداد، فنصره قوم من الأكابر يميلون إلى اعتقاده، فأعادوه إلى الجلوس».

ثم قال ابن الجوزي: «وكان يتكلم بما يسقط حرمة المصحف من قلوب الناس فافتتن به خلق كثير. وأنه كان يقول: ليس هذا الذي نتلوه كلام الله إنما هو عبارة ومجاز، والكلام الحقيقي قائم بالنفس. فينفر أهل السُّنَّة كلما سمعوا هذا»(١).

وقال الإمام عبد الوهاب بن الحنبلي المتوفى سنة ست وثلاثين وخمسمائة في رسالة له في الردّ على الأشاعرة: «وهم يكفِّرون من اعتقد ذلك ويقولون: من قال في المصحف كلام الله كان بمنزلة النصارى الذين قالوا: إن عيسى روح الله، يقابلون كلام أهل السُّنَّة له بالإهانة، عنادًا لمعتقدهم وتكذيبًا لإثباتهم. ثم يدلّون على ذلك بتكذيب الله في خبره بقوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ﴾ [الحَشر: ٢١]. وقال بعض دعاة الأشاعرة: نحن ما نريد جبلًا بل نضعه على جمل، هل يقال: إن الجمل ما أطاق منه ما حمل أو وقف إعظامًا لهيبته كما زعمتم أو ذهل؟»

وقال ابن الحنبلي: «واعجبًا اليهود مع تقادم الزمان، وما دخل على دينهم من التغيير والبطلان، والنصارى على كفرهم وكثرة البدع في دينهم يعظمون التوراة والإنجيل بما هو معلوم عند الناس، من الحمل على الرؤوس والخشوه عند إحضاره والارتعاد عند الحلفان به، وتوقير المكان الموضوع فيه، وغير ذلك من أنواع الإكرام. ترى ما علموا أنه يحترف ويعلق، وإذا طرح في الماء يغرض؟ فهل ترى أحدًا ممن تقدم من أرباب الكفر والبدع قال في كتابه ما قالته هذه الطائفة في القرآن وما قصدته هذا القصد وما كذبته هذا التكذيب؟ أفعلت اليهود والنصارى هذا التعظيم والتبجيل لمجرد الورق والحبر أو لمعنى زائد عليه وهو إنجيل وتوراة كلام الله؟ ومن تقدم من المسلمين يعظمون هذا المصحف لأنه حبر وورق أم لمعنى زائد على الحبر والورق وهو قرآن كلام الله؟ ولقد حدث في زماننا جاهل من دعاتهم يشكك العوام في القرآن بمحال وجهل ما سبقه إليه أحد من جهالهم، وذلك أنه قال: أليس المصحف الذي هو من ورق وقد كان فعلي للكتابة فيه أبيض، ثم جمعت بين الزاج

(١) المنتظم ١٧/ ٢٤٥.

والعفص، ثم جعلته حبرًا ونقلته بيدي إلى الورق، فكيف يقال لها قديم أو يجعل كلامًا لله؟ يا عوام: فيه مكتوب: ﴿وَحُورٌ عِينٌ ۝٢٢ كَأَمْثَٰلِ ٱللُّؤْلُوِ ٱلْمَكْنُونِ ۝٢٣﴾ [الواقِعَة: ٢٢ ـ ٢٣]، تروا الحور العين؟ وقال فيه: ﴿فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى﴾ [محَمَّد: ١٥]، تروا من ذلك شيئًا؟ فكيف تقبلوا المحال؟ ومداره بهذا الكلام الفاسد عند جميع العقلاء على بطلان القرآن وأنه محال، وليس إلا الحبر والورق، والله بريء منه. لأن العقلاء يعلمون أن الخبر غير المخبر عنه؛ لأن من قال: عبد الله ببغداد يفعل كذا وكذا والقائل بدمشق لا يكون عبد الله وبغداد، فالحضرة لأجل خبره. وكذلك الاسم ليس هو المسمى، فيكون ما ذكر. ولو كان كذلك لكان من قال: «نار» احترق فمه، ومن قال: «عسل» وجد حلاوته في فيه، ومن قال: «عبرت النهر» ابتلّت ثيابه لهذا القول. وهذا أظهر للعقلاء من أن يحتاج إلى بيان وإيضاح، على أن كلامه هذا يعطي أن الكلام لا يتحقق إلا بحصول المسمى عند التسمية. وإذا كان كلام الله قائمًا بنفسه، فينبغي على ما قدر تكون الأنهار والحور والقصور في نفس الباري، فيكون على قول هذا الجاهل الباري محلًا للحوادث. فانظر يا أخي توصّل هذه الطائفة وتحيّلهم على إبطال كتاب الله وتعطيل حرمته في قلوب الأمة والتشكيك فيه بهذا المحال».

وقال ابن الحنبلي: «وكذلك الأشعري إذا قلت: القرآن، قال: كلام الله، وفخّم وعظّم مقدار ما يطمئن الجاهل باعتقادهم إلى هذا القول. فإذا قلت لهم: الذي نسمعه من القارئ، فيقول: هذا كلام القارئ حرف وصوت مخلوق. فيقول السائل: والذي سمعته الصحابة من رسول الله ﷺ، فيقول: كلام رسول الله حرفه وصوته. بطل بهذا القول والمعتقد قول الله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: ٦]، وقول الرسول: «**فإن قريشًا منعوني أن أبلغ كلام ربي**»، ووافق قول الوليد بن المغيرة: ﴿إِنْ هَٰذَآ إِلَّا قَوْلُ ٱلْبَشَرِ ۝٢٥﴾ [المدَّثِّر: ٢٥]. وإن سألته عن المصحف المكتوب قال: هذا حبر وورق له أسوة سائر الأجسام». بطل بهذا قوله في كتاب الله: ﴿فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ۝٧٨﴾ [الواقِعَة: ٧٨]، وقوله: ﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ۝٢٢﴾ [البُرُوج: ٢٢]، وقول الرسول: «**لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن تناله أيديهم**»».

وقال: «وكذلك من سمع شعر ابن حجاج، قال السامع: ما كان أخلق هذا

الرجل. وكل واحد من هؤلاء الشعراء قد بلي وفني ولا أحد ينازعه شعره ولا يكابره فضله، والدواوين للشعراء؛ هذا ديوان فلان وهذا شعر فلان، فلما جئنا إلى الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فإذا قرأه القارئ قالت الأشعرية: هذا كلام القارئ، وإذا حضر المصحف قالوا: هذا حبر وورق. فأي مصيبة أعظم من مصيبة الإسلام بهم؟».

وقال: «واعلم يا أخي ـ وفقنا الله وإياك لما يرضيه ـ أن الأشاعرة يتحيلون في إبطال القرآن بالحيل، ويتعللون للعوام خوفًا من نفورهم بالعلل».

وقال الإمام ابن قدامة فيهم: «ولا خلاف بين المسلمين كلهم في أنهم يقولون: قال الله كذا وإذا أرادوا أن يخبروا عن آية أو يستشهدون بكلمة من القرآن يقرّون كلّهم بأن هذا قول الله. وعند الأشعري ليس هذا قول الله وإنما هو قول جبريل، فكان ينبغي لهم أنهم يقولون: قال جبريل أو قال النبي إذا حكوا آية».

وقال: «ومدار القوم على القول بخلق القرآن ووفاق المعتزلة، ولكن أحبوا أن لا يعلم بهم، فارتكبوا مكابرة العيان، وجحد الحقائق ومخالفة الإجماع، ونبذ الكتاب والسُّنَّة وراء ظهورهم والقول بشيء لم يقله قبلهم مسلم ولا كافر. ومن العجب أنهم لا يتجاسرون على إظهار قولهم، ولا التصريح به إلا في الخلوات ولو أنهم ولاة الأمر وأرباب الدولة. وإذا حكيت عنهم مقالتهم الذي يعتقدونها كرهوا ذلك وأنكروه وكابروا عليه، ولا يتظاهرون إلا بتعظيم القرآن وتبجيل المصاحف والقيام لها عند رؤيتها، وفي الخلوات يقولون ما فيها إلا الورق والمداد وأي شيء فيها؟ وهذا فعل الزنادقة».

وقال: «ولقد حكيت عن الذي جرت المناظرة بيني وبينه بعض ما قاله، فنقل إليه ذلك، فغضب وشق عليه، وهو من أكبر ولاة البلد، وما أفصح لي بمقالته حتى خلوت معه وقال: أريد أن أقول لك: أفضي ما في نفسي، وتقول لي أفضي ما في نفسك، وصرح لي بمقالتهم على ما حكيناه عنهم. ولما ألزمته بعض الآيات الدالة على أن القرآن هو هذه السور قال: وأنا أقول إن هذا قرآن ولكن ليس هو القرآن القديم. قلت: ولنا قرآنان؟ قال: نعم، وأي شيء يكون إذا كان لنا قرآنان؟ ثم غضب لما حكيت عنه هذا القول. وقال له بعض أصحابنا: أنتم ولاة الأمر وأرباب الدولة، فما الذي يمنعكم من إظهار مقالتكم لعامة الناس ودعاء الناس إلى القول بها بينهم؟ فبهت ولم يجب إليّ».

وقال: «لا نعرف في أهل البدع طائفة يكتمون مقالتهم ولا يتجاسرون على إظهارها إلا الزنادقة والأشعرية. وقد أمر الله تعالى رسوله بإظهار الدين والدعاء إليه وتبليغ ما أنزل عليه، فقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [المَائدة: ٦٧]. فإن كانت مقالتهم كما يزعمون هي الحق فهلَّا أظهروها ودعوا الناس إليها، ولم حلّ لهم كتمانها وإخفاؤها والتظاهر بخلافها وإيهام العامة اعتقاد ما سواها؟».

وقال: «بل لو كانت مقالتهم هي الحق الذي كان عليه رسول الله وأصحابه والأئمة الذين من بعدهم، كيف لم يظهرها أحد منهم وكيف تواطئوا على كتمانها؟ أم كيف حلّ للنبي كتمانها عن أمته وقد أمر بتبليغ ما أنزل إلا وتوعّد على إخفاء شيء منه بقوله: ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المَائدة: ٦٧]. أم كيف وسعه أن يوهم الخلق خلاف الحق؟ ثم هو ﷺ أشفق على أمته من أن يعلمه الله حقًّا ويأمره إلى أمته فيكتموه عنهم حتى يضلوا عنه. ثم إذا كتمه فمن الذي بلغه إلى الصحابة حتى اعتقدوه ودانوا به؟».

وقال: «ثم كيف يحلّ لهم أن يوهموا العامة ما يقوي به اعتقادهم الذي يزعمون أنه بدعة من تعظيمهم للمصاحف في الظاهر واحترامها عند الناس، وربما قاموا عند مجيئها وقبلوها ووضعوها على رؤوسهم ليوهموا الناس أنهم يعتقدون فيها القرآن وربما أمروا من توجهت عليه يمين في الحكم بالحلف بالمصحف أنها ماله أن الذي يحلف به هو القرآن العظيم والكتاب الكريم. وهذا عندهم اعتقاد باطل، فكيف يحل لهم أن يتظاهروا به ويضمروا خلافه؟ وهذا هو النفاق في عهد رسول الله ﷺ وهو الزندقة اليوم، وهو أن يظهر موافقة المسلمين في اعتقادهم ويضمر خلاف ذلك. وهذا حال هؤلاء القوم لا محالة فهم زنادقة بغير شك. فإنه لا شك في أنهم يظهرون تعظيم المصاحف إيهامًا أن فيها القرآن ويعتقدون في الباطن أنه ليس فيها إلا الورق والمداد. ويظهرون تعظيم القرآن ويجتمعون لقراءته في المحافل والأعزية ويعتقدون أنه من تأليف جبريل وعبارته. ويظهرون أن موسى سمع كلام الله من الله، ثم يقولون: ليس بصوت، ويقولون: في آذانهم وصلواتهم أن محمدًا رسول الله ويعتقدون أنه انقطعت رسالته ونبوته بموته، وأنه لم يبق رسول الله وإنما كان

رسول الله في حياته. وحقيقة مذهبهم أنه ليس في السماء إله ولا في الأرض قرآن ولا أن محمدًا رسول الله، وليس في أهل البدع كلهم من يتظاهر ما يعتقده غيرهم وغير من أشبههم من الزنادقة»[١].

فتأمل كيف نسبهم أكثر من واحد من أهل العلم إلى البدعة والزندقة، وأن تظاهرهم بالاتباع وإخفاءهم عقيدتهم الحقة فيما بينهم كان أمرًا مشهورًا عنهم، ويتداوله أهل العلم ويذكرونه عنهم. فإنك تجدهم يؤمنون بالمعراج، ثم ينفون العلو، وهذا تكذيب للمعراج في حقيقته كما ذكره أهل العلم. ويؤمنون بالرؤية لله في القيامة، ولكنهم ينفون علوّه ومجيئه ونزوله واستواءه. وهذا تكذيب للرؤية. ويقولون أن موسى سمع كلام الله من الله ثم يقولون: ليس بصوت. ويقولون: إن القرآن مكتوب في المصاحف ثم يقولون: ليس فيها إلا الحبر والورق. ويؤمنون أن كلام الله غير مخلوق، ولكنهم يعنون به المعنى القائم بالنفس، لا نفس القرآن. ويقولون أن الله لم يزل متكلمًا، ولكنهم يقولون أنه كلام واحد قديم، ولا يحلّ الحادث به، وهذا تكذيب لكون الله لم يزل متكلمًا.

والأشعري وابن كلاب إنما التزما ذلك القول متابعة لأئمة الحديث ليدفعا النكارة عن نفسيهما، وحقيقة مذهبهما أن الله لم يتكلم إلا في القدم، وتكلم بكلام واحد. وهذا لا ينطبق عليه أنه لم يزل يتكلم؛ لأن من كان هذا وصفه، فهو تكلّم منذ الأزل ولا يزال يتكلم إن شاء متى شاء.

وهذا الكلام الذي ذكره الإمامان السجزي وابن قدامة له قدر كبير من الصحة ولم يدعياه تحاملًا على القوم وظلمًا لهم. فقد أقرّ به أحد أئمتهم، وهو أبو إسحاق الشيرازي، إذ قال: «فإن قيل: أنتم تقولون هذا في الظاهر وتعتقدون خلافه في الباطن. يُقال لهم: لا فرق بيننا وبينكم، وليس في ذلك لبعضنا من بعض إلا الظاهر، وليس مكتوب بين أعيننا صادق وكاذب. فإذا قلتم: أنتم تعتقدون في الباطن بخلاف ما تظهرون به، قلنا لكم: وأنتم تعتقدون في الباطن أن الله ثالث ثلاثة، فليس تصديقكم فيما تدعونه بأولى من تصديقنا»[٢].

ولو لم يكن يصنعون ذلك لما كان هذا حال جوابه؛ لأنه يريد أن يلزم الناس

---

(١) حكاية المناظرة في القرآن، ص٣٣ ـ ٥١.

(٢) الإشارة إلى مذهب أهل الحق، ص١٩٣.

بظاهرهم. وقوله: «وأنتم تعتقدون في الباطن أن الله ثالث ثلاثة» قول سفيه لا ينبغي الالتفات إليه؛ لأن الدعاوى بلا بينات مردودة، واتهامه لخصومه بهذا الاعتقاد لا أساس له من الصحة ولا سند له عنده ولا شبهة دلالة، بينما الذي اتهمه به خصومه لهم فيه سندًا ودلالة، وهو لازم قوله، فتعين الفرق.

ثم إن الشيرازي قد زلّ بعد ذلك وذكر بما يقرّ فيه بالتكتم، فقد قال: «فإن قيل: كل دين مكتوم دين ميشوم، ولو أن ما تعتقدونه حق لأظهرتموه. يقال لهم: هذا يتعلق به من لا عقل له ولا علم، فإن النبي ﷺ لما كان في دار الخيزران ومعه ذلك النفر القليل لا يقدرون أن يظهروا ولا يظهروا ما هم عليه من الإسلام، لا يدل ذلك أنهم على الباطل؛ بل هم على الحق؛ بل يدل على ضعفهم وقلّتهم وقوة أهل الباطل وكثرتهم. وقد روي في الخبر عن النبي ﷺ أنه قال: «**بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ**»، وروي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «**لا تقوم الساعة إلا على أشرار أمتي**»»[(١)].

فانظر كيف يبررون لأنفسهم التكتم بما جرى مع النبي ﷺ في بداية دعوته، وأنه لم يقدر على إظهار ما هم عليه من الإسلام.

وهو قد ذكر هذا المثال في معرض جوابه عن تهمة التكتم، وهو دليل على حصول تكتمهم وأنهم يظهرون خلاف ما يبطنون، وأنهم يعتقدون أنهم لا يقوون على إظهار الحق والإسلام لقلَّتهم وعجزهم وضعفهم. وهذا يؤيد كلام أبي نصر السجزي فيما قاله عنهم في رسالته إلى أهل زبيد، أنهم كانوا يخفون المذهب عن قوم ويظهرونه لآخرين.

أما احتجاجه بحديث الغربة، فهو احتجاج ضعيف للغاية. فإن الشيرازي عاش في القرن الخامس الهجري، وكان مضى على الإسلام خمسة قرون وانتشر فيه في المشرق والمغرب ودانت له البلاد والعباد، فمن أين للشيرازي أن الإسلام عاد غريبًا كما بدأ، حتى يستدلّ به على ضعفه وقلة حيلته وقلة أتباع المذهب الأشعري؟

وقال القرطبي في «المفهم»: «هذا الشخص المبغوض عند الله تعالى الذي يقصد بخصومته مدافعة الحق، وردّه بالأوجه الفاسدة والشبه الموهمة وأشد ذلك الخصومة

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٥.

في أصول الدين؛ كخصومة أكثر المتكلمين المعرضين عن الطرق التي أرشد إليها كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ وسلف أمته إلى طرق مبتدعة، واصطلاحات مخترعة، وقوانين جدلية، وأمور صناعية مدار أكثرها على مباحث سفسطائية أو مناقشات لفظية، ترد بسببها على الآخذ فيها شبه ربما يعجز عنها وشكوك يذهب الإيمان معها. وأحسنهم انفصالًا عنها أجدلهم لا أعلمهم. فكم من عالم بفساد الشبهة لا يقوى على حلها، وكم من منفصل عنها لا يدرك حقيقة علمها. ثم إن هؤلاء المتكلمين قد ارتكبوا أنواعًا من المحال لا يرتضيها البله ولا الأطفال لما بحثوا عن تحيز الجواهر والأكوان والأحوال، ثم إنهم أخذوا يبحثون فيما أمسك عنه السلف الصالح، ولم يوجد عنهم فيه بحث واضح، وهو كيفية تعلقات صفات الله تعالى وتقديرها واتحادها في أنفسها، وأنها هي الذات أو غيرها، وأن الكلام هل هو متحد أو منقسم؟ وإذا كان منقسمًا فهل ينقسم بالأنواع أو بالأوصاف؟ وكيف تعلق في الأزل بالمأمور؟ ثم إذا انعدم المأمور هل يبقى ذلك التعلق؟ وهل الأمر لزيد بالصلاة مثلًا هو عين الأمر لعمرو بالزكاة؟ إلى غير ذلك من الأبحاث المبتدعة مما لم يأمر الشرع بالبحث عنها، وسكت أصحاب النبي ومن سلك سبيلهم عن الخوض فيها لعلمهم بأنها بحث عن كيفية ما لا تعلم كيفيته، فإن العقول لها حد تقف عنده، وهو العجز عن التكييف لا يتعداه، ولا فرق بين البحث عن كيفية الذات وكيفية الصفات. ولذلك قال العليم الخبير: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشّورىٰ: ١١]»[1].

وقال القرطبي: «ولو لم يكن في الكلام شيء يذم به إلا مسألتان هما من مبادئه لكان حقيقًا بالذم، وجديرًا بالترك. **إحداهما**: قول طائفة منهم: إن أول الواجبات الشك في الله تعالى. **والثانية**: قول جماعة منهم: إن من لم يعرف الله تعالى بالطرق التي طرقوها والأبحاث التي حرروها فلا يصح إيمانها، وهو كافر. فليزمهم على هذا تكفير كافة المسلمين وأن من يبدأ بتكفيره أباه وأسلافه وجيرانه، وقد أورد على بعضهم هذا، فقال: لا يشنع عليّ بكثرة أهل النار، وكما قال: ثم إن من لم يقل بهاتين المسألتين من المتكلمين ردوا على من قال بهما بطرق النظر والاستدلال بناء

(١) المفهم ٦/ ٦٩٠ ـ ٦٩١.

منهم على أن هاتين المسألتين نظريتان. وهذا خطأ فاحش، فالكل يخطئون الطائفة الأولى بأصل القول بالمسألتين، والثانية بتسليم أن فسادهم ليس بضروري، ومن شك في تكفير من قال: إن الشك في الله تعالى واجب، وأن معظم الصحابة والمسلمين كفار فهو كافر شرعًا أو محتل العقل وضعًا، إذ كل واحدة منهما معلومة الفساد بالضرورة الشرعية الحاصلة بالأخبار المتواترة القطعية، وإن لم يكن كذلك فلا ضروري يصار إليه في الشرعيات ولا العقليات. عصمنا الله من بدع المبتدعين وسلك بنا طرق السلف الماضين. وإنما طولت في هذا المسألة الأنفاس لما قد شاع من هذه البدع في الناس، ولأنه قد اغتر كثير من الجهال بزخرف تلك الأقوال، وقد بذلت ما وجب عليّ من النصيحة والله تعالى يتولى إصلاح القلوب الجريحة»[١].

لذلك فإن القول بلعن الأشاعرة وضلال مذهبهم وإخراجه من مظلة أهل السُّنَّة والجماعة قول قديم ومشهور ورد عن الأئمة وليس بمبتدع من القول، وهؤلاء الأئمة أعلم بالأشاعرة من أئمة باقي الأزمان؛ لأنهم عاصروهم وشهدوا معايبهم. وليس هو من باب الغلظة والغلوّ في الشدة كما قد يعتبره البعض، وإنما هو من الحكمة القاضية بوضع الشيء في مكانه المناسب وإعطائه حقه الذي يستحقه، حتى لا يغترّ به الغافل والمسكين. فإن غاية المذهب الأشعري على ما ذكرناه في حقيقته أن يكون معوَل هدمٍ استعمله أصحابه لتدمير الدين والتوحيد، وإنكار النصوص وردّها واستبدال معانيها، كما لا يمكن اعتبارهم في عداد أهل السُّنَّة والجماعة، إلا على الإطلاق العام للاسم الذي يُراد به مقابلة الشيعة.

قال ابن تيمية: «وهم في الجملة أقرب المتكلمين إلى مذهب أهل السُّنَّة والحديث. وإن كان في كلامهم من الأدلّة الصحيحة وموافقة السُّنَّة ما لا يوجد في كلام عامة الطوائف، فإنهم أقرب طوائف أهل الكلام إلى السُّنَّة والجماعة والحديث. وهم يعدّون من أهل السُّنَّة والجماعة عند النظر إلى مثل المعتزلة والرافضة وغيرهم؛ بل هم أهل السُّنَّة والجماعة في البلاد التي يكون أهل البدع فيها هم المعتزلة والرافضة ونحوه».

قلت: اعتبار الأشاعرة من أقرب المتكلمين إلى مذهب أهل السُّنَّة، وأنهم أقرب

(١) المفهم ٦/ ٦٩٤.

طوائف أهل الكلام إلى السُّنَّة والجماعة يفيد أنهم ليسوا منهم؛ لأن القرب من الشيء يفيد الانفصال عنه. وقد عدّهم ابن تيمية من أهل السُّنَّة بالإطلاق العام الذي يجري في مقابلة الرافضة والمعتزلة. أما الرافضة فلأنهم لا يعتدّون بالسُّنَّة النبوية، ويرون ردة أكثر الصحابة، ولا يعتدّون بخلافة أبي بكر وعمر وعثمان ﵃. أما المعتزلة فلأن كافة أصولهم الخمسة تخالف مذهب أهل السُّنَّة، خلافًا للأشاعرة الذين شابهوا المعتزلة وخالفوا أهل السُّنَّة في أصل التوحيد ولكنهم خالفوا المعتزلة في الأصول الأربعة الأخرى. فالأشاعرة لا يرون المنزلة بين المنزلتين، ولا ينفون القدر، ولا يرون تخليد العصاة في النار، كما لا يرون وجوب الخروج على أئمة الجور. وعلى ذلك فهم أقرب بالجملة إلى أهل السُّنَّة من طوائف المعتزلة والرافضة. أما اسم أهل السُّنَّة والجماعة بالإطلاق الخاص الذي يجري على الفرقة الناجية، فالأشاعرة ليسوا منه؛ لأن السُّنَّة بريئة منهم. فلا هم بنوا عقيدتهم على السُّنَّة النبوية، ولا سلكوا طريق الجماعة.

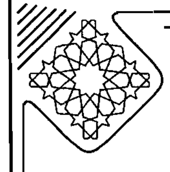
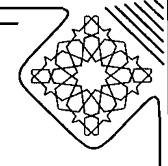
والأشاعرة خير من المعتزلة بالجملة، ولكن يجب أن ندرك أن كليهما زاغ وحاد عن الصراط المستقيم وابتدع من الدين ما ليس منه، واستمد أصوله من الفلسفة، ثم حكم على النصوص من خلالها.

بل قد لا نبعد عن الحقيقة إن قلنا أن المتكلم الأشعري قد يكون أخطر من المعتزلي على عقيدة المسلم العامي؛ لأن المعتزلي يصرّح دون مواربة، فيستبين ضلاله، أما الأشعري فيكذب ويكتم ما قبح في أصوله ومعتقداته. فإنك إن سألت المعتزلي: من أين تستمد أصولك؟ قال: من الفلسفة وعلوم الكلام. وإن سألت الأشعري، قال: من الكتاب والسُّنَّة. وإن سألت المعتزلي: ما رأيك بفلاسفة اليونان؟ قال: قد استفدنا منهم. وإن سألت الأشعري، قال: نعوذ بالله منهم. وإن سألت المعتزلي: هل منكم فقهاء؟ قال: لا. وإن سألت الأشعري، قال: بل كل الفقهاء منا. وإن سألت المعتزلي: من حفظ السُّنَّة وحماها؟ قال: المحدّثون. وإن سألت الأشعري، قال: أبو الحسن الأشعري وأصحابه. وإن سألت المعتزلي: ما موقفكم من النقل والعقل؟ قال: نحن نحكم على النقل من خلال العقل. وإن سألت الأشعري، قال: نحن نتبع النقل، ونداقع عنه بالعقل. وإن سألت المعتزلي عن كلام الله، قال: هو مخلوق. وإن سألت الأشعري، قال: النفسي قديم واللفظي

مخلوق. وإن سألت المعتزلي: ما رأيك بابن حنبل؟ قال: هو خصمنا وعدوّنا. وإن سألت الأشعري، قال: هو منا وفينا. وإن سألت المعتزلي: ما مذهب أهل الحديث؟ قال: هم حشوية. وإن سألت الأشعري، قال: هم أشاعرة. وإن سألت المعتزلي: ما رأيك بالتفويض؟ قال: جهل وخرف. وإن سألت الأشعري، قال: هو مذهب السلف. وإن سألت المعتزلي: كم عددكم؟ قال: نحن قلة. وإن سألت الأشعري، قال: نحن أكثر الأمة.

فها هم الاثنان على باطل، وأحدهما يُفصح ويصدق، والآخر يكتم ويكذب، فليت شعري أي الباطلين أخبث؟ وأي الشرّين أعظم؟



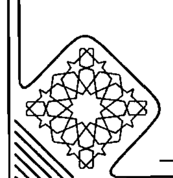
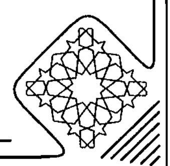



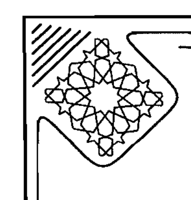
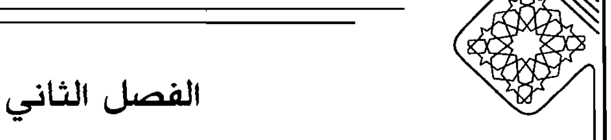
الفصل الثاني

عن أبي الحسن الأشعري

وفيه:

- الدليل على عدم شهرة الأشعري قبل خروجه.
- أن الأشعري ليس إمامًا للمسلمين.
- كلام بعض أهل العلم فيه.
- طعن الإمام الهروي عليه.
- انتصار البيهقي وابن عساكر للأشعري.
- الرد على شبهة فضل الانتساب للأشعريين.
- تعصب السبكي للأشعري.
- إثبات نسبة كتاب الإبانة إلى الأشعري.
- تشابه كتابي: «اللمع» و«الإبانة» في اللفظ والأسلوب.
- الكلام على تحقيق الدكتورة فوقية لكتاب الإبانة.
- مقارنة بين نسخة ابن عساكر ونسخة المحققة.
- نسبة رسالة أهل الثغر إلى الأشعري.
- أن كتاب الإبانة كان آخر ما كتب الأشعري.
- آخر مذهب الأشعري.

الفصل الثاني

عن أبي الحسن الأشعري

ونخصص هذا الفصل في الكلام على أبي الحسن الأشعري إمام الأشاعرة. ولا بد من توضيح أمر مهم قبل شروعنا في الحديث، وهي أن الرجل أفضى إلى ما قدَّم ومضى إلى ربه وهو أعلم بحاله. وقد ورد عنه من خلال كتبه ما يشير إلى تركه مذهبه آخر عمره ورجوعه إلى منهج السلف، فإن كان كذلك فالله يرحمه ويغفر له ولسائر التوابين. إلا أن كتابنا هذا هو مقام التنبيه على البدع والضلالات والتحذير من أصحابها، لا مقام التسامح والاستغفار للموتى وذكر محاسنهم والتستر عليهم.

والأشعري مات وأمره إلى الله، إلا أن أفكاره لم تمت معه؛ بل ظلَّت حية باقية من بعده تفتن الناس إلى يومنا هذا، وتلقفها رجال آخرون من بعده، ونشأ عنها مذهب بدعيّ قبيح لا تزال شروره ومفاسده تطال عقائد المسلمين، ولا يبدو انقضاء أجلها قريب. لذلك كان لا بُد لنا من وقفة شديدة وحازمة مع أفكاره ومعتقداته، حتى يستبين الحق ولا يغتر الناس بها. وكان لزامًا علينا الكشف عن حال الرجل ومنزلته ومقامه عند أهل العلم حتى لا نعلي من مقامه، ولا نعطيه أكثر من حقه، حتى لا ينخدع بهم العامة ويتأثروا بمذهبهم المذموم. ولا نتأله على الله في شيء ولا نورد أحدًا جنة ولا نارًا؛ بل نكل حقيقة حاله ومآله إليه، ونرجو الرحمة لكل من مات من المسلمين والمسلمات، والله أرحم الراحمين.

كنا قد قلنا أن أبا الحسن الأشعري كان من نظار المعتزلة من الفرقة الجبائية قبل أن يفارقهم. وهذا أمر متفق عليه عند الجميع، والثابت عنه كذلك أنه كان ينوب عن الجبائي شيخ المعتزلة في زمانه. وكان مقدمًا على الأشعري عند المعتزلة، مما يدلّ على أنه كان دون الجبائي في العلم والتمكن.

ولم يكن الأشعري معروفًا عند المسلمين قبل خروجه على المعتزلة، واقتصر أمر شهرته على المعتزلة أنفسهم، جريًا على عادة المتمذهبين في معرفة طبقات المذهب

ورجاله. ومما يدل على عدم شهرة الأشعري في زمن خروجه، ما ذكره ابن النديم، وابن خلكان، والذهبي، عن خروج الأشعري على الاعتزال، حيث قيل في ذلك: «وكان أبو الحسن الأشعري أولًا معتزليًّا، ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة، ورقي كرسيًّا، ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرّفه بنفسي: أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا تراه الأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع، معتقد للرد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعايبهم»(١).

وهذه الرواية دليلٌ على صحة دعوانا كما تقدم في موضعه. فقوله: «من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرّفه بنفسي» يفيد عدم شهرته؛ لأن من كان مشهورًا عند الناس، وأقام المجالس وصنّف الكتب، وتستفتيه الناس، لفي غنى عن تعريف نفسه. والظاهر من قوله ذاك أن اسمه لم يكن جاريًا على اللسان، ولا هو حاضر في الأذهان، بدليل أنه يعرّف الناس باسمه، ثم يخبر عن مذهبه في الاعتزال.

ومن اشتهر أمره بين الناس، فإنما يعرفونه ويعرفون أقواله ومذهبه من خلال مجالسه وكتبه أو تلاميذه أو أصحابه. فلم يكن مثل أحمد بن حنبل أو حتى الجبائي ليقول مثل ذلك عن نفسه؛ لأن اسمه ومذهبه اشتهر في الآفاق، ولا يسع أحد يقطن مدينته جهله. وهذا يدلّ على أن الأشعري كان دون ذلك المقام بدرجات.

ومن كان من نظار المبتدعة طيلة أربعين سنة، يصعب عليه أن يصبح في ليلة وضحاها إمام الدين وناصر السُّنَّة وقامع البدعة. كما أن الثابت عنه أنه لم يُعرف له شيخ قبل خروجه على الاعتزال إلا الجبائي؛ أي: أنه أمضى أكثر عمره بدون شيخٍ في القرآن أو السُّنَّة أو الحديث أو الفقه؛ لأن المعتزلة لم يتعلّموا ذلك، والجبائي نفسه يجهل تلك العلوم الشرعية، ولا يتقن إلا صنعة الفلسفة والكلام.

ثم خرج الأشعري عليهم وهو في البصرة، وكانت آنذاك تعجّ بالمتكلمة، ويكثر فيها النجارية أصحاب الحسين النجار، والكلابية أصحاب ابن كلاب، فلا غرو أن نجد الأشعري متأثرًا بتلك الفرقتين وأخذ عنهما الكثير.

(١) الفهرست، ص٢٥٥، وفيات الأعيان ٣/ ٢٨٥.

ثم ورد بغداد آخر عمره، وأخذ الفقه والحديث من أبي إسحاق المروزي والإمام زكريا الساجي، فترك بعض أصوله التي أخذها من الكلابية ونهج منهج السلف في مسائل الصفات، وأبان عن مذهبه في كتاب «الإبانة»، وفي كتاب «مقالات الإسلاميين». ثم توفي سنة ثلاث وعشرين وأربعمائة.

وهذه المسيرة لا تنبئ عن مسيرة إمامٍ للمسلمين، فرجل قضى أكثر من أربعين سنة في بدعة الاعتزال، ثم انتقل بعدها للتأثر بفرق النجارية والضرارية والكلابية، قبل أن يتأثر في آخر عمره بمذهب أصحاب الحديث، ليس بجدير أن يكون إمامًا للمسلمين، ويبعد أن يكون الله اجتباه لذلك كما يتوهّم الأشاعرة. وهم يطلقون عليه لقب إمام أهل السُّنَّة والجماعة عليه، وهو أبعد ما يكون عنه.

ولو كان إمامًا في العلم لكانت له حلقات علم ومجالس معروفة، ولما حضر مجالس أهل العلم ليأخذ منهم العلم. وروايته عن هؤلاء الأئمة في تفسيره تفيد أنه التزم مجالسهم ودروسهم، وهو يدلّ على أنه كان طالبًا للعلم في آخر حياته، ولم يكن إمامًا في العلم، فكيف يجعله أولئك المتكلمة إمامًا للإسلام والمسلمين؟

ثم إن من سمة أهل العلم أنك تجدهم تربّوا على العلم والقرآن والسُّنَّة، واشتغلوا بالقرآن والسُّنَّة منذ نعومة أظافرهم، وشبّوا على السُّنَّة وحفظها والتزامها. فهل خلت أمة الإسلام وأقفرت حتى يأتيها رجل مبتدع ومتشبع بالفلسفات وبدعة الاعتزال، ومكث أكثر عمره وهو معتزلي من أهل البدع، حتى يكون إمامًا للمسلمين؟

وهذا أمر يقرّون به أولئك ولا ينكرونه، وهو المعروف عن أبي الحسن الأشعري أنه كان من نظار المعتزلة. ومن المعروف عن هؤلاء أنهم لم يكن لديهم علم الشريعة، ولا يفقهون في القرآن ولا في السُّنَّة ولا في الحلال والحرام، فإن كان الأشعري منهم ومكث فيهم أكثر عمره، فكيف أصبح إمامًا للإسلام والمسلمين في آخر عمره؟

بل إن اصطفاء مثل هذا الرجل ـ بالنظر إلى سيرة حياته ـ لإمامة المسلمين من أشد المطاعن على الإسلام. فالرجل في علم الكلام كان دون الجبائي في العلم والمنزلة بين المعتزلة. وأخذ الأصول من بعد ذلك من أتباع ابن كلاب. ثم تأثر بمذهب أصحاب الحديث وهو في محطته الأخيرة ببغداد، وبدأ يحضر مجالس الإمام الساجي والإمام المروزي في آخر عمره. فكيف يكون إمامًا للمسلمين؟ فإمام

المسلمين إمام عالم بالتفسير والحديث والسير والحلال والحرام وأصول الفقه وقواعد التشريع ومقاصد الدين، والرجل لم يُعرف عنه شيء من ذلك، وغاية ما عُرف عنه نبوغه في علم الكلام، وردوده على المعتزلة.

وعندما مات الأشعري، لم يذكره الناس على أنه إمام من أئمة أهل السُّنَّة؛ بل هو مجرد متكلم على طريقة أهل السُّنَّة وقارع المعتزلة بعد أن كان من نظارهم. ومما يشهد لصحة ذلك أن الخليلي القزويني(١) صنف كتابًا كبيرًا اسمه «الإرشاد في معرفة علماء الحديث»، ولم يذكر الأشعري منهم، بالرغم من إصرار الأشاعرة على وصفه أنه من أئمة أصحاب الحديث، وكذلك وصفه القشيري والبيهقي وابن عساكر وغيرهم أنه من أئمة أصحاب الحديث المتكلمين.

فمجرّد تلمذته آخر عمره على يد المروزي والساجي لا تجعل منه إمامًا في الحديث؛ بل كان مجرد طالب علم يستفيد من شيخيه وينهل منهما العلم، قبل أن يتوفاه الله وهو دون الإمامة بمراتب، وبينه وبينها مفاوز.

ومما يشهد له أيضًا ما ذكره أبو الحسن الكرجي(٢) في كتابه «الفصول في الأصول، عن الأئمة الفحول إلزامًا لذوي البدع والفضول»، حيث نقل عن الإمام أبي حامد الإسفراييني(٣) أنه قال: «ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن يُنسبوا إلى الأشعري، ويتبرؤون مما بنى الأشعري مذهبه عليه، وينهون أصحابهم وأحبابهم عن الحوم حواليه، على ما سمعت عدة من المشايخ والأئمة منهم الحافظ المؤتمن بن أحمد بن علي الساجي»(٤).

ومن الشواهد على عدم شهرته أن ابن النديم(٥) عندما ذكر الأشعري، سماه باسم ابن أبي بشر، ولم تبلغ ترجمته بضعة أسطر. وهذا يؤيد مقولة أن مذهب الأشعري لم يكن معروفًا في ذلك الوقت ولا كان الناس يعتبرونه إمامًا لأهل السُّنَّة.

وكذلك الخطيب البغدادي(٦) عندما ذكر ترجمته لم يذكر أنه إمام من أئمة السُّنَّة كما درجت عادته في وصف الأئمة بذلك، ولم يصفه سوى بالمتكلم. وكانت ترجمته صغيرة لا تتعدى بضعة أسطر، ولم يشر فيها إلى كونه رأس الأشاعرة.

---

(١) توفي سنة ٤٤٦هـ.
(٢) توفي سنة ٥٣٢هـ.
(٣) توفي سنة ٤٠٦هـ.
(٤) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٩٦.
(٥) توفي سنة ٤٣٨هـ.
(٦) توفي سنة ٤٦٣هـ.

والناظر إلى ترجمته وترجمة أبي بكر الباقلاني عند الخطيب البغدادي، يجد أن الخطيب قد عظم من شأن الباقلاني أكثر مما فعل مع الأشعري بمراحل. فبينما خرجت ترجمة الأشعري باهتة قصيرة مختصرة، كانت ترجمة الباقلاني زاهية أنيقة طويلة، واعتنى الخطيب بها أيّما اعتناء، وكأنه كان يرى فيه أعظم شأنًا وأكثر علمًا من الأشعري، مع أنه ذكره في أوّل الترجمة أنه المتكلم على مذهب الأشعري.

فتلك الألقاب الزكية لم يخلعها عليه إلا الأشاعرة أنفسهم، ولو اطلعت على ترجمته عند ابن عساكر والسبكي وغيرهما من الأشاعرة لوجدت العجب العجاب فيها، فهو إمام السُّنَّة والبحر والحبر والجبل الشامخ والحجة وسيف السُّنَّة وقامع البدعة وناصر الدين، وما إلى ذلك من الألقاب التي تباع في أسواق النساخين.

وقد ذكرنا لك أيها الناظر جانبًا مما قاله أهل العلم عن تلك الفرقة المخذولة وما قيل في أصولهم المرذولة، وكل ذلك بسبب شؤم انتسابهم لأبي حسن الأشعري، فعظّموه واعتبروه إمامًا للمسلمين وهو لم يكن يحسن علوم الشريعة، ولم ينبغ إلا في علوم الكلام الذميمة. أما علمه في الشريعة ففقير وباعه فيها قليل، وبضاعته مزجاة. ولم يُعرف له مشايخ من أهل العلم قبل أن يخرج على اعتزاله ويبدأ بكتابة الردود عليهم، وهذا ما يدل على عدم علوّ كعبه في العلوم الشرعية.

قال القاضي ابن أبي يعلى: «قرأت على علي القرشي عن الحسن الأهوازي قال: سمعت أبا عبد الله الحمراني يقول: لما دخل الأشعري إلى بغداد جاء إلى البربهاري فجعل يقول: رددت على الجبائي وعلى أبي هاشم، ونقضت عليهم وعلى اليهود والنصارى والمجوس، وقلت لهم وقالوا، وأكثر الكلام في ذلك. فلما سكت، قال البربهاري: ما أدري مما قلت قليلًا ولا كثيرًا، ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل. قال: فخرج من عنده، وصنف كتاب «الإبانة» فلم يقبله منه، ولم يظهر ببغداد، إلى أن خرج منها»[(١)].

وقال ابن الجوزي: «كان على مذهب المعتزلة زمانًا طويلًا، ثم عنّ له مخالفتهم، وأظهر مقالة خبطت عقائد الناس وأوجبت الفتن المتصلة، وكان الناس لا يختلفون في أن هذا المسموع كلام الله، وأنه نزل به جبريل عليه السلام على محمد ﷺ. فالأئمة

---

(١) طبقات الحنابلة ٢/ ١٨.

المعتمد عليهم قالوا أنه قديم، والمعتزلة قالوا: هو مخلوق، فوافق الأشعري المعتزلة في أن هذا مخلوق، وقال: ليس هذا كلام الله، إنما كلام الله صفة قائمة بذاته، ما نزل ولا هو مما يسمع، وما زال منذ أظهر هذا خائفًا على نفسه لخلافه أهل السُّنَّة، حتى أنه استجار بدار أبي الحسن التميمي حذرًا من القتل، ثم تبع أقوام من السلاطين مذهبه فتعصبوا له وكثر أتباعه، حتى تركت الشافعية معتقد الشافعي رضي الله عنه، ودانوا بقول الأشعري»[١].

وقال ابن قدامة: «ومن العجب أن إمامهم الذي أنشأ هذه البدعة رجل لم يُعرف بدين ولا ورع، ولا شيء من علوم الشريعة البتة، ولا ينسب إليه من العلم إلا علم الكلام المذموم. وهم يعترفون بأنه أقام على الاعتزال أربعين عامًا ثم أظهر الرجوع عنه، فلم يظهر منه بعد التوبة سوى هذه البدعة فكيف تصوّر في عقولهم أن الله لا يوفق لمعرفة الحق إلا عدوه، ولا يجعل الهدى إلا مع من ليس له علم الإسلام نصيب، ولا في الدين حظ؟»[٢].

وقال عنه الخطيب البغدادي في ترجمته: «وهو بصري سكن بغداد إلى أن توفي بها، وكان يجلس أيام الجمعات في حلقة أبي إسحاق المروزي الفقيه من جامع المنصور».

وقال الذهبي في ترجمته في «سير أعلام النبلاء»: «وأخذ عن أبي خليفة الجمحي، وأبي علي الجبائي، وزكريا الساجي، وسهل بن نوح، وطبقتهم، يروي عنهم بالإسناد في تفسيره كثيرًا».

وقال الذهبي في ترجمة الحافظ زكريا الساجي: «حدث عنه: أبو الحسن علي بن إسماعيل المتكلم». وقال: «أخذ عنه أبو الحسن الأشعري مقالة السلف في الصفات، واعتمد عليها أبو الحسن في عدة تآليف».

أما الجمحي فتوفي سنة خمس وثلاثمائة، وتوفي الساجي سنة سبع وثلاثمائة، وتوفي المروزي سنة أربعين وثلاثمائة. وقد عاش ببغداد أكثر عمره، ثم سافر إلى مصر ومات هناك. وبذلك يكون الأشعري في الحقيقة قد أخذ بعض العلم من هؤلاء الأئمة أثناء مكوثه في البصرة وبغداد، وذلك في السنين الأخيرة من عمره.

---

(١) المنتظم ١٤/ ٢٩.
(٢) حكاية المناظرة في القرآن، ص٥١.

وبغضّ النظر عما آل إليه أمر الرجل في آخر حياته، والمذهب الذي استقر عليه قبل موته، وصلاح حاله بملازمته أئمة الحديث، فإن ذلك لا يعني أن نعطي للرجل أكثر من قيمته وما يستحقه. فإن الحق الذي لا مراء فيه أن الرجل لم يكن معروفًا إلا بالتنظير في الكلام والفلسفات، ولم يعرفه الناس بكونه من أهل العلم ولم تكن له سمات أئمة العلم. بل إن الذي أشيع عنه خلاف ذلك تمامًا، فقد أشيع عنه تقصيره في الطهارة والصلاة.

قال الإمام أبو إسماعيل الهروي الأنصاري: «وقد شاع في المسلمين أن رأسهم علي بن إسماعيل الأشعري كان لا يستنجي ولا يتوضأ ولا يصلي»[(١)]. وقال الهروي: «سمعت الحاكم عدنان بن عبدة النميري يقول: سمعت أبا عمر البسطامي يقول: كان أبو الحسن الأشعري أولًا ينتحل الاعتزال، ثم رجع فتكلّم عليهم. وإنما مذهبه التعطيل، إلا أنه رجع من التصريح إلى التمويه»[(٢)]. وقال: «سمعت بشر بن عبد الله الأبيوردي الخطيب يحكي عن قاضي جرجان عن الأشعري بالبصرة أشياء يتعاظمني ذكرها»[(٣)]. وقال: «سمعت محمد بن الفضل الطاقي يقول: سمعت زاهر بن أحمد يقول: سألت الأشعري عن الله، فقال: هو الذي يتأله إليه، فكل من تألهت إليه فهو الله». وعن يحيى بن عمار أنه قال: «سمعت زاهر بن أحمد ـ وكان للمسلمين إمامًا ـ يقول: نظرت في صير باب، فرأيت أبا الحسن الأشعري يبول في البالوعة، فدخلت عليه فحانت الصلاة فقام يصلي وما كان استنجى ولا تمسح ولا توضأ، فذكرت الوضوء فقال: لست بمحدث»[(٤)].

وقال الهروي: «سمعت منصور بن إسماعيل الفقيه يقول: سمعت زاهرًا يقول: دوّرت في أخمص الأشعري بالنقش دائرة وهو قائل، فرأيت السواد بعد ستٍ لم يغسله»[(٥)].

ونقل عن أبي زيد الفقيه المروزي أنه قال: «أتيت أبا الحسن الأشعري بالبصرة، فأخذت عنه شيئًا من الكلام، فرأيت من ليلتي في المنام كأني عميت، فقصصتها على المعبر، فقال: إنك تأخذ علمًا تضل به. فأمسكت عن الأشعري. فرآني بعد

---

(١) ذم الكلام وأهله ٥/ ١٤١.
(٢) المصدر السابق ٤/ ٤٠٧ ـ ٤٠٨.
(٣) المصدر السابق ٤/ ٣٩٥.
(٤) المصدر السابق ٤/ ٣٩٤.
(٥) المصدر السابق ٤/ ٣٩٤.

يومًا في الطريق، فقال لي: يا أبا زيد، أما تأنف أن ترجع إلى خراسان عالمًا بالفروع جاهلًا بالأصول؟ فقصصت عليه الرؤيا فقال: اكتمها عليّ هاهنا». ثم قال الهروي: «وسمعت أحمد بن محمد بن إسماعيل السيرجاني يحكيه عن بعض فقهاء مرو، عن أبي زيد كذلك»(١).

فهذا ما قيل عن الأشعري، ولعلّه كان ذلك في أول أمره ثم أناب وأصلح في آخر عمره. ولا ترتاب أيها القارئ مما قيل عن الأشعري عن تقصيره بالصلاة والطهارة، فإن من تجرّأ على كتاب الله وتهاون في تفسير آياته، وقال ما قال من الجهالات التي تقدم ذكر شيء منها لا يبعد أن يقع منه مثل ذلك. واعلم أن من نقل هذا الكلام إلينا هو الإمام أبو إسماعيل الهروي الأنصاري، شيخ أهل هراة، والملقب عند أهل عصره بشيخ الإسلام، وهو أهلٌ للصدق والثقة، والذي قال عنه الحسين بن محمد الهروي في «تاريخه»: «كل من لقيت من أهل هراة وفي سائر البلدان حين خرجت مسافرًا، ومن سمعت يخبر منهم في الآفاق والأئمة والأفاضل والمذكورين، كانوا يحسنون الثناء عليه، ولا ينكرون فضله»، وقال عنه سعد الزنجاني أن الله حفظ الدين به وبابن منده. فهو عالم جليل حافظ للقرآن والسُّنَّة. ومثله أورع من أن يتهم رجلًا في دينه دون تثبت، وأنبل من أن يفتري الكذب على خصومه. كما أنه لا يكذب على الناس وينقل كذبته في كتابه ليقرأها كل الناس، فعندما يقول أنه شاع في المسلمين فعل الأشعري ذاك، فلا شك أنه أشيع، وإلا لما ذكره في كتابه؛ لأن المسلمين سيكذّبون قوله بمجرد قراءتهم لها؛ لأن الأصل في الشيوع الانتشار والظهور بين الناس. فتبيّن أن لفظ الإمام الهروي بنفسه يرجّح صدقه وصحته؛ لأن الأمر لو كان كذبًا وفرية لاكتفى بنقل الخبر عن أناس ويصوّره على أنه أمر خفيّ لا يعرفه كثير من الناس.

وهذا التقصير في الطهارة والصلاة إنما هو أمر مشهور عن المعتزلة، والأشعري تربّى عندهم وكان منهم أكثر عمره. وهذا التضييع للصلاة أمر اشتهر عن إمامهم الأكبر الأول الجهم بن صفوان، فقد اشتهر عنه أنه مكث أربعين يومًا لا يصلي لأنه كان لا يعرف ربه(٢).

---

(١) ذم الكلام وأهله ٤/٣٩٢ ـ ٣٩٣.

(٢) خلق أفعال العباد، ص٣٨.

وكذلك ذكر ابن حجر عن ثمامة بن الأشرس أنه رأى قومًا يتعادون إلى الجمعة لخوفهم فوت الصلاة فقال: «إلى البقر انظروا إلى الحمر ثم قال لرجل من إخوانه: انظر ما صنع هذا العربي بالناس. يقصد به الرسول ﷺ»(١).

وكذلك ورد عن الجاحظ تلميذ ثمامة مثل ذلك، حيث ذكر البغدادي في ترجمته أنه حضر وليمة وحضرت صلاة الظهر، فصلوا وما صلّى الجاحظ، وحضرت صلاة العصر، فصلوا وما صلّى الجاحظ، فلما عزموا على الانصراف، قال الجاحظ لرب المنزل: «إني ما صليت لمذهب أو لسبب أخبرك به، فقال له، أو فقيل له: ما أظن أن لك مذهبًا في الصلاة إلا تركها»(٢).

وكذلك ورد عن أبي المعالي الكاتب المعتزلي أنه لم يكن يحضر الجمعة والجماعات قط. وبالجملة، فإن مثل هذا الأمر مشهور مشاع عن المتكلمة، والسبب فيه أن الصلاة أعظم أركان الدين، ونهاية الخضوع واليقين، فلا يخشع فيها إلا من نال النهاية في الانقياد والاستسلام. ومن أجل ذلك قال تعالى: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾﴾ [البَقَرَة: ٤٥]، فإن من يشتغل بالجدال وأقوال الكفرة من الملاحدة والفلاسفة ويلهو عن القرآن والسُّنَّة لا يجد حلاوة الإيمان الذي يعينه على الصلاة، لذلك يجدها ثقيلة عليه. وهذا ما حصل لكثير من المتكلمة، والأشعري ليس استثناءًا من ذلك، فمن يغوص في متاهات الجدال والفلسفة لا بد أن يقسو قلبه وييبس لسانه عن ذكر الله لاشتغاله بالجدال الذي حذر الله منه، وتوعّد فاعله.

ثم إن الله حذر عباده الذين يخالفون أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم. والمتكلمة خالفوا أمر الله وجادلوا في آياته وتأولوا أكثر آياته لكي تستقيم مع أصولهم المرذولة، وردّوا السُّنَّة النبوية بدعوى عدم إفادة خبر الواحد العلم، فاستراحوا من همّ الأحاديث الشريفة، فمن أجل ذلك عاقبهم الله بالفتنة في دينهم، مصداقًا لقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النُّور: ٦٣].

وورد عن إبراهيم الخواص أنه قال: «ما كانت زندقة ولا كفر ولا بدعة ولا جرأة في الدين إلا من قبل الكلام والجدال والمراء والعجب. فكيف يجترئ الرجل على

---

(١) لسان الميزان، ترجمة: ثمامة.

(٢) تاريخ بغداد، ترجمة: الجاحظ.

الجدال والمراء والله تعالى يقول: ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [غافر: ٤]»(١).

وورد عن الحافظ ابن منده أنه قال: «ليتق امرؤ عن تقدم ممن كان القول باللفظ مذهبه ومقالته كيف خرج من الدنيا مهجورًا مذمومًا مطرودًا من المجالس والبلدان لاعتقاده القبيح، وقوله الشنيع المخالف لدين الله، مثل الكرابيسي والشواط وابن كلاب وابن الأشعري، وأمثالهم ممن كان الجدال والكلام طريقه في دين الله ﷻ»(٢).

فمن العجب أن تجد رجلًا تائهًا في متاهات الجدال والفلسفة والمقصر في الطاعات يتسيّد أناسًا، ويحكم لهم أصول مذهبهم، ويعتمدونه إمامًا لهم في المعقولات والأصول. وما ذلك إلا لخذلان الله لهم وخيبتهم في أنفسهم، وجهلهم المدقع في العلوم الشرعية؛ لأن أي طالب علم نبيه لا يعسر عليه ملاحظة قلة الباع ونقص الاطلاع في العلوم الشرعية عند الأشعري بمجرد قراءة كتبه. وقد ذكرنا شواهد من ذلك عند الحديث عن حقيقة المذهب في الباب الأول. ولذلك لم يغترّ بمذهبه المتهالك والمتناقض مع نفسه إلا من فاقه جهالة وضلالة، وهذه سُنَّة الله ما لها من محيد، فالناس من عادتها أن لا تتبع إلا من يفوقها في الشأن والأمر.

ومن يطلع على كتب الأشعري، ومن تبعه من أئمة الأشاعرة كالجويني والغزالي والرازي، يجد فيها العجب العجاب والطوام من الجهالات في السُّنَّة النبوية، وعدم التمييز بين الحديث والأثر، ولا بين الموقوف والمرفوع، ولا بين الصحيح والضعيف، والخلط بين الروايات، وهذا وقع لأكثر أئمتهم. والكثير مما ذكره الغزالي في كتابه «الإحياء» من الأحاديث المكذوبة والموضوعة وما لا أصل له.

قال ابن تيمية: «وحدثني ثقة أنه تولّى مدرسة مشهد الحسين بمصر بعضُ أئمة المتكلمين رجل يُسمى شمس الدين الأصبهاني، شيخ الأيكي، فأعطوه جزءًا من الربع، فقرأ: «بسم الله الرحمٰن الرحيم، ألمص». حتى قيل له: ألف، لام، ميم، صاد».

فكل تلك الجهالات في القرآن والسُّنَّة إنما هي لأجل تحريفهم لكتاب الله عبر تأويل معانيه، ونكرانهم السُّنَّة النبوية عبر بدعتهم في خبر الآحاد، فأتبعهم الله جهالة في الدين وضلالة عن الطريق القويم.

---

(١) ذم الكلام وأهله ٤/ ٤٠٠.

(٢) ذم الكلام وأهله ٤/ ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

ومن بين من انتصر لأبي الحسن الأشعري، اثنان من علماء الأشاعرة المبرزين، وهما: الحافظ البيهقي، والحافظ ابن عساكر. حيث بعث الأول رسالة إلى الوزير أبي نصر الكندري الملقب بعميد الملك، يثني فيها على إمام مذهبه أبي الحسن الأشعري، وصنف الثاني كتاب «التبيين» يردّ فيه على الأهوازي لطعنه على أبي الحسن الأشعري، ونقل كثيرًا مما ذكره البيهقي في رسالته إلى عميد الملك.

والناظر في كلام الحافظين، يجدهما يثنيان على إمامهما بكلامٍ فيه الكثير من التهويل والتدليس، وجلّه غثّ وفقير. وقد بنى الحافظان تزكيتهما لإمامهما الأشعري على أربع دعائم:

الأولى: كونه من أحفاد الصحابي أبي موسى الأشعري ومن قبيلة الأشعريين الذين أثنى عليهم رسول الله في الحديث. **الثانية**: ورود بعض الأحلام والرؤى فيه. **والثالثة**: شهادات أهل العلم به. **والرابعة**: دعاوى مجردة دون بينات.

ولنعلّق على كل واحدة منها. **أما الأولى**، فهو مما بالغ الحافظان فيه. فقد استندا على أحاديث تثني خيرًا على الأشعريين، وعلى حقيقة أنه من أحفاد أبي موسى الأشعري، للتدليل على فضل أبي الحسن الأشعري ومكانته. وأليق بالحافظين الوقوع في هذا المدرك الفاحش من الغلط، ولكنه الهوى والتعصب الأعمى لإمامهم.

فإن كان الفضل لأبي موسى يرجع لكونه من قبيلة الأشعريين، فإن من المعروف أن طائفة كبيرة من الأشعريين من أبناء سعد بن مالك قد هاجروا إلى قم، وتشيّعوا هناك وأصبحوا من غلاة الشيعة الاثني عشريه، وذلك كعبد الله بن سعد الأشعري، وإسماعيل بن سعد، وزكريا بن آدم، وأحمد بن محمد بن عيسى، وعمران بن عبد الله، ومحمد بن سهيل بن اليسع، وغيرهم من الأشعريين الذين هاجروا إلى قم في المائة الثانية واستوطنوا هناك، ثم كان لهم دور كبير في نشر التشيّع.

ولم تزل الشيعة الاثني عشرية تستند إلى نفس تلك الأحاديث في فضل الأشاعرة للتدليل على فضل أولئك الشيعة من أحفاد أبي موسى الأشعري. وقد ذكر المجلسي - أحد علماء الشيعة الاثني عشرية - أخبارًا كثيرة في فضل الأشعريين، وحسن دينهم وقربهم من آل البيت. فإذا صحّ توجه الفضل لأبي الحسن لكونه من الأشعريين، فالفضل للشيعة من القميين الأشعريين أولى.

وإن كان الفضل لأبي موسى يرجع لكونه من أبناء الصحابي الجليل أبي موسى

الأشعري، فهذا أعجب من الأول. فإن الكثير من أبناء عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه من أئمة الشيعة الزيدية؛ كالقاسم الرسي إمام الزيدية، والذي توفي قبل ولادة أبي الحسن إمام الأشاعرة. ثم خلفه في الإمامة يحيى بن الحسين بن القاسم الملقب بالإمام الهادي، وأكثر أئمتهم من هذا النسل. وعلي بن أبي طالب خير وأفضل من أبي موسى الأشعري وفي كلٍّ خير، فإن توجه الفضل لأبي الحسن بذلك، كان الفضل لأئمة الزيدية أشد وأولى.

ثم إن من الرواة الشيعة الكذابين الحسن بن محمد بن يحيى، المعروف باسم ابن أخي طاهر العلوي، والمتوفى سنة ثمان وخمسين وثلاثمائة. وهو من آل البيت من ذرية الحسين بن علي بن أبي طالب. واتفق أهل السُّنَّة والشيعة على كذبه ونكارة حديثه. وهو واضع حديث: «علي خير البشر، فمن أبى فقد كفر»[1]. ونقل الخوئي عن ابن الغضائري الشيعي قوله فيه: «كان كذابًا يضع الحديث مجاهرة، ويدعي رجالًا غرباء لا يعرفون، ويعتمد مجاهيل لا يذكرون»[2].

ثم إن ظهير الدين البيهقي من الشيعة الإمامية، وهو من أحفاد الصحابي الجليل خزيمة بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه، وهو من قبيلة الأوس في المدينة، وقبيلة الأوس خير من قبيلة الأشعريين.

وكذلك الإمام المحدث أبو إسماعيل الهروي من أحفاد الصحابي أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه، والأنصار هم خيار الناس، والهروي خصم الأشاعرة اللدود.

وكذلك الإمام قوام السُّنَّة أبو القاسم التيمي يرجع نسبه إلى طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه، وهو من قريش. وأحفاد القرشيين خير من الأشعريين، كما أن طلحة خير من أبي موسى.

أما الدعامة الثانية التي بنى عليها الحافظان تزكيتهما لشيخهما، فهي ما ورد عنه من الأحلام والرؤى. وهذا ساقط وباطل لا ينبغي الالتفات إليه، ولا يمكن اعتبار الرؤى من شهادات التزكية؛ لأنه لا يؤمَن صحة تأويلاتها ولا صدق تفصيلاتها. ومن يطلع إلى ترجمات أئمة أهل الحديث من خصوم مذهب هذا الرجل؛ كالإمام

---

(١) تاريخ الإسلام، للذهبي ٨/ ١٢٥، ترجمة رقم (٢٥٣).
(٢) معجم رجال الحديث، ترجمة رقم (٣١٣٢).

البربهاري، وأبي إسماعيل الأنصاري، والحافظ عبد الغني المقدسي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، يجد فيها الكثير من الرؤى التي تزكّي هؤلاء الأئمة.

ثم إن أكثر رجال تلك الرؤى الذين ذكرهم الحافظان من الصوفية؛ كأبي المظفر البسطامي، وأبي الفضل السهلكي، وغيرهم من الصوفية الذين يعوّلون كثيرًا على الرؤى في الأحكام. وهو منهج سفيه وضال، ولا يخلو من خبث ومكر، وكان الأليق بالحافظين عدم التعويل عليه، فضلًا عن الاستناد إليه.

أما الثالثة، فإن أكثر من استشهد به الحافظان في تزكية إمامهم كانوا من الأشاعرة. ولا ينبغي أن يكون الخصم هو القاضي في القضية، فإن تزكية الرجل لإمام مذهبه أمر معروف بالضرورة، ولا يسلم منه أحد. ولذلك نجد عند المعتزلة كلامًا كثيرًا في فضل واصل بن عطاء وعلمه وتقواه، وكذلك الشيعة ذكرت مناقب عظيمة وفضلًا كبيرًا لإمامهم المفيد وعن علمه وورعه وخلقه. وكذلك فعلت الكرامية بإمامهم ابن كرام، والزيدية بإمامهم القاسم الرسي، ولم تسلم منه طائفة من الطوائف. ولذلك فإن تزكية الأشاعرة لشيخهم وإمامهم ليس فيه أي جديد، ولا ينبغي الالتفات إليه.

أما الرابعة، فهي دعاوى مجردة ليس عليها بيّنات، وأكثرها كاذب. فقد أراد الحافظان رفع مقام إمامهم بالتهويل من شأنه، ورفعه لمصاف أئمة العلم، وأنه حمى الدين من براثن المعتزلة، وأن كتبه مبثوثة بين العلماء، وأنهم أقرّوا بعلمه وإمامته، مع أنهم في الوقت نفسه لا يجزمون بمذهبه، فمنهم من يقول: هو شافعي، ومنهم من يقول: هو مالكي. وابن عساكر نفسه لم يجزم بمذهبه، فقال فيه: «وأما علم الفقه فقد كان يذهب فيه مذهب الشافعي أو مذهب مالك وأهل المدينة»، ولو كان بحق إمام المسلمين الذين اتفق الناس على إمامته، واشتهر مذهبه وكتبه بالأمصار، لكان الأولى أن يكون مذهبه الفقهي معروفًا عند جماهير الفقهاء، فضلًا عن أن يكون معروفًا عند أتباعه.

والسبب في جهالة مذهبه أنه لم يبرز إلا في الكلام، ولم يكن له حظ في الفقه والفتوى، ولذلك لم يكن عنده كثير كلام في الفقه وأبواب الحلال والحرام ليُعرف من خلاله إن كان مالكي المذهب أو شافعيًّا.

فتلك الدعائم الأربعة هي ما اعتمد عليه الحافظان في تزكية إمامهما، وقد لاح

لك ضعفها وتهافتها. والعجب أنك تجد أكثر الأشاعرة ينقلون ما ذكره الحافظان في فضل إمامهم، ويعتمدون عليه أكثر شيء في هذا الباب دون تحقيق ولا تمحيص، إلا العصبية والهوى الجارف لرفع شأن المذهب من خلال رفع شأن إمامهم. ولم يتوقف أمر التعصب لأبي الحسن الأشعري عند الحافظين؛ بل تعداه ليشمل جموع الأشاعرة.

ومن بين من تعصّب له الأشعري الصوفي تاج الدين السبكي، حيث كان ينظر إليه باعتباره علم الأُمة وإمام الأئمة. وقد انتقد تاج الدين السبكي شيخه الإمام الذهبي بدعوى اختصار ترجمة أبي الحسن الأشعري. فطار صواب السبكي لذلك، وقال فيه: «وأنت إذا نظرت ترجمة هذا الشيخ الذى هو شيخ السُّنَّة وإمام الطائفة في تاريخ شيخنا الذهبي، ورأيت كيف مزّقها، وحار كيف يصنع في قدره، ولم يمكنه البوح بالغض منه، خوفًا من سيف أهل الحق، ولا الصبر عن السكوت لما جُبلت عليه طويّته من بغضه، بحيث اختصر ما شاء الله أن يختصر في مدحه، ثم قال في آخر الترجمة: «من أراد أن يتبحّر في معرفة الأشعري، فعليه بكتاب «تبيين كذب المفتري» لأبي القاسم ابن عساكر. اللَّهُمَّ توفنا على السُّنَّة وأدخلنا الجنة واجعل أنفسنا مطمئنة، نحبّ فيك أولياءك، ونبغض فيك أعداءك، ونستغفر للعصاة من عبادك، ونعمل بمحكم كتابك، ونؤمن بمتشابهه، ونصفك بما وصفت به نفسك. انتهى.

فعند ذلك تقتضي العجب من هذا الذهبي، وتعلم إلى ماذا يشير المسكين، فويحه ثم ويحه. وأنا قد قلت غير مرة: إن الذهبي أستاذي، وبه تخرجت في علم الحديث، إلا أن الحق أحق أن يتبع، ويجب عليّ تبيين الحق، فأقول: أما حوالتك على «تبيين كذب المفتري»، وتقصيرك في مدح الشيخ، فكيف يسعك ذلك مع كونك لم تترجم مجسمًا يشبّه الله بخلقه، إلا واستوفيت ترجمته، حتى إن كتابك مشتمل على ذكر جماعة من أصاغر المتأخرين من الحنابلة الذين لا يؤبه إليهم، قد ترجمت كل واحد منهم بأوراق عديدة. فهل عجزت أن تعطي ترجمة هذا الشيخ حقها وتترجمه كما ترجمت من هو دونه بألف ألف طبقة؟ فأي غرض وهوى نفس أبلغ من هذا؟ وأقسم بالله يمينًا برةً، ما بك إلا أنك لا تُحب شياع اسمه بالخير، ولا تقدر في بلاد المسلمين على أن تفصح فيه بما عندك من أمره، وما تضمره من الغضّ منه. فإنك لو أظهرت ذلك لتناولتك سيوف الله. وأما دعاؤك بما دعوت به، فهل هذا

مكانه يا مسكين؟ وأما إشارتك بقولك: «ونبغض أعداءك» إلى أن الشيخ من أعداء الله، وأنك تبغضه، فسوف تقف معه بين يدي الله تعالى، يوم يأتي وبين يديه طوائف العلماء من المذاهب الأربعة، والصالحين من الصوفية، والجهابذة الحفاظ من المحدثين، وتأتي أنت تتسكع في ظلم التجسيم الذي تدعي أنك بريء منه، وأنت من أعظم الدعاة إليه، وتزعم أنك تعرف هذا الفن، وأنت لا تفهم فيه نقيرًا ولا قطميرًا»(١).

قلت: لا شك أنه بلغ مبلغًا بعيدًا في سوء الأدب والازدراء بشيخه والتطاول عليه. والحق أن الذهبي أعطى أبا الحسن الأشعري أكثر من حقه، ولم يبخسه شيئًا.

ومما قال عنه في «تاريخ الإسلام»: «وقال أبو الحسن علي بن محمد بن يزيد الحلبي: سمعت أبا بكر ابن الصيرفي يقول: كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعري، فجحرهم في أقماع السمسم».

وقال فيه أيضًا: «وله كتاب «الإبانة»، عامّته في عقود أهل السُّنَّة، وهو مشهور، وكتاب «جمل المقالات»، وكتاب «اللمع»، وكتاب «الموجز»، وكتاب «فرق الإسلاميين واختلاف المصلين». ومن نظر في هذه الكتب، عرف محله، ومن أراد أن يتبحّر في معرفة الأشعري فليطالع كتاب «تبيين كذب المفتري» تأليف أبي القاسم ابن عساكر».

ولم يذكره بالإمام أو شيئًا من هذا القبيل، وتاج الدين يظن أن من كان إمامًا له كان إمامًا للدنيا بأسرها ولعموم المسلمين، وحنق على شيخه لعدم تبجيله إمام الأشاعرة، تمامًا كما حنق عليه لعدم تبجيله الرازي، وما ذلك إلا بسبب قبح التعصب وأهله.

والجدير بالذكر أن ما ترجمه الذهبي في «تاريخه» لم يكن محلّه المدح والإشادة والثناء في العادة، وأنه قد خصص ذلك كله لكتابه الآخر «سير أعلام النبلاء». ومن يطلع على ذلك الكتاب، لوجد أنه أنصف الأشعري وكال له المديح وأثنى عليه. فمما ذكره فيه: «العلامة إمام المتكلمين». وقال عنه كذلك: «وكان عجبًا في الذكاء، وقوة الفهم. ولما برع في معرفة الاعتزال، كرهه وتبرأ منه، وصعد للناس، فتاب إلى الله تعالى منه، ثم أخذ يرد على المعتزلة، ويهتك عوارهم».

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

وقال أيضًا: «مات ببغداد، سنة أربع وعشرين وثلاث مائة. حطّ عليه جماعة من الحنابلة والعلماء. وكل أحد فيؤخذ من قوله ويترك، إلا من عصم الله تعالى. اللَّهُمَّ اهدنا، وارحمنا. ولأبي الحسن ذكاء مفرط، وتبحّر في العلم، وله أشياء حسنة، وتصانيف جمة تقضي له بسعة العلم».

ذكر كل ذلك في ترجمة أبي الحسن الأشعري، فلا هو بخسه حقه ولا هو طعن عليه، وإنما يريد السبكي أن لا يتوقف الذهبي عن المديح والتغزّل به، ونثر الأشعار في تبجيله، تمامًا كما فعل السبكي نفسه في ترجمة أئمة الأشاعرة كالأشعري والغزالي والرازي، وبالغ جدًّا في الثناء وفرط المديح وإنشاد الشعر، حتى ليظن القارئ أنه يُترجم لنبيّ من الأنبياء، فنعوذ بالله من داء التعصب.

وقد صنّف الأشعري في آخر حياته كتاب «الإبانة»، ونصر فيه قول أهل الحديث في بعض مسائل الصفات، واعتبره بعض أهل العلم دالًّا على حسن عقيدته بالجملة، وإن كان بقيت بعض الرواسب من تأثير الكلام والمعقولات التي لصقت في ذهن الأشعري عقودًا من الزمان.

وقد كان كتاب «الإبانة» ولا يزال مثار جدل كبير بين الباحثين، فإن أهل السُّنَّة والجماعة عدّوه ضربة كاسرة لمذهب الأشاعرة الكلامي. أما الأشاعرة فقد أتخذوا من الكتاب مواقف شتى تمثلت بالوجوه التالية:

الأول: منهم من أنكر نسبة الكتاب إليه. واستبعدوا أن يكون إمامهم قد أخذ بالمذهب الذي طالما حاربه وردّ عليه دهرًا من الزمان.

والثاني: منهم من أقرّ بصحة الكتاب، إلا أنه زعم أن التحريف والدس طاله. وأنكروا أن تكون النسخة المطبوعة المتداولة حاليًّا هي نفس ما كتبه الأشعري في كتابه. وعليه فإنهم لا يثقون بها.

والثالث: منهم من أقرّ بصحة الكتاب، إلا أنه زعم أنه صنفه في بداية خروجه عن الاعتزال، وقبل تصنيفه لكتاب «اللمع»، وأن ما ذكره في «اللمع» يمثل خلاصة مذهب الأشعري، وآخر ما ذهب إليه واستقر عليه.

وسنفصّل القول في تلك الوجوه، لعلّ الله ينير في قلب القارئ شيئًا من الحقيقة ويبصره بها.

أما القضية الأولى، وهي مسألة نسبة كتاب «الإبانة» إلى أبي الحسن الأشعري،

فقد ذكره العديد من الباحثين. وذكر الكتابَ اثنان من كبار الحفاظ الأشاعرة؛ وهما البيهقي وابن عساكر. وهذا بحدّ ذاته يؤكد نسبة الكتاب له.

قال البيهقي في «الاعتقاد»: «وقد ذكر الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ ما دلّ على أن ما نتلوه من القرآن بألسنتنا ونسمعه بآذاننا ونكتبه في مصاحفنا يسمى كلام الله عَزَّ وَجَلَّ، وأن الله عَزَّ وَجَلَّ كلّم به عباده بأن أرسل به رسوله ﷺ. وبمعناه ذكره أيضًا علي بن إسماعيل في كتابه الإبانة»[1].

ثم قال في نفس الصفحة: «وقال أبو الحسن علي بن إسماعيل رحمه الله تعالى في كتابه: فإن قال قائل: حدّثونا أتقولون: إن كلام الله عَزَّ وَجَلَّ في اللوح المحفوظ؟ قيل له: نقول ذلك لأن الله قال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾ [البُرُوج: ٢١ ـ ٢٢]، فالقرآن في اللوح المحفوظ وهو في صدور الذين أوتوا العلم، قال الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العَنكبوت: ٤٩]، وهو متلو بالألسنة، قال الله: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾﴾ [القِيَامَة: ١٦]؛ فالقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة، محفوظ في صدورنا في الحقيقة، متلو بألسنتنا في الحقيقة مسموع لنا في الحقيقة كما قال: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: ٦]»[2].

أما الحافظ ابن عساكر، فقال: «وتصانيفه بين أهل العلم مشهورة معروفة، وبالإجادة والإصابة للتحقيق عند المحققين موصوفة، ومن وقف على كتابه المسمى بالإبانة عرف موضعه من العلم والديانة»[3]. وكذلك ما ذكره الحافظ ابن عساكر عن أبي عثمان الصابوني، أنه كان يخرج إلى مجلسه درسه، وبيده كتاب «الإبانة»[4].

وممن نسب «الإبانة» إلى أبي الحسن الأشعري ابن درباس الشافعي[5] في رسالته في الذب عن أبي الحسن الأشعري، إذ قال فيها: «أما بعد، فاعلموا معشر الإخوان وفقنا الله وإياكم للدين القويم، وهدانا أجمعين للصراط المستقيم أن كتاب الابانة عن أصول الديانة، الذي ألفه الامام أبو الحسن علي بن إسماعيل الاشعري هو الذي استقر عليه أمره فيما كان يعتقده، وبه كان يدين الله تَعَالَىٰ بعد رجوعه من الاعتزال بمن الله ولطفه. وكل مقالة تنسب إليه الآن مما يخالف ما فيه فقد رجع عنها وتبرّأ

---

(١) الاعتقاد، ص١١٤.
(٢) الاعتقاد، ص١١٤.
(٣) تبيين كذب المفتري، ص٢٨.
(٤) تبيين كذب المفتري، ص٣٨٩.
(٥) قاضي الديار المصرية، وأحد شيوخ الشافعية. توفي سنة ٦٠٢هـ.

إلى الله سبحانه منها. كيف وقد نص فيه على أنه ديانته التي يدين الله سبحانه بها؟ وأثبت أنه ديانة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث الماضين وقول أحمد بن حنبل رضي الله عنهم أجمعين، وأن ما فيه هو الذي يدل علية كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ. فهل يسوغ أن يقال: إنه رجع عن هذا إلى غيره؟ فإلى ماذا يرجع؟ أتراه يرجع عن كتاب الله وسُنَّة نبي الله خلاف ما كان عليه الصحابة والتابعون وأئمة الحديث المرضيون وقد علم أنه مذهبهم، ورواه عنهم؟؟»[١].

ثم ذكر أسماء من ذكر الكتب ونسبه إلى الأشعري من المتقدمين، فذكر من بينهم الحافظ البيهقي، والحافظ ابن عساكر.

وممن ذكره أيضًا الحافظ أحمد بن ثابت، إذ نقل عنه قوله: «رأيت هؤلاء الجهمية ينتمون في نفي العرش وتأويل الاستواء إلى أبي الحسن الأشعري. وهذا ليس بأوّل باطل ادعوه وكذب تعاطوه، فقد قرأت في كتابه الموسوم بالإبانة عن أصول الديانة أدلّة من جملة ما ذكرته على إثبات الاستواء»[٢].

ونقل بسنده عن الإمام أبي علي الحسن بن علي المقري أنه قال: «وله كتاب في السُّنَّة سمّاه كتاب الإبانة، صنّفه ببغداد لما دخلها»[٣].

وكذلك نقل عن أبي الفتح المقدسي قوله: «فإني وجدت كتاب الإبانة في كتبه ببيت المقدس حرسها الله، ورأيت في بعض تآليفه في الأصول فصولًا منها بخطه»[٤].

وكذلك ذكره الحافظ أبو محمد بن علي البغدادي، حيث قال: «فإني شاهدت نسخة من كتاب الإبانة بخطّ يده من أوله إلى آخره»[٥].

وقال ابن المستوفي في «تاريخه»: «اشتغل بعلم الكلام وكان على مذهب المعتزلة مدة طويلة، قيل: إنها كانت أربعين سنة، ثم خالفهم وفند حججهم. وقد صنّف خمسة وخمسين كتابًا أشهرها «كتاب الابانة في أصول الديانة»[٦].

وقال الذهبي في ترجمته في «سير أعلام النبلاء»: «ولما برع في معرفة الاعتزال،

(١) رسالة في الذب عن أبي الحسن الأشعري، ص١.
(٢) المصدر السابق، ص٣.
(٣) المصدر السابق، ص٣.
(٤) المصدر السابق، ص٤.
(٥) المصدر السابق، ص٥.
(٦) تاريخ إربل ٢/ ٣٧٠.

كرهه وتبرأ منه، وصعد للناس، فتاب إلى الله تعالى منه، ثم أخذ يرد على المعتزلة، ويهتك عوارهم».

وقال الذهبي في «العلوّ للعلي الغفار»: «وكتاب الإبانة من أشهر تصانيف أبي الحسن، شهره الحافظ ابن عساكر، واعتمد عليه، ونسخه بخطّه الإمام محيي الدين النواوي، ونقل الإمام أبو بكر بن فورك المقالة المذكورة عن أصحاب الحديث، عن أبي الحسن الأشعري في كتاب المقالات والخلاف بين الأشعري وبين أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصري تأليف ابن فورك، فقال: الفصل الأول في ذكر ما حكى أبو الحسن ﷺ في كتاب «المقالات» من جمل مذاهب أصحاب الحديث، وما أبان في آخره أنه يقول بجميع ذلك. ثم سرد ابن فورك المقالة بهيئتها، ثم قال في آخرها: «فهذا تحقيق ذلك من ألفاظه أنه معتقد لهذه الأصول، التي هي قواعد أصحاب الحديث وأساس توحيدهم»[(١)].

وأبو الحسن الأشعري قد ذكر عقيدته صراحة في كتاب «مقالات الإسلاميين»، وهو منسوب إليه ولا خلاف في ذلك بين أهل التراجم. وقد ذكر أبو الحسن الأشعري النص التالي ننقله بتمامه من كتاب «المقالات» حتى يكون القارئ على بينة من عقيدة الأشعري، كما استقر عليها آخر عمره.

قال أبو الحسن الأشعري: «هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السُّنَّة. جملة ما عليه أهل الحديث والسُّنَّة الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ لا يردون من ذلك شيئًا، وأن الله سبحانه إلٰه واحد فرد صمد لا إلٰه غيره لم يتخذ صاحبة ولا ولدًا وأن محمدًا عبده ورسوله، وأن الجنة حق وأن النار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور. وأن الله سبحانه على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] وأن له يدين بلا كيف كما قال: ﴿خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥] وكما قال: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] وأن له عينين بلا كيف كما قال: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] وأن له وجهًا كما قال: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ۝٢٧﴾ [الرحمٰن: ٢٧]. وأن أسماء الله لا يقال أنها غير الله كما قالت المعتزلة والخوارج، وأقروا أن الله سبحانه

---

(١) العلو للعلي الغفار، ص٢١٩ ـ ٢٢٠.

علمًا كما قال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦۖ﴾ [النِّسَاء: ١٦٦] وكما قال: ﴿وَمَا تَحۡمِلُ مِنۡ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلۡمِهِۦۚ﴾ [فَاطِر: ١١]. وأثبتوا السمع والبصر ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفته المعتزلة، وأثبتوا لله القوة، كما قال: ﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِي خَلَقَهُمۡ هُوَ أَشَدُّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗۖ﴾ [فُصِّلَت: ١٥]. وقالوا أنه لا يكون في الأرض من خير ولا شر إلا ما شاء الله، وأن الأشياء تكون بمشيئة الله كما قال ﷻ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الإنسَان: ٣٠] وكما قال المسلمون: ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون. وقالوا أن أحدًا لا يستطيع أن يفعل شيئًا قبل أن يفعله، أو يكون أحد يقدر أن يخرج عن علم الله، أو أن يفعل شيئًا علم الله أنه لا يفعله، وأقرّوا أنه لا خالق إلا الله، وأن سيئات العباد يخلقها الله، وأن أعمال العباد يخلقها الله ﷻ، وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئًا، وأن الله سبحانه وفق المؤمنين لطاعته وخذل الكافرين ولطف بالمؤمنين، ونظر لهم وأصلحهم وهداهم، ولم يلطف بالكافرين ولا أصلحهم ولا هداهم، ولو أصلحهم لكانوا صالحين، ولو هداهم لكانوا مهتدين، وأن الله سبحانه يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن لا يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم وخذلهم وأضلهم وطبع على قلوبهم، وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره، ويؤمنون بقضاء الله وقدره خيره وشره حلوه ومره، ويؤمنون أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضرًّا إلا ما شاء الله كما قال، ويلجئون أمرهم إلى الله سبحانه، ويثبتون الحاجة إلى الله في كل وقت والفقر إلى الله في كل حال، ويقولون أن القرآن كلام الله غير مخلوق والكلام في الوقف واللفظ من قال باللفظ أو بالوقف فهو مبتدع عندهم، لا يقال اللفظ بالقرآن مخلوق ولا يقال غير مخلوق.

ويقولون أن الله سبحانه يُرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون لأنهم عن الله محجوبون قال الله ﷻ: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ١٥﴾ [المطفِّفِين: ١٥] وأن موسى ﵇ سأل الله سبحانه الرؤية في الدنيا، وأن الله سبحانه تجلى للجبل فجعله دكًّا، فأعلمه بذلك أنه لا يراه في الدنيا بل يراه في الآخرة، ولا يكفِّرون أحدًا من أهل القبلة بذنب يرتكبه كنحو الزنا والسرقة وما أشبه ذلك من الكبائر، وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون، وإن ارتكبوا الكبائر، والإيمان عندهم هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره

حلوه ومره وأن ما أخطأهم لم يكن ليصيبهم، وما أصابهم لم يكن ليخطئهم، والإسلام هو: أن يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله على ما جاء في الحديث والإسلام عندهم غير الإيمان. ويقرّون بأنه الله سبحانه مقلب القلوب، ويقرون بشفاعة رسول الله ﷺ وأنها لأهل الكبائر من أمته وبعذاب القبر، وأن الحوض حق والصراط حق والبعث بعد الموت حق، والمحاسبة من الله ﷻ للعباد حق والوقوف بين يدي الله حق.

ويقرّون بأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص ولا يقولون مخلوق ولا غير مخلوق، ويقولون: أسماء الله هي الله، ولا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحدين حتى يكون الله سبحانه ينزلهم حيث شاء، ويقولون: أمرهم إلى الله إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم، ويؤمنون بأن الله سبحانه يخرج قومًا من الموحدين من النار على ما جاءت به الروايات عن رسول الله ﷺ، وينكرون الجدل والمراء في الدين والخصومة في القدر والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل ويتنازعون فيه من دينهم، بالتسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات، عدلًا عن عدل حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ، ولا يقولون كيف ولا لم لأن ذلك بدعة.

ويقولون أن الله لم يأمر بالشر بل نهى عنه وأمر بالخير ولم يرض بالشر وإن كان مريدًا له، ويعرفون حق السلف الذين اختارهم الله سبحانه لصحبة نبيّه ﷺ، ويأخذون بفضائلهم ويمسكون عما شجر بينهم صغيرهم وكبيرهم، ويقدمون أبا بكر ثم عمر ثم عثمان ثم عليًّا رضوان الله عليهم، ويقرّون أنهم الخلفاء الراشدون المهديون أفضل الناس كلهم بعد النبي ﷺ.

ويصدّقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ أن الله سبحانه ينزل إلى السماء الدنيا، فيقول: «**هل من مستغفر**» كما جاء الحديث عن رسول الله ﷺ، ويأخذون بالكتاب والسُّنَّة كما قال الله ﷻ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النِّسَاء: ٥٩] ويرون اتباع من سلف من أيمة الدين وأن لا يبتدعوا في دينهم ما لم يأذن به الله.

ويقرّون أن الله سبحانه يجيء يوم القيامة كما قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ﴿٢٢﴾﴾ [الفَجر: ٢٢]، وأن الله يقرب من خلقه كيف يشاء كما قال: ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ

إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ [قَ: ١٦]. ويرون العيد والجمعة والجماعة خلف كل إمام بر وفاجر، ويثبتون المسح على الخفين سُنَّة، ويرونه في الحضر والسفر، ويثبتون فرض الجهاد للمشركين منذ بعث الله نبيّه ﷺ إلى آخر عصابة تقاتل الدجال وبعد ذلك.

ويرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، وأن لا يخرجوا عليهم بالسيف، وأن لا يقاتلوا في الفتنة، ويصدقون بخروج الدجال، وأن عيسى ابن مريم يقتله. ويؤمنون بمنكر ونكير، والمعراج والرؤيا في المنام، وأن الدعاء لموتى المسلمين والصدقة عنهم بعد موتهم تصل إليهم، ويصدقون بأن في الدنيا سحرة وأن الساحر كافر كما قال الله، وأن السحر كائن موجود في الدنيا، ويرون الصلاة على كل من مات من أهل القبلة برهم وفاجرهم وموارثتهم. ويقرون أن الجنة والنار مخلوقتان.

وأن من مات مات بأجله وكذلك من قتل قتل بأجله، وأن الأرزاق من قبل الله سبحانه يرزقها عباده حلالًا كانت أم حرامًا، وأن الشيطان يوسوس للإنسان ويشككه ويخبطه، وأن الصالحين قد يجوز أن يخصّهم الله بآيات تظهر عليهم، وأن السُّنَّة لا تنسخ بالقرآن، وأن الأطفال أمرهم إلى الله إن شاء عذبهم وإن شاء فعل بهم ما أراد، وأن الله عالم بالعباد عاملون، وكتب أن ذلك يكون وأن الأمور بيد الله، ويرون الصبر على حكم الله والأخذ بما أمر الله به، والانتهاء عما نهى الله عنه، وإخلاص العمل والنصيحة للمسلمين، ويدينون بعبادة الله في العابدين، والنصيحة لجماعة المسلمين، واجتناب الكبائر والزنا، وقول الزور، والعصبية، والفخر، والكبر، والإزراء على الناس، والعجب، ويرون مجانبة كل داع إلى بدعة، والتشاغل بقراءة القرآن، وكتابة الآثار، والنظر في الفقه، مع التواضع والاستكانة وحسن الخلق وبذل المعروف، وكف الأذى، وترك الغيبة، والنميمة، والسعاية، وتفقد المأكل والمشرب».

ثم قال: «فهذه جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويرونه، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب، وما توفيقنا إلا بالله، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وبه نستعين، وعليه نتوكل، وإليه المصير»(١).

هذه حكاية مذهب أصحاب الحديث، الذي صرّح الأشعري أنه يقول بكل ما يقولون ويذهب إلى ما ذهبوا إليه. والشاهد فيه أمران:

---

(١) مقالات الإسلاميين، ص٢٩٠ ـ ٢٩٧.

الأول: أنه قد تخلّى عن أكثر آرائه الاعتقادية، ولم يدع للأشاعرة من بعده أصلًا يتمسكون به من بعده ليسمّوا مذهبهم باسمه.

الثاني: أن هذا الذي ذكره عن عقيدة أصحاب الحديث يكاد يطابق تمامًا ما هو مكتوب في أول كتاب «الإبانة»، حيث قال الأشعري هناك: «فإن قال قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافعة والمرجئة. فعرفونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون». ثم بدأ يسرد عقيدته التي يؤمن بها ويدين الله بها، وهي تكاد تكون نفس كلامه الذي ذكره هناك في «المقالات»، حتى إنه نسخ الكلام بلفظه وحروفه في بعض العبارات، مما يؤكد أن مصنف الكتابين واحد.

فأما استبعاد أن يكون الأشعري قد انتقل إلى مذهب إثبات الصفات الذي حاربه دهرًا من الوقت، فهذا باطل؛ لأن الأشعري قد ثبت اعتناقه لهذا المذهب في كتبه الأخرى. فقد ذكر الأشعري في «مقالات الإسلاميين» مذهب أصحاب الحديث، فقال: «هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السُّنَّة»(١).

ثم شرع يسرد مقالتهم، ثم لما انتهى قال بعد ذلك: «فهذه جملة ما يأمرون به، ويستعملونه، ويرونه. وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب، وما توفيقنا إلا بالله، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وبه نستعين، وعليه نتوكل وإليه المصير»(٢).

وكتاب «مقالات الإسلاميين» متفق على صحة نسبته إلى الأشعري، ولا خلاف فيه. وهذا الكلام من الأشعري صريح في أنه يذهب إلى ما يذهب إليه أهل الحديث. فلا ينبغي استبعاد ما جاء في «الإبانة» واعتباره مدسوسًا لمجرد أنه يذهب إلى مثل قول أهل الحديث.

ونذكر بعض ما ذكره الأشعري في «المقالات» في حكاية مذهب أهل الحديث في الصفات، والتي صرّح بعدها بموافقته عليه. فقد قال: «وأن الله سبحانه على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، وأن له يدين بلا كيف كما قال: ﴿خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [صٓ: ٧٥] وكما قال: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المَائدة: ٦٤]، وأن له عينين بلا كيف كما قال: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القَمَر: ١٤]، وأن له وجهًا كما قال: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ

(١) مقالات الإسلاميين، ص٥.

(٢) المصدر السابق، ص٢٩٧.

رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧]»[١].

وقال في موضع آخر: «فقالت المجسمة: له يدان ورجلان ووجه وعينان وجنب يذهبون إلى الجوارح والأعضاء. وقال أصحاب الحديث: لسنا نقول في ذلك إلا ما قاله الله ﷻ أو جاءت به الرواية من رسول الله ﷺ، فنقول: وجه بلا كيف ويدان وعينان بلا كيف»[٢].

قال ابن كثير: «ذكروا للشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله ثلاثة أحوال، **أوّلها**: حال الاعتزال، التي رجع عنها لا محالة، **والحال الثاني**: إثبات الصفات العقلية السبعة، وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وتأويل الجبرية كالوجه، واليدين، والقدم، والساق، ونحو ذلك. **والحال الثالثة**: إثبات ذلك كله من غير تكييف، ولا تشبيه، جريًا على منوال السلف، وهي طريقته في «الإبانة» التي صنفها آخرًا، وشرحه القاضي الباقلاني، ونقلها أبو القاسم ابن عساكر. وهي التي مال إليها الباقلاني، وإمام الحرمين، وغيرهما من أئمة الأصحاب المتقدمين، في أواخر أقوالهم، والله أعلم»[٣].

وممن ذكر الكتاب منسوبًا إلى الأشعري: ابن فرحون[٤] في «الديباج المذهب»[٥]. وكذلك ذكره الداوودي في «طبقاته»[٦].

وذكره كذلك ابن العماد الحنبلي[٧]، وقال فيه: «وإلى أبي الحسن انتهت رياسة الدّنيا في الكلام، وكان في ذلك المقدّم المقتدى الإمام. قال في كتابه «الإبانة في أصول الديانة» وهو آخر كتاب صنّفه، وعليه يعتمد أصحابه في الذّبّ عنه عند من يطعن عليه: «فصل في إبانة قول أهل الحق والسُّنَّة: فإن قال لنا قائل، قد أنكرتم قول المعتزلة، والقدرية، والجهمية، والحرورية، والرافضة، والمرجئة، فعرّفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون. قيل له: قولنا الذي نقول به،

(١) المصدر السابق، ص٢٩٠. (٢) المصدر السابق، ص٢١٧.
(٣) طبقات الشافعيين، ص٢١٠.
(٤) هو برهان الدين اليعمري، قاضي المدينة ومن شيوخ المالكية، توفي سنة ٧٩٩هـ.
(٥) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ٢/ ٩٥.
(٦) طبقات المفسرين ١/ ٣٩٨.
(٧) هو العلّامة المؤرخ أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد ابن العماد العكري، توفي سنة ١٠٨٩هـ.

وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكلام ربنا ﷻ وسُنَّة نبيّنا ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل ـ نضّر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته ـ قائلون، ولما خالف قوله مخالفون؛ لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق ودفع به الضلال، وأوضح المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشكّ الشاكّين، فرحمة الله عليه من إمام مقدّم، وجليل معظّم، وكبير مفخّم»[1]. والذي ذكره ابن العماد عن كون الكتاب آخر ما صنفه الأشعري صحيح، وذكره غير واحد من أهل العلم.

ثم إن الناظر إلى كتاب «اللمع» وكتاب «الإبانة» يجد تشابهًا في اللفظ والأسلوب الكتابي، مما يرجح أن يكون المؤلف واحدًا. مثال ذلك: كثرة استعماله لمصطلح «أهل الزيغ»، وقد استعمله كثيرًا في «الإبانة»، كما أن اسم كتابه الآخر هو: «اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع». كما أن من مصنفاته على ما ذكر عنه كتاب اسمه: «إيضاح البرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان». وكذلك كثرة استعماله لقول: «فما أنكرتم»، فقد ذكره كثيرًا في الكتابين. وأكثر الباقلاني من ذكر الكلمة أيضًا، مقتديًا بشيخه. وكذلك تكرار قوله: «خبرونا» في كثير من المواضع في الكتابين.

ثم إنه في «اللمع» قال: «فإن قال قائل: لم قلتم أن للباري علمًا به علم؟ قيل له: لأن الصنائع الحكمية كما لا تقع منا إلا من عالم كذلك، لا تحدث منا إلا من ذي علم»[2].

وهذه العبارة التي نقلناها من «اللمع» تشابه تمامًا عبارة أخرى ذكرها في «الإبانة» هي: «فإن قالوا: قلنا: إن الله عالم؛ لأنه صنع العالم على ما فيه من آثار الحكمة واتساق التدبير. قيل لهم: فلم لا قلتم إن لله علمًا بما ظهر في العالم من حكمة وآثار تدبيره؟ لأن الصنائع الحكمية لا تظهر إلا من ذي علم، كما لا يظهر إلا من عالم، وكذلك لا تظهر إلا من ذي قوة كما لا تظهر إلا من قادر»[3]. وتكاد العبارتان تنطبقان في المعنى واللفظ. وانظر تواجد لفظ «الصنائع الحكمية» في

(١) شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٤/ ١٣١.
(٢) اللمع، ص٢٦ ـ ٢٧.
(٣) الإبانة، ص١٤٨ ـ ١٤٩.

العبارتين. وهذه اللفظة استعملها أكثر من مرة في كتابيه[١].

وكذلك فإن المتأمل بين الكتابين يجد تشابهًا كبيرًا في الأسلوب والألفاظ بين الكتابين في أكثر من موضع، مثاله أيضًا: ما ذكره عن كون الله لم يزل متكلمًا[٢]. والذي يروم المكابرة والعناد بعد كل تلك القواطع التي تؤكد نسبة الكتاب إليه، فلا حاجة إلى إقناعه بالحق.

أما القضية الثانية، وهي ما قيل في التشكيك بالنسخة المتداولة وكونها تعرّضت للدس والتحريف. فقد ظهرت نسخة من تحقيق الدكتورة فوقية حسين رحمها الله، وفيها العديد من الاختلافات عن النسخة المتداولة قبلها، فحكم عليه البعض بالتناقض وردّوا الكتاب لأجل ذلك، واعتبروا أنه تعرّض للدس والتحريف.

أما عن تحريف النسخة التي بين أيدينا، قد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن الأشعري من كتاب «الإبانة»، فقال: «إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل: نقول له إن الله مستوٍ على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [طه: ٥] وقال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النِّساء: ١٥٨]، . . .»[٣].

ويكاد النص يتطابق مع نسخة الدكتورة، عدا عن زيادة «استواء يليق به من غير طول استقرار»، بعد ذكره للاستواء على العرش. ونسخة الدكتورة انفردت بتلك الزيادة، فيثبت فيها التصحيف، فوجب أن لا تكون هي الأصل.

والدكتورة عزت اعتبارها لتلك النسخة إلى **ثلاثة أسباب**:

الأول: أنها تخلو من التقديم والتأخير المخلّين بالمعنى. **والثاني**: أنه ليس بها خروم ذات قيمة بخلاف النسخ الأخرى. **والثالث**: أن ناسخها كان يضبط الألفاظ إلى حدٍّ كبير، ثم قالت: «غير أنه يجب أن يلاحظ أن ما بها من زيادات في حاجة إلى المراجعة الدقيقة لاستبعاد ما علّق به من عبارات مدسوسة».

وهذا يشير إلى احتمال تسرب التصحيف والتحريف إلى تلك النسخة. أما عن الأسباب التي ذكرتها، فإنها مما لا ينبغي للمحقق الالتفات إليها عند تحديد النسخة

---

(١) انظر: الإبانة، ص١٥٦.
(٢) انظر: الإبانة، ص٦٥، واللمع، ص٣٣ ـ ٣٤.
(٣) الفتوى الحموية الكبرى، ص٥٠٤.

الأصل. فمثل تلك الأسباب إنما يلجأ إليها المحقق لإتمام العمل بيسر ودون تكبد المشقة والعناء، وكان يمكن اعتبارها نسخة ثانوية تشهد على صحة النسخة الأصل.

أما عن الأسباب التي ينبغي الالتفات إليها، فهي ما يتعلق بتاريخ النسخة، وإسنادها، وبيانات الناسخ نفسه إن وجدت، ووثاقة النسخة وشهرتها، وعدم شذوذها. فهذه الأسباب هي التي ينبغي الركون إليها في تحديد النسخة الأصل. والنسخة الأصل في العادة تكون هي النسخة الأكثر مصداقية وثقة، والأعلى سندًا، والأقدم تاريخًا.

وشذوذ النسخة هو أن تنفرد بشيء غير موجود في باقي النسخ، سواء كان ذلك الشيء سلبًا أم إيجابًا، بمعنى: أن تنفرد بزيادات غير موجودة في باقي النسخ، أو تنفرد بعدم ذكر أمور قد ذكرت في باقي النسخ. فهذا من أكبر العلامات على تعرّضها للدس والتحريف أو التصحيف، وهذا الشذوذ يرفع عنها الوثاقة، والدكتورة اعترفت بوجود زيادات في النسخة تفرّدت بها، فكيف اعتمدتها نسخة أصل؟

كما أن الدكتورة تزعم أن النسخة ليس لها خروم ذات قيمة، مع أنها صرّحت بعدم تمكّنها من معرفة هوية الناسخ وتاريخ النسخة، بسبب انتهاء الميكروفيلم مباشرة بعد انتهاء نص الكتاب. وكأنها اعتبرت أن معرفة تاريخ النسخة وهوية الناسخ وسندها أمورًا ليس لها قيمة علمية، وهذا أمر عجيب أن يصدر من محقق.

وقد ذكر الشيخ عبد الرحمٰن المحمود في كتابه «موقف ابن تيمية مع الأشاعرة» دليلًا قويًا على عدم وثاقة نسخة الدكتورة. فقد ورد في نسختها قولًا للأشعري نصه: «أن الله تعالى استوى على العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده، استواء منزهًا عن الممارسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش؛ بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته، وهو فوق العرش، وفوق كل شيء، إلى تخوم الثرى، فوقية لا تزيده قربًا إلى العرش والسماء؛ بل هو رفيع الدرجات عن العرش، كما أنه رفيع الدرجات عن الثرى، وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد، وهو على كل شيء شهيد».

ثم ذكر الشيخ أن تلك الزيادة هي كلام الغزالي، ذكره بنصه وحرفه في كتابه

«الأربعين»[(١)]. وقد كانت تلك لفتة ذكية من الشيخ المحمود، فالغزالي وُلد بعد وفاة الأشعري بأكثر من مائة سنة، وهذا يؤكد أن الدسّ حصل في تلك النسخة في السنين المتلاحقة. ثم انفراد نسختها عن سائر النسخ بتلك الزيادة يرجّح أن تكون نسختها تعرّضت للدس والتحريف، فلا ينبغي اعتمادها كنسخة أصل.

ومما يشهد لذلك أيضًا: أن الحافظ ابن عساكر أورد في «تبيين كذب المفتري» فصلًا كاملًا من كتاب «الإبانة»[(٢)]، وهذا النص المذكور في نسخة الدكتورة وانفرد بالزيادة، ذكره ابن عساكر عن الأشعري بدون تلك الزيادة، ونصه: «وجملة قولنا أن نقرّ بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، لا نرد من ذلك شيئًا، وأن الله إلٰه واحد، صمد لا إلٰه غيره، لم يتخذ صاحبة ولا ولدًا، وأن محمدًا عبده ورسوله، وأن الجنة والنار حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور، وأن الله استوى على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]»[(٣)].

ونجد أن النص الذي ذكره ابن عساكر يخلو من تلك الفقرة الزائدة المذكورة في نسخة الدكتورة، مما يدلّ على أمرين: **الأول**: أن التحريف قد طال نسخة المحققة لا غيرها من النسخ. **الثاني**: أن المحرف كان مخالفًا لمذهب الإثبات؛ لأن كافة العبارات الزائدة توحي بالتفويض، ولا تثبت الصفات كما ذكرها أهل السُّنَّة والجماعة. فالمحرّف الذي دسّ في الكتاب لا بد أن يكون من الأشاعرة الذين نقموا أن ينتصر الأشعري للمذهب الذي طالما حاربوه.

وجاء في نسخة ابن عساكر: «وأن له وجهًا كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧][(٤)]. بينما في نسخة الدكتورة: «وأن له سبحانه وجهًا بلا كيف، كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧]»[(٥)]. فانفردت نسخة الدكتورة بزيادة: «بلا كيف».

وجاء في نسخة ابن عساكر: «وأن له يدًا كما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المَائدة: ٦٤]

(١) الأربعين في أصول الدين، ص١٨ ـ ١٩.
(٢) انظر: تبيين كذب المفتري، ص١٥٢ ـ ١٦٣.
(٣) تبيين كذب المفتري، ص١٥٨. (٤) تبيين كذب المفتري، ص١٥٨.
(٥) الإبانة، بتحقيق: الدكتورة فوقية، ص٢٢.

وقال: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥]»[١]. وفي نسخة المحققة: «وأن له سبحانه يدين بلا كيف، كما قال سبحانه: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥]، وكما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المَائدة: ٦٤]»[٢]. فانفردت نسخة الدكتورة بزيادة: «بلا كيف».

وجاء في نسخة ابن عساكر: «ونرى أن لا نكفّر أحدًا من أهل القبلة بذنب يرتكبه؛ كالزنا والسرق وشرب الخمر»[٣]، بينما في نسخة الدكتورة: «وندين بأن لا نكفّر أحدًا من أهل القبلة بذنب يرتكبه ما لم يستحله؛ كالزنا والسرقة وشرب الخمر»[٤].

وجاء في نسخة ابن عساكر: «ونقول: إن من عمل كبيرة من الكبائر وما أشبهها مستحلًّا لها كان كافرًا، إذا كان غير معتقد تحريمها»[٥]، بينما في نسخة الدكتورة: «إن من عمل كبيرة من هذه الكبائر، مثل الزنا والسرقة وما أشبهها مستحلًّا لها، غير معتقد لتحريمها كان كافرًا»[٦]. فانفردت نسخة الدكتورة بزيادة: «مثل الزنا والسرقة».

وجاء في نسخة ابن عساكر: «وندين بأنه يقلّب القلوب، وأن القلوب بين أصبعين من أصابعه»[٧]، بينما في نسخة الدكتورة: «وندين الله ﷻ بأنه يقلّب القلوب بين أصبعين من أصابعه، وأنه سبحانه يضع السماوات على أصبع، والأرضين على أصبع، كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ من غير تكييف»[٨].

وجاء في نسخة ابن عساكر: «ونقول: إن الإمام بعد رسول الله ﷺ أبو بكر رضي الله عنه، وأن الله تعالى أعزّ به الدين، وأظهره على المرتدين، وقدّمه المسلمون للإمامة كما قدّمه رسول الله ﷺ للصلاة»[٩]، بينما في نسخة الدكتورة: «ونقول: إن الإمام الفاضل بعد رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق رضي الله عنه، وأن الله تعالى أعز به الدين، وأظهره على المرتدين، وقدمه المسلمون بالإمامة، كما قدمه رسول الله ﷺ للصلاة، وسموه بأجمعهم خليفة رسول الله ﷺ»[١٠].

وجاء في نسخة ابن عساكر: «وأن الله تعالى يقرب من عباده كيف يشاء»[١١]،

---

(١) تبيين كذب المفتري، ص١٥٨.
(٢) الإبانة، تحقيق: الدكتورة فوقية، ص٢٢.
(٣) تبيين كذب المفتري، ص١٦٠.
(٤) الإبانة، تحقيق: الدكتورة فوقية، ص٢٦.
(٥) تبيين كذب المفتري، ص١٦٠.
(٦) الإبانة، تحقيق: الدكتورة فوقية، ص٢٦.
(٧) تبيين كذب المفتري، ص١٦٠.
(٨) الإبانة، تحقيق: الدكتورة فوقية، ص٢٦ ـ ٢٧.
(٩) تبيين كذب المفتري، ص١٦٠ ـ ١٦١.
(١٠) الإبانة، تحقيق: الدكتورة فوقية، ص٢٨.
(١١) تبيين كذب المفتري، ص١٦١.

بينما في نسخة الدكتورة: «وأن الله يقرب من عباده كيف شاء بلا كيف»[١].

وجاء في نسخة ابن عساكر: «ونقرّ بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ»[٢]، بينما في نسخة الدكتورة: «ونقرّ بخروج الدجال أعاذنا الله من فتنته كما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ»[٣].

وجاء في نسخة ابن عساكر: «ونؤمن بعذاب القبر ومنكر ونكير ومساءلتهم المدفونين في قبورهم»[٤]، بينما في نسخة الدكتورة: «ونؤمن بعذاب القبر، ومنكر ونكير عليهما الصلاة والسلام، ومساءلتهما المدفونين في القبور»[٥].

وجاء في نسخة ابن عساكر: «ونصدّق بأن في الدنيا سحرًا، وأن السحر كائن موجود في الدنيا»[٦]، بينما في نسخة الدكتورة: «ونصدّق بأن في الدنيا سحرة وسحرًا، وأن السحر كائن موجود في الدنيا»[٧].

وقد اقتصرنا على النص الذي ذكره الأشعري في بيان عقيدته، دون باقي النص في المقدمة، وفيه الكثير من الاختلاف أيضًا؛ كقوله في نسخة ابن عساكر في مقدمة كلامه: «وهو المبدئ المعيد، جلّ عن اتخاذ الصاحبة والأبناء، وتقدس عن ملامسة النساء، فليست له عزة تنال، ولا حد تضرب له فيه الأمثال»[٨]، بينما في نسخة المحققة: «وهو المبدئ المعيد، الفعال لما يريد، جلّ عن اتخاذ الصواحب والأولاد، وتقدّس عن ملابسة الأجناس والأرجاس، ليست له عثرة تقال، ولا حد يضرب له مثال»[٩].

كما جاء في نسخة ابن عساكر: «وأنا لا نملك لأنفسنا نفعًا ولا ضرًّا إلا ما شاء الله»[١٠]، بينما في نسخة الدكتورة: «وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضرًّا ولا نفعًا إلا بإذن الله، كما قال ﷻ: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعٗا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الأعرَاف: ١٨٨]»[١١].

---

(١) الإبانة، تحقيق: الدكتورة فوقية، ص٣٠.
(٢) تبيين كذب المفتري، ص١٦٢.
(٣) الإبانة، تحقيق: الدكتورة فوقية، ص٣١.
(٤) تبيين كذب المفتري، ص١٦٢.
(٥) الإبانة، تحقيق: الدكتورة فوقية، ص٣١.
(٦) تبيين كذب المفتري، ص١٦٢.
(٧) الإبانة، تحقيق: الدكتورة فوقية، ص٣١.
(٨) تبيين كذب المفتري، ص١٥٢.
(٩) الإبانة، تحقيق: الدكتورة فوقية، ص١.
(١٠) تبيين كذب المفتري، ص١٥٩.
(١١) الإبانة، تحقيق: الدكتورة فوقية، ص٢٥.

عدا عن بعض التصحيفات الأخرى البسيطة، كما جاء في نسخة ابن عساكر: «ونثبت لله قدرة كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فُصّلَت: ١٥]»(١)، بينما في نسخة الدكتورة: «ونثبت أن لله قوة، كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فُصّلَت: ١٥]»(٢).

وقوله في نسخة ابن عساكر: «ونعلم أن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا وما أخطأنا لم يكن ليصيبنا»(٣)، بينما في نسخة الدكتورة: «ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا، وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا»(٤).

ونلحظ من خلال تلك الاختلافات أمورًا لا بد من التنبيه عليها:

الأول: أن نسخة الدكتورة تمتلئ بالألفاظ الزائدة عما ذكر في نسخة ابن عساكر القديمة والموثوقة.

الثاني: أن الناسخ في نسخة الدكتورة حرص كل الحرص على إضافة لفظ: «بلا كيف» في كافة مواضع الصفات، وهي الوجه واليد والعين والإصبع والتقريب. والتزام الناسخ ذكر ذلك اللفظ في كل هذه المواضع مع خلوّه في النسخة القديمة يشير إلى أن الأمر تحريفٌ ودسٌّ متعمدٌ لا مجرّد خلط وتصحيف. ودسّه لعبارة الغزالي المذكورة في «الأربعين» التي أتحفنا بها الشيخ المحمود دليل آخر على تعمد الدس والتحريف.

الثالث: أن دعوى الدكتورة بأن الناسخ كان أضبط للألفاظ لا نجد لها في أرض الواقع شاهدًا على صحتها؛ بل الشاهد أقرب إلى فساد ذلك. فلو تأملنا الفروق بين بعض ما ذكرناه في الكلام بين النسختين، لعلمنا أن ناسخ تلك النسخة خانه الضبط والتوفيق في كثير من المواضع؛ كقوله في نسخة الدكتورة: «وندين بإنكار الخروج بالسيف»، والإدانة بالإنكار غريب. والصواب هو أنا ندين الخروج، تمامًا كما ورد في نسخة ابن عساكر.

وكذلك في قوله في نسخة الدكتورة: «ونثبت أن لله قوة»، وهذا شاذ، إذ أن

(١) تبيين كذب المفتري، ص١٥٨.
(٢) الإبانة، تحقيق: الدكتورة فوقية، ص٢٢.
(٣) تبيين كذب المفتري، ص١٥٩.
(٤) الإبانة، تحقيق: الدكتورة فوقية، ص٢٥.

الإثبات يكون لصفة القدرة لا القوة، تمامًا كما ورد في نسخة ابن عساكر.

وكذلك في قوله في نسخة الدكتورة: «ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا، وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا»، مع أن النص الصحيح للحديث هو مقلوبه تمامًا كما ورد في نسخة ابن عساكر.

وهذا يؤكد على أن نسخة ابن عساكر إضافة إلى كونها أقدم، أدق ضبطًا من تلك النسخة. ولا أدري إن كانت الدكتورة تعلم أن ابن عساكر قد نقل هذا الفصل من كتاب «الإبانة» أم لا. فإن كانت تعلم بذلك فهي زلّة منها رحمها الله، إذ كان ينبغي عليها مقارنة نسختها بنسخة ابن عساكر، ثم النظر بعد ذلك في مسألة اعتبار النسخة على ضوء الفروق بين النسختين. وهذا يُعدّ من أبجديات عمل المحقق في إنتاج الأعمال القديمة المتعددة النسخ، بأن يلجأ إلى عمل قديم مضبوط ومطبوع ويعرض عليه عمله ذاك، فيستأنس بضبطه وموافقته للقديم.

ولا ريب أن نسخة ابن عساكر أدق وأضبط، وأسلم من التحريف، وأقرب إلى النص الصحيح. فإنها تعود في عمرها إلى ما قبل ابن عساكر المتوفى سنة إحدى وسبعين وخمسمائة، فيكون تاريخها القرن السادس الهجري؛ أي: تزيد بحدود قرنين أو ثلاثة فقط عن وفاة الكاتب. أضف إلى ذلك أن ابن عساكر من أهل التحقيق، وعلى مذهب الأشعري، ولا بد أنه لم يعتدّ إلا بما تيقن صحته من النسخ.

ومما يؤيد ذلك أيضًا؛ اختلاف نسخة الدكتورة مع نسخة شيخ الإسلام ابن تيمية، ونسخة ابن قيم الجوزية، ونسخة الحافظ الذهبي، فبينما اتفقت تلك النسخ إلى حدٍّ كبير وتطابقت فيما بينها، شذت عنها نسخة الدكتورة بزيادات منفردة.

فقد نقل ابن تيمية عن الأشعري ما نصه: «وقال الأشعري أيضًا في كتاب «الإبانة في أصول الديانة» في باب الاستواء: إن قال قائل: ما تقولون في الاستواء؟ قيل: نقول له: إن الله مستوٍ على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، وقال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقال: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النِّساء: ١٥٨]، وقال حكاية عن فرعون: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝٣٦ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٦ ـ ٣٧]، كذب فرعون موسى في قوله: «إن الله فوق السمٰوات»، وقال الله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ۝١٦﴾ [المُلك: ١٦] فالسمٰوات فوقها

العرش، وكلّ ما علا فهو سماء وليس إذا قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [المُلك: ١٦]؛ يعني: جميع السمٰوات، وإنما أراد العرش الذي هو أعلى السمٰوات. ألا ترى أنه ذكر السمٰوات، فقال: ﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ [نُوح: ١٦]، ولم يرد أنه يملأ السمٰوات جميعًا»(١).

وذكر ابن قيم الجوزية نفس الكلام الذي أورده ابن تيمية عن الأشعري(٢). وقد ذكر الإمام الذهبي في كتاب «العلو»، ما يكاد يطابق نص ابن تيمية.

أما نسخة الدكتورة فتزيد عن نسخ ابن تيمية والذهبي وابن القيم الجوزية بزيادة: «استواء يليق به من غير طول استقرار»، وكذلك: «لعنه الله» عن فرعون.

وكل ذلك يدلّ على أن تلك النسخة التي اعتمدتها الدكتورة، بانفراداتها للزيادات، والدس من الكتب اللاحقة فيها، وجهالة تاريخها، وجهالة هوية ناسخها، وجهالة إسناده، وشذوذها عن النسخ القديمة المعتبرة، لا يمكن الوثوق إليها بحال من الأحوال.

والجدير بالذكر أن ابن العماد الحنبلي نقل عن الأشعري نصًّا يشابه نص الدكتورة، وهو: «وأن الله مستو على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، وأن له وجهًا بلا كيف كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧]، وأن له يدين بلا كيف كما قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥]، وكما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المَائدة: ٦٤]، وأن له عينين بلا كيف كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القَمَر: ١٤]. وأن من زعم أن أسماء الله غيره كان ضالًّا. وندين بأن الله يقلب القلوب، وأن القلوب بين أصبعين من أصابع الله ﷻ، وأنه سبحانه يضع السماوات على إصبع، والأرضين على إصبع، كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ من غير تكييف»(٣)، دون وجود تلك الزيادات التي انفردت بها نسخة الدكتورة، مما يدل على أن الدس حدث منذ زمن ما قبل ابن العماد، ولا في هذه العصور. وهذا كلّه يؤكد أن نسخة الدكتورة غير جديرة بالاعتبار.

أما من رفض الاعتراف بالكتاب لدعوى تناقض نُسخه، فهو لم يتّبع المنهجية العلمية كذلك، وذلك من وجهين:

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ١/ ٢١١. (٢) اجتماع الجيوش الإسلامية ٢/ ٢٩٤.
(٣) شذرات الذهب ٤/ ١٣٢.

الوجه الأول: أن الاعتراض المعتبر هو أن يكون في النسخة الموثوقة المسندة، لا بين كافة النسخ. ونسخة الدكتورة بجهالة تاريخها وهوية ناسخها وسنده غير خاضعة لأي معيار علمي للوثوق، وهي بمنزلة الحديث المزعوم على رسول الله ﷺ بدون سند، فكما أن الاعتبار في الجمع بين الأحاديث إنما يكون لما صحّ منها، فكذلك يجري الاعتبار في الجمع بين النسخ إلى ما صحّ ووثق منها.

ونسخة الدكتورة بالأحوال التي ذكرتها هي بنفسها عنها تعتبر أسوأ النسخ، ولا تمتاز عن غيرها إلا بحسن ضبط الناسخ للألفاظ؛ أي: إتقان الناسخ للكتابة ووضوح الكلام المكتوب. وعلى فرض صحة ذلك ووقوعه في النسخة، فإنها ليست بمزية علميّة تدل على موثوقية أبدًا، وإنما حاصلها عامل ترفيه ومساعدة في تسهيل العمل المضني على المحقق، كما يمكن الرجوع إليها عند إرادة ضبط الألفاظ بعينها إذا استقرت في باقي النسخ.

الوجه الثاني: أن الاختلافات اليسيرة غير المحيلة للمعاني، ولا تصاحبها زيادات في أصل النص، ليست مخلّة بموثوقية النسخة بحال من الأحوال. فإن تعدد النسخ يقتضي تعدد تواريخ نسخها، واختلاف النساخ، واختلاف إسنادهم، وبالتالي فإن التصحيف اليسير لا يمكن ضبطه وتجنبه، وإلا لفقدت أكثر الكتب في التراث صفة الاعتبار والموثوقية. فإنه قلما تجد كتابًا يحمل نفس النص بتمامه وحروفه في كافة نسخه، وحتى «صحيح البخاري» اختلفت بعض ألفاظه في التبويب. ولكن الزيادات التي انفردت نسخة الدكتورة بذكرها كانت عاملًا مهمًّا في رفع الارتياب بشأنها، لكون تلك الزيادات مفصلية في تحديد منهج الكتاب والمصنف، وتحييد مساره من مذهب إلى آخر.

أما القضية الثالثة، فهي وقفة مع من سلّم بصحة كتاب «الإبانة» للأشعري، ولم يشاغب في ذلك، إلا أنه زعم أن كتاب «اللمع» هو آخر كتب الأشعري، وأنه هو الذي استقر منهجه عليه في آخر أمره. فنقول أن تلك الدعوى مجانبة للصواب. وبيان ذلك من **وجوه**:

الوجه الأول: أن الثابت أن بعض الحنابلة لم يقبل الكتاب من الأشعري، بدعوى أنه صنّفه نفاقًا ومجاملة للحنابلة، وحرصًا على رضاهم. وهذا ما ذكره أبو علي

الأهوازي[١] الذي كان من مبغضي الأشعري دون أن يلقاه. وقد صنّف كتابًا في مثالب أبي الحسن الأشعري، وبلغ البغض والنيل منه إلى أنه طعن في نسبه إلى أبي موسى الأشعري ﷺ. ولو كان يعلم عن أمر تقدّم الكتاب على «اللمع» لذكره مستشهدًا به على عدم حسن إيمان الأشعري، كونه مات على ما ذكره في «اللمع» وهو على غير مذهب الحنابلة وأهل الحديث.

وقد ذكر ابن عساكر مقالة الأهوازي هذا، فقال: «وقول الأهوازي: إن الحنابلة لم يقبلوا منه ما أظهره في كتاب الإبانة وهجروه. فلو كان الأمر كما قال، لنقلوه عن أشياخهم وأظهروه»[٢].

وقال الذهبي في «تاريخه»: «وحكى أبو عليّ الأهوازيّ أنّه سمع أبا عبد الله الحمرائيّ يقول: لمّا دخل الأشعريّ بغداد، جاء إلى البَرْبَهاريّ، فجعل يقول: رددت على الجبائي وعلى النصارى والمجوس، وقلتُ وقالوا. فقال البَرْبَهاريّ: ما أدري مما قلت قليلًا ولا كثيرًا، ولا نعرف إلّا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل. قال: فخرج من عنده وصنف كتاب «الإبانة»، فلم يقبله منه».

وبصرف النظر عن صحة الحادثة، إلا أن الشاهد فيها أن الأهوازي ذكرها ليبرر فيها سبب كتابة الأشعري للكتاب، ويزعم أن الحنابلة لم يقبلوا الكتاب منه. وهذا إقرار من الأهوازي بأن كتاب «الإبانة» هو آخر ما كتبه الأشعري وما استقر عليه القول عنده، وإلا لم يكن قبوله أو رده من الأهمية بمكان، لا سيما إذا كان كتاب «اللمع» بعد «الإبانة». وهذا يدلل على أمور:

الأول: على صحة نسبة كتاب «الإبانة» للأشعري. ولو كان الأهوازي قد شك في ذلك؛ لأنكره كما أنكر نسب الأشعري عندما شك فيه. **الثاني**: صحة ما ورد في الكتاب من أقوال واعتقادات توافق معتقد الحنابلة، وإلا لما كان في عدم قبوله وتبرير كتابة الأشعري وجه. **الثالث**: لو علم الأهوازي أن كتاب «اللمع» صنف بعد «الإبانة»، لاحتج به، ولما أقلقه الكتاب بعد ذلك، كونه قد رجع عنه وهجر القول فيه. وهذا بحدّ ذاته يُعدّ جوابًا عن المسائل الثلاثة التي أوردناها في هذا المبحث المتعلق بكتاب «الإبانة».

(١) اسمه الحسن بن علي بن إبراهيم بن يزداد، مقرئ الشام. توفي سنة ٤٤٦ هجرية.
(٢) تبيين كذب المفتري، ص٣٨٩ ـ ٣٩٠.

الوجه الثاني: أن الحافظ ابن عساكر قد نقل عن ابن فورك ما أورده عن مصنّفات الأشعري، فذكر كافّة ما عُرِف عنه من مصنفات، ومن بينها كتاب «اللمع»، ثم قال: «هذا هو أسامي كتبه التي ألفها إلى سنة عشرين وثلاثمائة»(١). ثم ذكر بعض الكتب التي ألفت بعد ذلك، ولم يكن «الإبانة» من بينها. وهذا يُحسب على ابن فورك، وينتقص من أمانته إن كان يعلم عن الكتاب، فإن الكتاب ثابت للأشعري، وذكره العديد من المحققين كما أشرنا، وذكره البيهقي في «العقائد» ونسبه إلى أبي الحسن الأشعري، وهو تلميذ ابن فورك.

وتعقّب ابن عساكر كلام ابن فورك قائلًا: «هذا آخر ما ذكره أبو بكر بن فورك من تصانيفه، وقد وقع إلى أشياء لم يذكرها في تسمية تواليفه، فمنها رسالة «الحث على البحث»، ورسالة في الإيمان وهل يُطلق عليه اسم الخلق، وجواب مسائل كتب بها إلى أهل الثغر في تبيين ما سألوه عنه من مذهب أهل الحق»(٢).

ومما جاء في تلك الرسالة إلى أهل الثغر قوله: «وأنه تعالى فوق سماواته على عرشه دون أرضه، وقد دلّ على ذلك بقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [المُلك: ١٦]، وقال: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ﴾ [فَاطِر: ١٠]. وقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، وليس استواؤه على العرش استيلاء كما قال أهل القدر؛ لأنه ﷻ لم يزل مستوليًا على كل شيء»(٣).

وقد ذهب أكثر المحققين المعاصرين إلى صحة نسبة الرسالة إلى أبي الحسن الأشعري. واحتجوا بما يلي: **الأول**: ذكر ابن عساكر لها، وهو الحافظ والمحقق على المذهب الأشعري. **الثاني**: أن ابن تيمية قد ذكر مقاطع كثيرة من الرسالة، وهي تطابق تمامًا الوارد فيها. **الثالث**: أن الأدلة التي ساقها في إثبات بعض القضايا المذكورة هي نفس الأدلة التي استعملها في باقي كتبه.

وقال الشيخ عبد الله الجنيدي محقق الرسالة: «يلاحظ أن أسلوب الأشعري في كتابه هذا هو نفس أسلوبه في كتبه التي بين أيدينا الآن وخاصة إذا قورن بكتابه اللمع، وقد أشرت إلى ذلك في التحقيق. كما أن الأدلة التي يسوقها لإثبات قضية

(١) تبيين كذب المفتري، ص١٣٥. (٢) المصدر السابق، ص١٣٦.
(٣) رسالة إلى أهل الثغر، ص١٣٠ ـ ١٣١.

معينة هي نفس الأدلة في الغالب التي يسوقها في كتابيه الإبانة ومقالات الإسلاميين».

إلا أنه ورد في الرسالة ما يوجب التشكيك في نسبتها إلى الأشعري. وهي قوله في أول الرسالة: «ووقفت أيّدكم الله على ما ذكرتموه من إحمادكم جوابي عن المسائل التي كنتم أنفذتموها إلي في العام الماضي، وهو سنة سبع وستين ومائتين».

وهذه العبارة تشير بوضوح إلى استحالة أن يكون الأشعري هو صاحب هذا الكلام، كونه ولد سنة مائتين وستين، إلا أن يكون وقع تصحيف. ولذلك ذهب بعض المحققين إلى إنكار نسبتها له، اعتمادًا منهم على تلك العبارة لوحدها، حيث اعتبروها كافية في هذا المقام.

ويؤيد ذلك أن ابن خير الإشبيلي ذكرها في فهرسته منسوبة إلى ابن مجاهد الطائي تلميذ أبي الحسن الأشعري، ذكر إسنادها من أكثر من وجه.

إلا أن من يمعن النظر في لغة الكاتب في الرسالة وفكره وأسلوبه، والمقارنة بينه وبين لغة سائر الكتب الأخرى للأشعري، يتبيّن له أن هناك تشابهًا كبيرًا في بعض العبارات والأساليب. ومثال ذلك: قوله في «الرسالة»: «الآيات الباهرة والمعجزات القاهرة»، وكررها مرتين. وقال في «الإبانة»: «الآيات الباهرة، والمعجزات القاهرة». كما ذكر لفظ «أهل الزيغ» الذي ردده كثيرًا في شتى مصنفاته. كما ذكر في «الرسالة»: «وأجمعوا على أن المؤمنين يرون الله ﷻ يوم القيامة بأعين وجوههم»[1]، بينما قال في «الإبانة»: «ولما قرن الله ﷻ النظر بذكر الوجه؛ أراد نظر العينين اللتين في الوجه»[2].

فهذا التشابه في الأسلوب بين الكتاب والرسالة يقوّي من نسبة الرسالة إلى أبي الحسن الأشعري.

ثم إن ابن مجاهد الطائي لم يشتهر أمره بين المسلمين إلى هذا المقام حتى يسأله الفقهاء من ثغر باب الأبواب في أقاصي الشمال[3]. ويبعد أن يكون فقهاؤها اختصوا

(١) رسالة إلى أهل الثغر، ص١٣٤.

(٢) الإبانة، ص٣٩.

(٣) باب الأبواب هي مدينة في بلاد الخزر، واسمها دربند، وتقع على ضفاف بحر قزوين في روسيا.

ابن مجاهد من بين سائر علماء بغداد ليسألوه عن الأصول، ولكن لا يبعد أن يكونوا اختصّوا الأشعري بالمسألة بعد اشتهار أمره في الخروج على المعتزلة.

ثم إن قوله في أول الرسالة: «وإعراضكم عمن ألقى تلك المسائل واحتال في بثها عندكم، وحمدت الله ﷻ على حراستنا وإياكم من شبه الملحدين في دينه والصادين عن اتباع رسله» يشير إلى حصول مناظرات بين الفقهاء وبين بعض المنظرين من الملل الأخرى، فاحتاجوا أن يقارعوهم بالحجاج والمعقول، فلجأوا إلى الأشعري.

فالظن عندي أن الرسالة للأشعري، وأن ابن مجاهد لعلّه اعتنى بها لكونها من كتابة شيخه، فنسخ منها ورواها إلى غيره، وبعثها إلى الكتبة، فأسندوها إليه. أما بالنسبة للتاريخ، فيبدو أنه وقع تصحيف. ولعل أحدًا من الباحثين يأتينا عن قريب بدليل جديد، فيكشف به اللثام عن ذلك الإشكال في بيان مصنف الرسالة.

الوجه الثالث: أن المطلع على كتاب «اللمع» يجد أنه أسهب كثيرًا في ذكر نظرية الكسب التي تخالف مذهب المعتزلة، والكلام على الأفعال والقدرة والمقدور والاستطاعة والتعديل والتجوير. وكذلك توسّع في بيان أن الله عالم بعلم، وبسط القول فيها. وكلها مسائل تخالف مذهب المعتزلة. ومن جانب آخر قد أوجز كثيرًا في ذكر الصفات والرد على الكرّامية والمجسمة والحشوية.

وهذا يدلك على أن الكتاب كان موجهًا في عامته إلى المعتزلة لا إلى غيرهم. لذلك تجده أغفل تمامًا عن ذكر الاستواء والصفات كالعين واليد وغيرها، واكتفى بذكر التنزيه ونفي التجسيم بإيجاز شديد لا يزيد على بضع وريقات. كما أغفل عن ذكر مسألة حدوث العالم.

وكل مسألة جرى فيها وفاق بينه وبين المعتزلة أوجز الذكر فيها، بينما أطال النفس في كافة المسائل التي يختلف فيها معهم. وهذا يدلّ على أن بغيته من الكتاب كانت في إعلان براءته من الموروث المعتزلي الذي علق في ذهنه دهرًا من الزمان، وحاربه بنظرية الكسب، مما يفيد أنه ألفه في بدء عهده الفكري المستقل به عن المعتزلة. لذلك لم يعنه إلا الرد عليهم. ومما يؤيد ذلك، أنه في كثير من مواضع الكتاب يقول: «ويقال للمعتزلة»، مما يؤيد فكرة أن غرض الكتاب الرد عليهم.

ولو كان كتاب «اللمع» بعد كتاب «الإبانة» وقد علمنا إثباته للصفات، وموافقته

الشديدة لمذهب الإمام ابن حنبل ونصرته والدفاع عنه، لكان الأولى أن يوجه سهامه لكتابه «الإبانة» وينقض ما جاء فيها باعتباره رأيه القديم الذي يتبرّأ منه.

الوجه الرابع في نفي أن يكون كتاب «اللمع» بعد كتاب «الإبانة»: هو أن السبكي قد أورد قصة خروج الأشعري على الاعتزال، فقال: «فلما أراده الله لنصر دينه وشرح صدره لاتباع الحق غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يومًا، ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر، وقال: معاشر الناس؛ إنما تغيبت عنكم هذه المدة لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح عندي شيء على شيء، فاستهديت الله تعالى، فهداني الى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه. وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده، كما انخلعت من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به. ودفع الكتب التي ألفها على مذاهب أهل السُّنَّة إلى الناس»[1].

فإن صحت تلك الرواية، فإن ذلك يفيد أن عددًا من الكتب قد ألفها الأشعري في تلك الفترة، وكانت بداية تحوله. وقد ذكر ابن عساكر شيئًا عن أمر تلك الكتب التي دفعها الأشعري للناس عند إعلانه الخروج عن الاعتزال، فقال في ذلك: «ودفع الكتب إلى الناس، فمنها كتاب «اللمع» وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سمّاه بكتاب «كشف الأسرار وهتك الأستار»، وغيرهما»[2].

وهذا لو صحّ لدلّ على أن كتاب «اللمع» من أوّل ما صنفه الأشعري عقب تركه للاعتزال كما ذكره العديد من الباحثين. ولكن يؤرقه إشكال كبير، وهو عبارة للأشعري في مقدمة الكتاب يقول فيها: «أما بعد، فإنك سألتني أن أصنف لك كتابًا مختصرًا أبيّن فيه جملًا توضح الحق وتدمغ الباطل، فرأيت إسعافك بذلك»[3]. فهذه العبارة تشير إلى سبب كتابة هذا الكتاب، أنه كان جوابًا على من سأله تصنيف مختصر في الأصول. والظاهر أنه سبق الكتاب كتاب كبير يفصّل فيه من أمر الأصول، فطلب منه السائل اختصاره، فكان ذلك الكتاب. ثم إن من أراد ترك مذهب من المذاهب ويخرج عليه، يجدر به بسط القول في شأن تركه للمذهب وحيثيات ذلك وموجباته، وبالتالي يحتاج في العادة إلى كتاب كبير يفصّل فيه الأمر

(١) طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٣٤٧. (٢) تبيين كذب المفتري، ص٣٩.
(٣) اللمع، المقدمة.

ويبسط القول، وهذا ما لا يناسب كتاب «اللمع» الصغير، والذي يكاد يخلو من الحجاج وتفاصيل الأدلة.

وقد نقل ابن عساكر عن الأشعري قوله: «وألفنا كتابًا كبيرًا في الصفات، سمّيناه كتاب «الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات» نقضنا فيه كتابًا كنّا ألّفناه قديمًا فيها على تصحيح مذهب المعتزلة لم يؤلف لهم كتاب مثله. ثم أبان الله سبحانه لنا الحق، فرجعنا عنه، فنقضناه وأوضحنا بطلانه»[(١)]. فلعل ذلك الكتاب هو من ضمن ما دفعه الأشعري في المسجد عند إعلانه الخروج على الاعتزال.

وبذلك يترجح لنا أن كتاب «الإبانة» هو آخر كتب الأشعري، وأن هذا القول هو ما ذهب إليه الحافظ ابن كثير في «طبقات الشافعية»، فقال: «ذكروا للشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله، ثلاثة أحوال، **أولها**: حال الاعتزال، التي رجع عنها لا محالة، **والحال الثاني**: إثبات الصفات العقلية السبعة، وهي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، وتأويل الجبرية كالوجه، واليدين، والقدم، والساق، ونحو ذلك، **والحال الثالثة**: إثبات ذلك كله من غير تكييف، ولا تشبيه، جريًا على منوال السلف، وهي طريقته في الإبانة التي صنفها آخرًا، وشرحه القاضي الباقلاني، ونقلها أبو القاسم ابن عساكر، وهي التي مال إليها الباقلاني، وإمام الحرمين، وغيرهما من أئمة الأصحاب المتقدمين، في أواخر أقوالهم، والله أعلم»[(٢)].

وكذلك ذكره ابن العماد الحنبلي في «شذرات الذهب» حيث قال: «قال في كتابه «الإبانة في أصول الديانة» وهو آخر كتاب صنفه وعليه يعتمد أصحابه في الذب عنه عند من يطعن عليه»[(٣)].

على أننا نشير إلى نقطة مهمة، وهو أن الأشعري وإن كان رجع إلى مقالة السلف في كثير من القضايا، إلا أنه لم يسلك مذهب السلف سلوكًا كاملًا. فإنه لم يرد عنه إثبات القبضة واليمين والقدم، كما أنه لم يثبت الغضب والرضا والفرح وغيرها من الصفات الاختيارية، وهذا يدلّ على استمرار تأثره بالأصل الفلسفي أن القديم لا تقوم به الحوادث.

---

(١) تبيين كذب المفتري، ص١٣١.
(٢) طبقات الشافعيين، ص٢١٠.
(٣) شذرات الذهب ٤/ ١٣١.

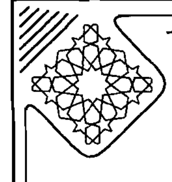
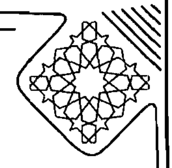
كما أن الأشعري ظلَّ محافظًا على مذهبه في الكسب والاستطاعة، وقال في «الإبانة»: «وأن أحدًا لا يستطيع أن يفعل شيئًا قبل أن يفعله»، ونسبها في «مقالاته» إلى مذهب أصحاب الحديث.

كما إنه لم يتبرّأ من مقالاته في الحسن والقبيح والعلة والغرض وعدم بقاء الأعراض، وغيرها من المقالات المذمومة.

أما ثناؤه على الإمام أحمد بن حنبل قبل ذكر عقيدته التي يدين الله بها، فلا تعني أنه أصبح من الحنابلة بحال من الأحوال، وإنما تشير إلى توادّه معهم، وإعلانه موافقته معهم في باب إثبات الصفات الخبرية، وأهمها العلوّ والكلام والاستواء.

والتزامه في كتابه بإثبات الصفات الخبرية دون الاختيارية يشير إلى أنه بقي متأثرًا بالمذهب الكلابي، إلا أنه ترك مقالة التفويض في باب الصفات الخبرية وجنح إلى الإثبات. فالطور الثالث الذي ذكره بعض الناس عنه أنه على عقيدة أصحاب الحديث غير دقيق؛ بل في حقيقة أمره كان في حالة وسط بين الكلابية ومذهب أصحاب الحديث.



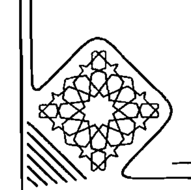
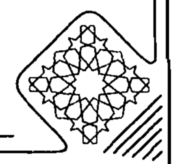



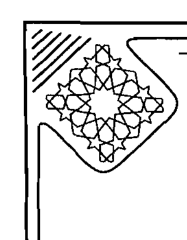
الفصل الثالث

من ضلالات الأشاعرة

وفيه:

- سبب ذكر الغزالي والرازي.
- تصنيف الرازي لكتاب في السحر.
- دفاع الأشاعرة عن الرازي.
- اتفاق أكثر الفقهاء على حرمة تعلم السحر.
- الأدلة على نسبة كتاب السحر إلى الرازي.
- كلام الرازي في فضل علم النجوم ونفعه.
- إقرار الرازي بتأثير الكواكب على العالم السفلي.
- كلامه في طبائع الكواكب وشروط صحة العمل.
- كلامه على البروج وتأثيرها على حياة البشر.
- استغاثته للكواكب.
- إيراده لبعض الطلسمات في الحب والبغض والشهوة والفتنة.
- استحسانه لدعاء كفري.
- كلامه في القرابين للكواكب وأهميتها.
- ترحمه على السحرة والمنجمين بأسمائهم.
- كلام العلم في حد الساحر.
- تصنيف الغزالي لكتاب في السحر.



الفصل الثالث

من ضلالات الأشاعرة

وسنتعرض في هذا الفصل إلى بعض أهم وأفحش مواطن الضلال التي وقع فيها بعض أئمة متكلمي الأشاعرة. وسنضرب لذلك مثالين؛ الغزالي والرازي. ولا يظن أحد أن القصد هو التشهير وهتك السر، فإنهما ماتا وأفضيا إلى ما قدّما، إلا أن الباعث على بسط مثل هذا المبحث أمور:

أوّلها: أن الرجلين لا يزالان يتمتعان بإجلال وإكبار عظيمين عند أشاعرة هذا العصر، ولا يزال الأشاعرة يرون في كلٍّ منهما العالم الفاضل الرباني والإمام المجتهد الورع، وناصر الدين وحجة المسلمين، وإمام الناس بالشرعيات والعقليات. ويروّجون ذلك بين عامة المسلمين انتصارًا لمذهبهم. ولا يخفى أن كثيرًا من العوام تنطلي عليه مثل تلك الأكاذيب فيصدقها، ويثق بالرجل وبما قاله. وينتهي ذلك إلى تصديقه واتباعه في فكره واعتقاده، ثم اعتناق مذهبه.

الثاني: أن كثيرًا من الأشاعرة المتأخرين والمعاصرين يرون في بعض ما قيل عن الرازي عن السحر افتراءات وأكاذيب أطلقها عليها أعداؤه وخصومه، واعتبروا ابن تيمية من أكبر المروّجين لتلك المزاعم، وأنها تجري في ظل حرب الخصوم على مذهبهم.

وقد صدّق كثير من الناس مقالتهم تلك؛ لأنهم دافعوا عن شيخهم بالزور والكذب وطمس الحقائق. لذلك رأينا أن من واجبنا كشف تلك الضلالات إحقاقًا للحق، وإعطاءًا لكل ذي حق حقه، ونصرة لمشايخ الإسلام من أمثال ابن تيمية وابن قيم الجوزية رحمهما الله.

الثالث: أن القارئ ينبغي عليه أن يدرك أن الضلال يجرّ إلى ضلال أشد منه، وأن الخير كل الخير في التمسك بسُنَّة النبي ﷺ. وهذان الرجلان شأنهما شأنه سائر المتكلمين أعرضا عن سُنَّة الرسول الكريم، وبنيا أصول عقيدتهما من علوم الجدل

والمنطق والفلسفة. وقد ذكرنا آراءهما في المعقولات والمنقولات ليقف القارئ على تخبط القوم ومقدار تناقضهم مع دينه. فكان لا بد أن نتعرّض إلى بعض مواطن الضلال التي وقعا فيها، ليعلم القارئ أن من كان هذا أمره وحاله، لا يُوثق بعلمه؛ لأن العلم دين، والسلف الصالح أمرنا أن ننظر فيمن نأخذ منه الدين.

ومن جرّته يداه إلى تلك الطوام غير جدير بالاتباع والتقليد في المعقولات ولا في المنقولات، فضلًا عن أن يكون إمامًا للمسلمين. وكل من سلك طريقًا غير طريق السُّنَّة النبوية لا بد أن تعترضه سكة الندامة، ويقفل خائبًا مخذولًا محسورًا، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]. والآية وإن وردت لسببٍ مخصوص غير ما نحن فيه، إلا أن لفظها عام يشمل كل ما يندرج تحتها. فكل من يتولى السُّنَّة النبوية ويعرض عنها ويبتغي غيرها أحسبه وقع في محذور تلك الآية. والرجلان أعرضا عن السُّنَّة وتمسكا بعلوم المنطق والدجل، فوقعا في حبال الشرك كما سنرى في هذا الفصل مبينًا بالأدلة القاطعة التي لا شك فيها.

فمن أشد ما وقع فيه الغزالي والرازي من ضلالات شركية كفرية هو السحر. وسنفصّل القول عن الرازي، ثم نتبعه بالحديث عن الغزالي.

أما الرازي، فقد ثبت عنه تصنيفه لكتاب يسمى: «السر المكتوم في علم الطلاسم والنجوم». وقيل اسمه: «السر المكتوم في مخاطبة النجوم»، إلا أن الأول أشهر. ولا يحتاج المؤمن اللبيب إلى كثير علمٍ وفطنة ليدرك حرمة كتابة مثل هذا الكتاب وضلال مصنفه، فإن اسم الكتاب يدل بوضوح على ما فيه من شر وضلال وفساد في الدين.

وقد جاهد الأشاعرة في دفع التهمة عن شيخهم بشتى الوسائل. وقد تركّز دفاعهم المستميت عن الرازي على الوجوه التالية:

الوجه الأول: أن الكتاب منسوب إليه كذبًا، وأن خصومه من المشبهة والمجسمة هم الذين اتهموه بها.

قال تاج الدين السبكي: «وأما كتاب «السر المكتوم في مخاطبة النجوم» فلم يصحّ أنه له؛ بل قيل: إنه مختلق عليه»(١). وقال أيضًا في معرض دفاعه عنه: «واعلم أن

(١) طبقات الشافعية ٨/ ٨٧.

شيخنا الذهبي ذكر الإمام في كتاب الميزان في الضعفاء، وكتبت أنا على كتابه حاشية مضمونها أنه ليس لذكره في هذا المكان معنى، ولا يجوز من وجوه عدة أعلاها أنه ثقة حبر من أحبار الأمة، وأدناها أنه لا رواية له. فذكره في كتب الرواة مجرد فضول وتعصب وتحامل تقشعر منه الجلود»[١].

ولم يجزم ابن قاضي شهبة بنسبة كتاب السر المكتوم إلى الرازي، وقال: «ومن تصانيفه على ما قيل كتاب السر المكتوم في مخاطبة الشمس والنجوم على طريقة من يعتقده، ومنهم من أنكر أن يكون من مصنفاته»[٢].

وكذلك الحافظ ابن كثير قال: «وهو كتاب السر المكتوم في مخاطبة الشمس والنجوم، وقد قيل: إنه إنما صنفه لأم الملك خوارزم، وأنها أعطته على ذلك جعلًا، فعمله صناعة لتمكنه في العلوم، ومنهم من أنكر أن يكون من مصنفاته، والله أعلم»[٣].

وقال ابن خلدون: «ذكر لنا أنّ الإمام الفخر بن الخطيب وضع كتابًا في ذلك وسمّاه بالسّرّ المكتوم وأنّه بالمشرق يتداوله أهله، ونحن لم نقف عليه. والإمام لم يكن من أئمّة هذا الشّأن فيما نظنّ، ولعلّ الأمر بخلاف ذلك»[٤].

الوجه الثاني من أوجه الدفاع: أن الكتاب لا يتعلّق بالسحر، وإنما اسمه يوحي بذلك. وهذا ظاهر كلام السبكي في قوله: «وقال في «الميزان»: «له كتاب أسرار النجوم سحر صريح. قلت: وقد عرّفناك أن هذا الكتاب مختلق عليه. وبتقدير صحة نسبته إليه ليس بسحر، فليتأمّله من يحسن السحر. ويكفيك شاهدًا على تعصب شيخنا عليه، ذكره إياه في حرف الفاء، حيث قال: «الفخر الرازي»، ولا يخفى أنه لا يُعرف بهذا، ولا هو اسمه. أما اسمه فمحمد، وأما ما اشتهر به فابن الخطيب والإمام. فإذا نظرت أيها الطارح رداء العصبية عن كتفيه الجانح، إلى جعل الحق بمرأى عينيه، إلى رجل عمد إلى إمام من أئمة المسلمين وأدخله في جماعة ليس هو منهم ـ أعني: رواة الحديث ـ فإن الإمام لا رواية له، ودعاه باسم لا يُعرف به. ثم نظرت إلى قوله في آخر «الميزان» إنه لم يتعمد في كتابه هوى نفس، وأحسنت

(١) المصدر السابق ٨/٨٨.
(٢) المصدر السابق ٢/٦٧.
(٣) طبقات الشافعيين، ص٧٧٩.
(٤) تاريخ ابن خلدون، ص٦٦٠.

بالرجل الظن وأبعدته عن الكذب، أوقعته في التعصب وقلت: قد كرهه لأمور ظنها مقتضية الكراهة. ولو تأملها المسكين حق التأمل، وأوتي رشده، لأوجبت له حبًا عظيمًا في هذا الإمام، ولكنها الحاملة له على هذه العظيمة، والمردية له في هذه المصيبة العميمة. نسأل الله الستر والسلامة»(١).

الوجه الثالث من أوجه الدفاع عن الرازي: أنهم أثبتوا نسبة الكتاب إليه، إلا أنهم قالوا أن غرض الرازي من كتابة الكتاب كان لتوعية المسلمين، وتبيين أمر السحر لهم، حتى يعلموا ما فيه من كفر وضلال، لا لكي يتعلموه. واحتجوا بما ذكره الرازي في مقدمة الكتاب، حيث قال فيها: «فهذا كتاب نجمع فيه ما وصل إلينا من علم الطلسمات والسحريات والعزائم ودعوة الكواكب. مع التبري عن كل ما يخالف الدين وسلم اليقين»(٢). فقالوا أن براءته من كل ما يخالف الدين دليل على حسن عقيدته ونيّته في تأليف الكتاب.

الوجه الرابع من أوجه الدفاع عن الرازي: أنه لا بأس في تعلّم السحر لكشف أضاليل السحرة، طالما أنه لا يعمل به ولا يستعمله في الإضرار بالناس.

أما الرد على الوجه الأول، فإنا سنبيّن بالدلائل القاطعة على نسبة هذا الكتاب إليه بما لا يدع مجالًا للشك، إلا لمن أراد التعنت والمكابرة.

أما قول ابن خلدون: «ونحن لم نقف عليه. والإمام لم يكن من أئمّة هذا الشّأن فيما نظنّ ولعلّ الأمر بخلاف ذلك» فغير معتبر؛ لأن من وقف عليه حُجّة على من لم يقف. أما أن الرازي لم يكن من أئمة هذا الشأن، فهذا غير صحيح؛ بل هو من أئمة الشأن، بدليل أن كافة المنجمين والسحرة الكاتبين في علوم التنجيم والسحر يعرفونه، وينقلون من كتابه المشهور هذا. وأشهرهم في ذلك ابن طاووس كما سنذكر عنه.

ثم إن ابن خلدون أشعري العقيدة، فلا نتوقع منه إلا الدفاع عن الرازي رأس المذهب الأشعري في زمانه، وإليه تُرجع كافة حجج ودعائم المذهب الفلسفية والكلامية.

أما الرد على الوجه الثاني، فلا ريب أن السبكي في قوله: «وبتقدير صحة نسبته

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٨٨.
(٢) السر المكتوم، المقدمة.

إليه ليس بسحر فليتأمله من يحسن السحر» هو أحد أمرين اثنين لا ثالث لهما: إما أنه لم يقرأ الكتاب البتة، وإنما أنه لا يعرف ما هو السحر. فإن الكتاب يزخر بالسحر الصراح والكفر البواح. ولو قرأ السبكي المقدمة التي أقرّ فيها الرازي أن الكتاب ملخصٌ لما وصل إليه من علم الطلسمات والسحريات والعزائم، لما كان ذكر ذلك. والعجب كل العجب من تبرئته لشيخه بما يقرّ به بنفسه. ولم أجد صفحة من الكتاب خلت من سحر وكفر، وسنبسط القول في ذلك ونذكر بعض ما قاله الرازي.

أما عن تباكي السبكي لتعصب الإمام الذهبي رَحِمَهُ الله ضد شيخه، فهذه من عادة السبكي في العويل والصياح دفاعًا عن أئمته، وهو من الزيف وغرور الباطل.

ومن المعروف عن السبكي تعصّبه الشديد لأئمة الأشاعرة، إذ أنه أشعري جلد. وكذلك اللكنوي وابن خلدون كلهم من الأشاعرة، وسائر من دافع عن الرازي كان من الأشاعرة، فلا ينبغي أن تؤخذ أقوالهم في ذلك؛ لأن دفاعهم عن إمامهم الذي أنار لهم طريق الفلاسفة والمناطقة أمر محتوم.

ودفاع السبكي عن الرازي وعن الغزالي دون الإنصاف في القول في حقهما يعرّضه هو لتهمة التعصب التي اشتهر أمره بها. وكذلك نفيه أن يكون في الكتاب سحر فيه ما فيه من التعصب الأعمى، إذ أنه حكم على الكتاب بخلوّه من السحر لمجرد احتمال أن إمامه قد كتبه.

أما عن عدم ذكر الذهبي له بالإمام، فهذا حق وعين الصواب، فإن هذا اللقب عُرف عنه الرازي عند الأشاعرة أنفسهم، لا عند أهل الحديث وعموم أهل السُّنَّة والجماعة، إلا من ذكره بذلك على سبيل التسامح والتجوّز في العبارة. أما على التحقيق، فليس الرازي بإمام للمسلمين، ولا ينبغي له أن يكون ذلك بعد الذي نقلناه عنه من كلامه. بل كان إمامًا للأشاعرة والمتكلمين وحسب، فلا ينبغي للسبكي أن يعاتب شيخه الإمام الذهبي في ذلك.

وسنورد ما قاله الذهبي في «الميزان»، حتى نعلم أي شيء عناه السبكي بقوله: «واعلم أن شيخنا الذهبي ذكر الإمام في كتاب الميزان في الضعفاء، وكتبت أنا على كتابه حاشية مضمونها أنه ليس لذكره في هذا المكان معنى ولا يجوز من وجوه عدة أعلاها أنه ثقة حبر من أحبار الأمة وأدناها أنه لا رواية له فذكره في كتب الرواة مجرد فضول وتعصب وتحامل تقشعر منه الجلود».

فهذا هو قول الإمام الذهبي في «الميزان»: «صاحب التصانيف، رأس في الذكاء والعقليات، لكنه عرى من الآثار، وله تشكيكات على مسائل من دعائم الدين تورث حيرة، نسأل الله أن يثبت الإيمان في قلوبنا. وله كتاب السر المكتوم في مخاطبة النجوم، سحر صريح، فلعله تاب من تأليفه إن شاء الله تعالى»(١).

فأي إنصاف أشد من ذلك؟ وأين هو التعصب الذي أبكاك يا تاج الدين، وقد أنصف إمامك، فقال عنه: «أنه رأس في الذكاء والعقليات»، ثم يرجو له أن يكون تاب؟

أما عن ذكره لكتاب «السر المكتوم» ونسبته للرازي فهذا حق، والرازي كتبه كما سنبين بالأدلة القاطعة. أما عن وصفه له بالسحر الصريح، نعم هو كذلك؛ بل هو والله كفر صريح كما سنبيّن في موضعه. أما عن قوله عنه: «عري من الآثار» فهذا حق، فإن الرازي لم يُعرف له علم أو تعلُّق بالآثار. أما عن ذكره لتشكيكاته، فقد بيّنا ذلك كله في هذا الكتاب عند ذكرنا لشبهات الرازي الكلامية. فأين هو التعصب الذي أشار إليه السبكي ليذم فيه شيخه الذهبي؟ وهلّا قرأ السبكي وسائر الأشاعرة المتوهمين ما ذكره الذهبي عن أئمتهم كالجويني والغزالي وغيرهم في «الميزان» و«السير»؟

والسبكي عدا عن كونه من الأشاعرة المتعصبين، عُرِف عنه فجاجة القلب وسلاطة اللسان. وقد تعدّى مرارًا على شيخه بالبهتان وسوء الأدب والخطاب. وذكره شمس الدين السخاوي في كتابه «الإعلان بالتوبيخ»، وأورد مثالًا على قبح كلام السبكي على شيخه الذهبي، فقال: «قال تاج الدين فيما قرأته بخطه، ترجمة سلامة الصياد المنبجي الزائد، ما نصه: «يا مسلم استحي من الله. كم تجازف، وكم تضع من أهل السُّنَّة الذين هم الأشعرية، ومتى كانت الحنابلة، وهل ارتفع للحنابلة قط رأس». وهذا من أعجب العجاب، وأصحب للتعصب. بل أبلغ في خطأ الخطاب، ولذا كتب تحت خطه بعد مدة قاضي عصرنا، وشيخ المذهب العز المالكي ما نصه: «كذا والله ما ارتفع للمعطلة رأس»». ثم وصف التاج بقوله: «هو رجل قليل الأدب، عديم الإنصاف، جاهل بأهل السُّنَّة ورتبهم، يدلّك على ذلك كلامه»(٢).

---

(١) ميزان الاعتدال ٣/ ٣٤٠.

(٢) الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، ص٩٤ ـ ٩٥.

قلت: صدق والله في وصفه للسبكي ولم يظلمه في شيء، فإنه لو تحلى بقليلٍ من الأدب ما أغلظ لسانه على شيخه، ولو كان عنده قليلٌ من الإنصاف والورع، لما تحامل على كل من لم يبجّل شيوخه. ولو كان عنده قليل من التبجيل للسُّنَّة النبوية، لأدرك فضل الحنابلة.

أما عن الوجه الثالث في الدفاع عن الرازي: فالرد عليه ما يلي:

الأول: إن قول الرازي في مقدمته: «فهذا كتاب نجمع فيه ما وصل إلينا من علم الطلسمات والسحريات والعزائم ودعوة الكواكب. مع التبرّي عن كل ما يخالف الدين وسلم اليقين»، يشبه قول من يقول: «أنا ذاهب لدور الفسق والمجون، وأستغفر الله من كل ما سأراه من عريّ وفجور»، ويشبه كذلك من يقول: «إني سأعمل في الربا، وأستغفر الله من كل ما سأجريه من عقود ربوية»، ويشبه كذلك من يقول: «أنا سآكل كل ما يحلو لي من هذا الطعام، وأتبرّأ من كل ما فيه من خبائث».

فلا شك أن هذا هو حال المستهزئ بالشرائع والعابث بالدين، والبعيد عن سبيل المؤمنين. فإن الذي يعلم الحرام حرامًا ينبغي له تركه، لا فعله ثم التبرّؤ منه. وهذا الذي فعله الرازي يفعله أكثر السحرة والمشعوذين المنتشرين في البلاد الإسلامية اليوم، فإن أحدهم يتكلم بكلام الإسلام ويتدثر بدثاره، ويصلي ويسلّم على رسول الله، ويتبرأ من كل شرك، ثم يتبين كفره وشركه وزندقته بعد حين. فأي مزيّة تحلّى بها الرازي وراء أولئك؟

الثاني: أن الكتاب يزخر بالكفر والسحر، ولا تكاد توجد صفحة منه إلا وفيها كفر أو فسق. فإن كان يتبرّأ مما يخالف الدين فيه، لزمه أن يتبرّأ من كل صفحة من الكتاب ومن كل فصل فيه، فعلام صنّف الكتاب إذن؟

الثالث: أن الأصل بالمؤمن أن يبتعد عن كل ما يريبه، وعن كل ما قد يجرّ إلى فتنة، لا سيما إن كان يوصف بإمامة المسلمين وقدوة المؤمنين. وقد وصف الله السحر بالفتنة والكفر في القرآن، فكيف يروق لعالم ربّاني تصنيف كتابٍ في الفتنة والكفر؟ ألا يخاف أن يقرأ المؤمنون ما فيه، ثم يفسد عقولهم وعقائدهم بما فيه؟

الرابع: أن الرازي لم يبيّن مواطن الفساد والكفر والمخالفة للدين في كتابه؛ بل صمت عنها، وذكرها كلها وبسط القول في شرحها دون أن يعلّق أو ينبه عليها.

الخامس: أن العالم الربّاني إذا أراد أن يفضح فئة من البشر ينبغي أن يذكر ممارساتهم أو أقوالهم، ثم يذكر أوجه الفساد أو الكفر فيها، وهذا هو المقصود من التنبيه والتحذير. وهذا أمرٌ تعرفه الناس بالجبلة، فالتحذير يقتضي التنبيه من المحذور، وبيان عظمه وخطورته، وتبعات الوقوع فيه. وبذلك يدرك المتلقن للتحذير فساد ما يحذر، فيتجنبه. والتحذير من الزنا أشد والمنع أحزم، إذ يلزم منه الابتعاد عن الزنا وعن كل ما يقرب إليه من قول أو فعل. ثم وصفه بالفحش، وأنه يورث المقت، ثم وصفه بسوء السبيل، حتى يقوي عند المؤمن دافع النهي؛ لأن الشيء إذا ساء سبيله، فالأجدر تركه؛ لأن فيه الندامة.

وهذه هي أصول التحذير والنهي، يعلّمها الله جلَّ علاه في كتابه العزيز، تتمثل بالتحذير عن الفعل نفسه، وعدم فعل كل ما يفضي إليه، ثم وصفه بكل ما فيه من سوء حتى يقوّي دافع الترك عند المسلم، ويُضفي عليه جانب الرهبة. فهل فعل الرازي شيئًا من ذلك في كتابه؟

الحق أنه لم يفعل ذلك البتة؛ بل أنه على قدر مواطن الكفر والإلحاد التي ذكرها في كتابه، لم نجده في أي موضع يستعيذ بالله من ذلك القول أو ذلك الفعل، أو يتوعّد فيه فاعله بغضب الله، أو يحثّ فيه على تركه. فأين النصيحة للمسلمين؟ وكيف مرّ الرازي عن كل الكفريات والضلالات التي سنذكرها، دون أن يشير إلى ما فيها من ضلال ـ تصريحًا أو تلميحًا ـ ليذكّر المسلم ويحذره من شأنها؟

ومن أراد أن يحذر في فعلٍ أو فنٍّ ينبغي عليه أن يبيّن وجه مخالفتها للدين حتى يكون المسلم على بيّنة منها، ويردّ عليها إن استطاع ليزيل كافة الشكوك التي قد تعترض القارئ. ولا يلجأ إلى ذكر مباني هذا العلم ويبين أصوله؛ لأن الغاية تقتصر على بيان فساده والتحذير منه، لا تعلّمه.

بل إن الرازي تجاوز ذلك إلى حدّ أنه استحسن بعض ما قيل، واستلطفه ـ كما سنبينه بعد قليل ـ ومثل ذلك كيف يُعقل أنه صنّف الكتاب تحذيرًا للمسلمين منه؟

السادس: إن العالم إذا أراد أن يصنف كتابًا يحذّر فيه من طائفة من الطوائف أو فئة من الفئات، فالأصل أن يذكر ذلك صراحة في مقدمة كتابه، ويبسط القول في ذلك، حتى يدرك القارئ منهج المصنف وغايته من تصنيفه. ونحن لا نجد في مقدمة الكتاب ولا في ثنايا صفحاته أدنى إشارة إلى ذلك. والموضع الوحيد الذي ردّ فيه

على الصابئة، هو عندما ردّ على قولهم بالحوادث وقدمها وقدم الأجسام، إذ أن ذلك يمسّ عقيدته هو وأصول مذهبه الأشعري. فقام بالردّ عليهم لمخالفتهم أصلًا عظيمًا من أصول مذهبه، وهو حدوث العالم بحدوث ما فيه أجسام.

وهذا دليلٌ عليه لا له؛ لأن لو كان بغيته الرد والتحذير وبيان الفساد كما زعموا، لردّ على كافة ما ذكره الصابئة من أمور مخالفة لاعتقاد المسلمين. وقد ذكر منها الكثير دون أن يعلّق أو يعقب أو يُعرب عن استيائه ولو بإشارة خجولة، ولكنه ردّ عليهم عندما اصطدم كلامهم بمذهبه، وتوجّه صوب تلك القاعدة الكلامية التي يجلّها، ويذكرها في كافة كتبه.

السابع: أن المطلع على الكتاب بفطنة المؤمن، يجد أن الرازي عالمٌ بهذا الفن وضليعٌ فيه، وله آراؤه وحججه، ويستعرض أقوال جهابذة هذا الفن ويرجّح بينها. ومثل هذا كيف يقال أنه ذكر هذا العلم ليحذر منه، وهو من علمائه؟

الثامن: أن أكثر ما ذكره في «السر المكتوم» من مقدمات وحجج وتعاليم قد نقلها بعينها في «المطالب العالية»[(١)]، وهذا يدل على أنه ذكره مقرًّا به، لا لكي يفضح به السحرة؛ لأن كتاب «المطالب» لم يكن لهذا الغرض البتة.

ومن بين ما ذكره الرازي في «المطالب» في الأنواع المعتبرة في الأجسام القابلة السفلية قوله: «النوع الثامن: أن المنجمين ينسبون كل بلدة إلى برج معين وإلى كوكب معين. ولا بد في الأعمال السحرية من رعاية تلك الأحوال. فهذه أمور يجب على من يتولى هذه الصناعة أن لا يكون غافلًا عنها، حتى تكون أعماله أقرب إلى الصواب وأبعد عن الزلل»[(٢)]. ولا أظن أن اثنين يختلفان في أن الذي ذكره الرازي هنا كان من باب التنبيه والنصيحة للمتعاطي للتنجيم، لا أنه يحذر منه أو يبين فساده في شيء. ثم ذكر الفصل الذي بعده بعنوان: «التنبيه على أصول أخرى يجب مراعاتها في هذه الأعمال»[(٣)].

ثم إنه قال في مقدمة فصل السحر: «اعلم أنا ما رأينا إنسانًا عنده من هذا العلم شيء معتبر، وما رأينا كتابًا مشتملًا على أصول معتبرة في هذا الباب. إلا أنا لما

---

(١) انظر: الجزء السابع والثامن.
(٢) المطالب العالية ٨/ ١٨٥.
(٣) المطالب العالية ٨/ ١٨٧.

تأملنا كثيرًا، حصلنا فيه أصولًا وجملًا. فمن جاء بعدنا وفاز بالفوائد والزوائد في هذا الباب، فليكن شاكرًا لنا، حيث رتبنا له هذه الأصول المضبوطة، والقواعد المعلومة»[١].

ولا أجد أوضح من ذلك ولا أظهر في الدلالة على صحة ما ذكرناه عن الرازي أنه ما صنف الكتاب إلا لأجل التسهيل على المتعاطي للسحر، لا للتنبيه عليه والتحذير منه، لدرجة أنه يطلب الشكر ممن جاء بعده وفاز بكل تلك الفوائد المذكورة في الباب، حيث يقر الرازي أنه ضبط الأصول والقواعد. فأي دلالة أوضح من تلك على ما صحة ما ندعيه؟

ومن لم يقف على كتاب «السر المكتوم» فليقف على ما كتبه الرازي في فصل «الكلام في السحر وأقسامه» في كتابه «المطالب»[٢].

وقد انتهج الرازي في كتابه «السر المكتوم» نهجًا أشبه بالتعليم لأصول السحر والتنجيم، فتراه يذكر الأصول والقواعد التي يستند إليها هذا العلم، وشروط السحر وعوائق إتمامه، وشروط الساحر. ثم يبيّن الأحوال والظروف التي تعين على إتمام السحر، مع التنبيه مما قد يفسد السحر. كما لا يبخل بالإرشادات والتوجيهات التي تسهّل للقارئ تتبع السحر المنشود. بل تجده في بعضها يحذّر القارئ من فعل ما قد يعيق السحر ويفشله ويضعف عمله، بأن يكون السحر في موضع كذا، أو في وقت كذا، حتى يقوى أثره، وتحسن فاعليته، فيعظم فرصة حصوله. ومن هذا حاله لا يجوز التستر عليه والزعم أنه أراد تبيين ذلك العلم.

فالحق الذي لا مراء فيه أن الرازي صنف كتابًا في تعليم السحر، واجتهد في ذكر كافة قواعده وأصوله المرعيّة حتى يكون القارئ على اطلاع بعمل السحر ويتعلمه ويمارسه عن دراية، وأرشد ونصح في كل ما قد يسهّل من عمل السحر، وحذر من كل ما قد يتلف السحر ويضعفه.

أما الجواب عن الوجه الرابع: فالاعتذار للرازي بجواز تعلّم السحر مما لا يليق بمسلم من عامة المسلمين، فضلًا عن أن يليق بعالم رباني يزعم الكثير أنه إمام من أئمة المسلمين. فمثل هذا ـ إن صحّ كونه اماما للمسلمين ـ لا ينبغي له أن يشتغل

---

(١) المطالب العالية ٨/ ١٤١.
(٢) المطالب العالية ٨/ ١٣٩.

بغير بكتاب الله وسُنَّة نبيّه، ويتفقّه بالحلال والحرام، ويخدم السُّنَّة النبوية وآثار الصحابة بذكرها وتحقيقها، والوقوف على ما صح وضعف منها.

أما أن يفني عمره ويضيع وقته في تعلم السحر حتى يبلغ فيه مرتبة الاجتهاد، ثم يشيعه ويروّجه بين المسلمين، فهذا مما يحطّ من شأنه، ويخرجه من زمرة العلماء، إن لم يكن من زمرة المسلمين.

وقد قال الرازي في تفسيره: «المسألة الخامسة: في أن العلم بالسحر غير قبيح ولا محظور. اتفق المحققون على ذلك؛ لأن العلم لذاته شريف. وأيضًا، لعموم قوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزُّمَر: ٩]. ولأن السحر لو لم يكن يعلم، لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز. والعلم بكون المعجز معجزًا واجب، وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب. فهذا يقتضي أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجبًا، وما يكون واجبًا كيف يكون حرامًا وقبيحًا؟»(١).

وقد تعقّبه ابن بطال في «عمدة القاري» بقوله: «وفيه نظر من وجوه: **الأول**: قوله: العلم بالسحر ليس بقبيح، إن عنى به ليس بقبيح عقلًا، فمخالفوه من المعتزلة يمنعون ذلك، وإن عنى ليس بقبيح شرعًا ففي قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ﴾ [البَقَرَة: ١٠٢] تبشيع لتعلم السحر. وفي «الصحيح»: «**من أتى عرافًا أو كاهنًا فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ**». وفي «السنن»: «**من عقد عقدة ونفث فيها فقد سحر**».

الثاني: قوله: «ولا محظورًا، اتفق المحققون على ذلك»، وكيف لا يكون محظورًا مع ما ذكرنا من الآية والحديث، والمحققون هم علماء الشريعة، وأين نصوصهم على ذلك؟

الثالث: قوله: «ولأنه لو لم يعلم..» إلى آخره، كلام فاسد؛ لأن أعظم معجزات رسولنا ﷺ: القرآن العظيم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

الرابع: قوله: «والعلم بكونه معجزًا»، وهذا العلم لا يتوقف على علم السحر أصلًا. ثم من المعلوم بالضرورة أن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين وعامتهم كانوا يعلمون المعجز، ويفرّقون بينه وبين غيره، ولم يكونوا يعلمون السحر، ولا

---

(١) مفاتيح الغيب ٣/ ١٩٤.

تعلّموه ولا علّموه. والذي نص عليه العلماء والفقهاء أن تعلم السحر وتعليمه من الكبائر»[(١)].

قلت: قول الرازي: «أن العلم بالسحر غير قبيح ولا محظور، اتفق المحققون على ذلك» قول باطل، وهو يريد منه أهل الكلام لا الفقهاء. وهذا فيه تضليل للقارئ وتدليس عليه. فإن الاعتبار إنما يكون لأهل الفقه والحديث العارفين بشريعة الله، لا لأهل الكلام المتهالكين على المنطق والفلسفة.

أما إن كان يريد منها أهل الفقه، فقد كذب فيها، فإن اتفاقهم على حرمته أقرب من اتفاقهم على حلّه، وها نحن نذكر بعض أقوالهم. فقد ورد عن الإمام مالك أن تعلّم السحر وتعليمه كفر. وقد اتفق أهل العلم في ورود ذلك عن مالك رَحِمَهُ اللَّهُ.

وقال البكري الشافعي: «قال في التحفة: تعلم السحر وتعليمه حرامان مفسقان مطلقًا على الأصح، ومحل الخلاف حيث لم يكن فعل مكفر ولا اعتقاده. ويُحرم فعله ويُفسّق به أيضًا، ولا يظهر إلا على فاسق إجماعًا فيهما»[(٢)].

وقال النووي: «قد ذكرنا أقسام العلم الشرعي؛ ومن العلوم الخارجة عنه ما هو محرّم أو مكروه ومباح: فالمحرّم كتعلّم السحر، فإنه حرام على المذهب الصحيح، وبه قطع الجمهور»[(٣)].

وقال الماوردي: «وتعلّمه محرّم محظور: لأن تعلّمه داع إلى فعله والعمل به، وما دعا إلى المحظور كان محظورًا. وقد روي عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: **«ليس منا من سحر أو سحر له، وليس منا من تكهن أو تكهن له، وليس منا من تطير أو تطير له. فإن تعلمه لم يكفر به»**».

وقال أبو حنيفة: «يكفر بتعلمه: لقول الله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَـٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَـٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَـٰنُ وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ﴾ [البقرة: ١٠٢]. وهذا مذهب، يفسد من وجهين: **أحدهما**: أن الإيمان والكفر مختص بالاعتقاد، وتعلّم السحر ليس باعتقاد، فلم يطلق عليه الكفر. **والثاني**: أن تعلّم الكفر أغلظ من تعلم السحر، وهو لا يكفر بتعلم الكفر، فأولى أن لا يكفر بتعلم السحر. فأما الآية، فهي

(١) عمدة القاري في شرح صحيح البخاري ١٤/ ٦٣.
(٢) إعانة الطالبين ٤/ ١٣٨.
(٣) المجموع شرح المهذب ١/ ٢٧.

واردة في معلم السحر دون متعلمه، وفرق ما بين المعلم والمتعلم؛ لأن المعلّم مثبت والمتعلم متخير، كما وقع الفرق بين معلم الكفر ومتعلمه، وعلى أن الشياطين كانوا كفرة بغير السحر»[1].

وقال القرافي المالكي: «وقولهما: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البَقَرَة: ١٠٢] يدل على أن تعلم السحر كفر»[2].

وقال ابن قدامة: «قال أصحابنا: «ويكفر بتعلم السحر والعمل به، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البَقَرَة: ١٠٢]، فدل هذا على أنه يكفر بتعلمه»[3].

وكذلك قال في «المغني»: «فإن تعلّم السحر وتعليمه حرام. لا نعلم فيه خلافا بين أهل العلم»[4].

وقال ابن حجر في «الفتح»: «وقد أجاز بعض العلماء تعلم السحر لأحد أمرين: **إما** لتمييز ما فيه كفر من غيره، **وإما** لإزالته عمّن وقع فيه. فأما الأول، فلا محذور فيه إلا من جهة الاعتقاد»[5].

فتبيّن من خلال تلك النقول فساد قول الرازي، إذ أن أكثر الفقهاء على خلافه. ولم يسامح في هذا الجانب إلا أهل الكلام من الأشاعرة، فقد قال أبو المعالي الجويني: «اختلف أصحابنا: فمنهم من قال: يُكره تعلمه، وفي الدين شغل يلهي عن مثل ذلك، وفي الإحاطة بحقائق المعجزات ما يغني عن تعلم السحر. ومنهم من قال: لا يكره، كما لا يُكره تعلّم مذاهب الكفرة للرد عليهم، وقد يبغي المتعلم بتعلّم السحر درء ضرار عن نفسه»[6].

وقال أبو حامد الغزالي: «فإن قيل: تعلّم السحر حرام أم لا؟ قلنا: إن كان فيه مباشرة محظور، من ذكر سخف أو ترك صلاة، فذلك هو الحرام. فأما تعرف حقائق الأشياء على ما هي عليها، فليس بحرام. وإنما الحرام الإضرار بفعل السحر لا بتعلّمه»[7].

---

(١) الحاوي ١٣/ ٢١٥.

(٢) الذخيرة ١٢/ ٣٢.

(٣) الكافي فقه ابن حنبل ٤/ ١٦٥.

(٤) المغني ٩/ ٣٤.

(٥) فتح الباري ١٠/ ٢٢٤.

(٦) نهاية المطلب في دراية المذهب ١٧/ ١٢١.

(٧) الوسيط في المذهب ٦/ ٤٠٨.

وقد عرفت فساد ذلك القول ومخالفته للجمهور.

أما قول الرازي: «لأن العلم لذاته شريف، وأيضًا لعموم قوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزُّمَر: ٩]» فحسبك به من جهل وضلال، فإن المراد بالآية العلم الشرعي الذي يوصل صاحبه إلى الجنة، لا مطلق العلوم. وهذا إجماع العلماء لا خلاف فيه. وإلا لجاز لنا تفضيل الطبيب والمهندس والرياضي والفيزيائي والكيميائي على غيرهم لدرايتهم في علومهم.

أما قوله: «ولأن السحر لو لم يكن يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز والعلم» فغير سديد؛ لأن السحر وصفه الله بكونه تخييلًا، وليس فيه قلب لحقائق الأشياء. أما المعجز فيقلب حقيقة الشيء؛ كقلب العصا حية، وإبطال خاصية الإحراق في النار دونما سبب ظاهر، وإبطال خاصية الاستطراق للماء، وإنطاق الجماد، وإحياء الميت، وشفاء المريض بمجرد اللمس. فهذه ظواهر خارقة لنواميس الكون، وتُعجز الإنس والجن، ولا يقدر السحرة عليها. وهذا ما فطن إليه سحرة فرعون عندما أدركوا أن ما فعله موسى ليس من السحر، فخرّوا سجدًا وأنابوا.

أما قول الرازي: «وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب، فهذا يقتضي أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجبًا، وما يكون واجبًا كيف يكون حرامًا وقبيحًا» استدلال قبيح، وغلط شنيع، إذ انتهى به الأمر إلى وجوب السحر. ولم يقل بذلك أحد من الأمة، فإن من شذّ عن قول الحرمة تكلم بالجواز لا بالوجوب. والرازي تأثر بالمنطق الجدلي الذي تعاطاه في الخوض في المعقولات، فظن أنه يمكن الخوض به في الفقه. ونجد النفس الجدلي واضحًا في استدلاله هذا.

ولو صحّ قوله الذي قاله في السحر لأثمت الأمة كلها، ولأثم كافة الصحابة والتابعين على ترك تعلمه؛ بل أثم الرسول ﷺ لعدم ذكره لوجوبه. نعوذ بالله من الخذلان العظيم.

ولا جرم أن تسامح الجويني والغزالي وغيرهما من أئمة الأشاعرة في السحر ـ كما تقدم ذكر أقوالهما فيه ـ يثير علامات تساؤل وارتياب، إذ أن كافة الفرق ـ عدا الأشاعرة والصوفية ـ تعاملت بحزم وشدة مع السحر وتعلّمه وتعاطيه.

والحق أن تعاطي الغزالي والرازي للسحر كما سنكشف عنه، وتسامح الجويني فيه كما ذكرنا من كلامه، وانغماس جلّ الصوفية فيه، أرخى أقلام متأخري الأشاعرة

دون التشديد عليه، وأقعدهم عن التشنيع على فاعله بالقدر الذي كان من سائر أهل العلم. إذ أن إنكارهم لذلك سيُفضي إلى إنكار القول على أئمتهم الذين لا يرغبون في إظهار مثالبهم وشنائعهم لعامة المسلمين.

لذلك نجد أن الكثير من الأشاعرة والصوفية بات ينظر إلى السحر وحدّ السحر بطريقة تختلف عن نظرة أهل العلم، ويضعون حدودًا جديدة للسحر، وما يثبت به السحر، وتفصيل حكمه الشرعي بما يناسب أحوال أئمتهم الذين انغمسوا فيه.

وعودة إلى الكتاب المذكور. فأما الأدلة على نسبة الكتاب إلى الرازي، فعديدة وجليّة، **منها**:

الدليل الأول: أن الناسخ ذكر اسم الرازي في الكتاب نفسه. حيث قال في خاتمة الكتاب: «قال جامع الكتاب الإمام المحقق فخر الدين محمد الرازي»[(١)].

الدليل الثاني: أن الرازي ذكر هذا الكتاب في باقي كتبه. حيث ذكره في «شرح عيون الحكمة»، فقال في الفصل الحادي عشر منه: «وأما المقام الأول، فنقول: إن أحوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف أحوال الشمس. والكلام فيه قد استقصيناه في المقالة الأولى من السر المكتوم»[(٢)].

وذكره مرة أخرى، فقال: «وتخصيص القوابل لا يكون إلا بسبب الحركة الدائمة الدورية. وتمام هذا الوجه مشهور في الحكمة، ومذكور بالاستقصاء في السر المكتوم»[(٣)].

ثم ذكر الدكتور محمد صالح الزركان في أطروحته عن الرازي موضعين آخرين، فأنا أنقلهما عنه. قال الزركان: «أما أنا فقد عثرت على ثلاثة نصوص في مؤلفات الرازي الصحيحة تثبت أن هذا الكتاب للرازي. **الأول**: قال في «الملخص»: «الكلام المستقصى فيه (أي: السحر) مذكور في كتابنا الذي سميناه بالسر المكتوم». **الثاني**: قال في «شرح الإشارات»: «ثم ارجع إلى السر المكتوم إن كنت راغبًا في التحقيق». **الثالث**: قال في «شرح عيون الحكمة»: أن أحوال هذا العالم تختلف بحسب اختلاف أحوال الشمس. فقد استقصينا فيه هكذا في المقالة الأولى من السر المكتوم».

---

(١) السر المكتوم مخطوطة، ص١٦٤.
(٢) شرح عيون الحكمة ٢/ ١٩٣.
(٣) المصدر السابق ٢/ ١٩٤.

ثم قال الزركان: «وقد اطلعت على هذا الكتاب في مكتبة الأوقاف بحلب (المخطوط رقم ١٣٤١) فوجدت أسلوب الرازي وتعبيراته جلية ظاهرة». ثم قال: «فإذن كانت حماسة السبكي في الدفاع عنه لا معنى لها ما دام الرازي يقر بأنه كتابه وبأنه في السحريات»[١].

وقد ذكر الرازي في الجزء السابع والثامن من «المطالب» قسمًا كبيرًا من مادة ذلك الكتاب، وقرر نفس الحجج والمقدمات التي ذكرها في «السر المكتوم»، ونقل عن أبي معشر الفلكي وطمطم الهندي اللذين نقل عنهما في «السر المكتوم».

ومما ذكره الرازي في القسم الثالث في الكلام على السحر وأحواله من كتاب «المطالب»، أنه قال: «مقدمة في بيان أنواع السحر، النوع الأول وهو أعظمها قوة وأشدها تأثيرًا على ما يُقال: السحر المبني على مقتضيات أحكام النجوم، وتقرير الكلام فيه أنه ثبت بالدلائل الفلسفيّة أن مبادئ حدوث الحوادث في هذا العالم هو الأشكال الفلكيّة والاتصالات الكوكبيّة، ثم إن التجارب المعتبرة في علم الأحكام انضافت إلى تلك الدلائل فقويت تلك المقدمة جدًّا... إلخ»[٢].

ثم قال: «النوع الخامس من السحر: السحر المبني على الاستعانة بالأرواح الفلكيّة، فإنا قد بيّنا أن أكثر فرق أهل العلم مطبقون على إثبات هذه الأرواح، وعلى أن لها آثارًا عظيمة في هذا العالم، وعند هذا قال بعضهم: إنه يمكن الاستعانة بهم بطرق مخصوصة، وإذا حصل ذلك الاتصال فقد حصلت القدرة على خوارق العادات»[٣]. وبعد أن عدّد أنواعًا من السحر قال: «واعلم أن شيئًا من هذه الأقسام لا يتم ولا يكمل إلا عند الاستعانة بالسحر المبني على النجوم، ولو قدر الساحر على أن يجمع أنواعًا كثيرة منها كان أقوى وأكمل فيما يروم»[٤]. ثم ذكر الطلاسم واستهل الحديث عنها وتقريرها بنقل كلام الفلاسفة والصابئة، ثم أخذ يثبت كيفية تأثيرها بالحجج والبراهين[٥]. ثم تكلم عن خصائص الكواكب وتأثيراتها والمفاضلة بين السيّارة منها والثابتة وخصائص كل نوع وأثره في العالم[٦].

---

(١) فكر الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ص١١٠.

(٢) المطالب العالية ٨/ ١٤٣.

(٣) المصدر السابق ٨/ ١٤٥.

(٤) المصدر السابق ٨/ ١٤٦.

(٥) المصدر السابق ٨/ ١٤٩.

(٦) المصدر السابق ٨/ ١٥٦.

ثم قال بعد كلام عن الشروط المعتبرة في صناعة السحر المبني على تأثير الكواكب: «إن تأثيرات أرواح الكواكب أقوى من تأثيرات أجسادها، فإذا قوي الاعتقاد في صحة الأعمال صارت الأرواح البشرية معاضدة للأرواح العلوية، كما صارت المواد السفليّة معاضدة للأجرام العلويّة، فلا جرم تقوى التأثيرات. ولهذا السبب قال بطليموس: علم النجوم منها ومنك»[(١)].

ويقول كذلك متحدثًا عن القرابين للكواكب والنجوم: «أنه إذا قرب للأرواح أنواعًا من القرابين ولم يجد منها أثرًا، فالواجب أن لا ينقطع عن ذلك العمل وأن لا يتركها»[(٢)]. ثم قال: «فهذه جملة الأحوال التي يجب على الساحر معرفتها، حتى يمكنه الخوض في عمل من الأعمال السحرية»[(٣)].

وهذه المقتطفات من كلام الرازي في «المطالب» تبين بجلاء أنه هو نفسه مؤلف كتاب «السر المكتوم»، لكون المادة المكتوبة في الكتابين واحدة، كما أنها تؤكد كذلك أن السحر كان المادة الأساسية للكتاب، خلافًا لما قاله السبكي.

ثم إنه قد ذكر نفس الطلاسم التي ذكرها في «السر المكتوم» منها عمل طلسم لإيقاع البلاء بالإنسان وتمريضه عن طريق حلول زحل، فقد ذكره في الكتابين[(٤)]، والفصل الثالث المذكور في «السر المكتوم» المتضمن لشروط الاشتغال بالسحر هي نفسها واردة في الجزء الثامن من «المطالب» العالية. وكل ذلك مما يؤكد أنهما من تصنيف نفس الكاتب. فهذه اعترافات من الرازي نفسه، بأن الكتاب له وذكره في أكثر من كتاب من كتبه المتفق على نسبتها له.

الدليل الثالث: اتفاق أهل التراجم على نسبة الكتاب إليه. فقد ذكر الكتاب كل من ياقوت الحموي في «معجم الأدباء»[(٥)]، وجمال الدين القفطي في «أخبار العلماء»[(٦)]، وابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء»[(٧)]، والقاضي ابن خلكان في

---

(١) المصدر السابق ٨/ ١٦١.
(٢) المصدر السابق ٨/ ١٦٢.
(٣) المصدر السابق ٨/ ١٧٩.
(٤) المطالب العالية ٨/ ١٨٠.
(٥) معجم الأدباء، ترجمة: الرازي، رقم (١٠٩٤).
(٦) أخبار العلماء بأخيار الحكماء، ص٢٢١.
(٧) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٤٧٠.

«وفيات الأعيان»[١]. وكل هؤلاء أتوا قبل شيخ الإسلام والذهبي، حتى لا يقال أنهما أشاعا هذا الأمر.

ثم ذكره الذهبي في ترجمة الرازي في «تاريخ الإسلام»[٢]، وصلاح الدين الصفدي في «الوافي»[٣]، وابن حجر في «لسان الميزان».

وصلاح الدين الصفدي يعظم أئمة الأشاعرة، وقد بالغ في الثناء على الغزالي والرازي، وأنشد الأشعار في مديحهما، حتى لا يقال أن ذلك لغرض تشويه سمعته والنيل منه. وعلى ذلك لم يبق لتاج الدين والقاضي ابن شهبة وابن خلدون الأشاعرة حجة في قبول الأمر، ومن يعلم حجة على من لا يعلم.

الدليل الرابع: ذكر علماء النجوم للكتاب ونسبته للرازي، وذلك كابن طاووس الشيعي[٤]، حيث قال: «ومن العلماء بالنجوم من علماء الاسلام شيخ الأشعرية في علم الكلام محمد بن عمر الرازي. وقد وصل إلينا من تصانيفه في علم النجوم كتاب قد اجتهد فيه، وبالغ في معانيه، وحكم لنفسه بتصنيفه انه من المنجمين القائلين بصحة تأثيرها واستقامة تدبيرها، وسماه كتاب الملخص فيما ادعاه من الطلسمات والسحر والعزائم ودعوة الكواكب صنعه لخوارزم شاه. ومات الرازي وهو مسودة بخطه نحو ثلاثين كراسًا، يقول فيه: والإنصاف أن هذا العلم مما لا يحتمل البحث فيه. ومع ذلك فإن من يراعي هذه القوانين فإنه يجد اكثر الأحكام مطابقًا لما قيل، أقول أنا: وقد قدمنا في أول هذا الباب أن أبا على شيخ المعتزلة كان عالمًا بهذا العلم وعلاماته، وهو حجة عند المعتزلة. وهذا الرازي شيخ الأشعرية، فهو حجة عندهم في جواز العلم بالنجوم والعمل بها، وقد قدمنا أيضًا قول الغزالي في تصديق أحكام النجوم، وهو شيخ أهل الرياضة»[٥].

وابن طاووس هذا كان عالمًا بالنجوم والكواكب، وقد ذكر الرازي بمعرض المديح لا للطعن به، وكيف يطعن عليه وهو ينسج على نفس منواله في هذا العلم؟

وقرب عهد ابن طاووس المتوفى سنة أربع وستين وستمائة من الرازي المتوفى سنة

---

(١) وفيات الأعيان ٤/ ٢٤٩.
(٢) تاريخ الإسلام، ترجمة رقم (٣٠١).
(٣) الوافي بالوفيات ٤/ ١٨٠.
(٤) هو رضي الدين الحسني الشيعي الإمامي الملقب بابن طاووس، توفي سنة ٦٦٤هـ.
(٥) فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم، ص٢٠٤ ـ ٢٠٥.

ست وستمائة، وتوسعه في علوم التنجيم يرجّح أن يكون قرأ كتابه وأدرك صحة نسبته للرازي، ولم يتردد في النسبة كما مرّ معنا من قوله.

ثم تأمل ذكره لكتاب الملخص الذي صنعه لخوارزم شاه، وأن الرازي مات وهو مسودة بخطه. وهذا يدل على أنه آخر كتبه، فانظر خاتمة الرازي كيف آل به المآل إلى السحر والتنجيم، خلافًا لمن ادعى توبته من أهل العلم. ويؤيد ذلك أيضًا أنه لم يكمل باب السحر الذي ذكره في «المطالب»، حيث مات بعده، مما يبين أنه كان آخر عمله في الدنيا.

وإضافة إلى ابن طاووس، فقد ورد عن كثيرٍ من علماء النجوم الذين أتوا من بعده ونقلوا عنه من كتابه، فكانوا يقولون: «وقال الفخر الرازي في كتابه «السر المكتوم في أسرار النجوم» كذا وكذا»[١].

وكذلك ذكره بهاء الدين العاملي، ونقل عنه ونسبه إلى الفخر الرازي[٢]. والعاملي فلكي وكيميائي من الشيعة الإمامية، وعمل في السحر والفلك، وله كتب مشهورة في الفلك والجفر، وهو من أهل هذا الفن.

ولا تكاد تجد كتابًا خاصًّا بالتنجيم والفلك والسحر إلا وتجده ينقل من «السر المكتوم» وينسبه إلى الفخر الرازي. وأهل الفن أدرى ببعضهم البعض. وليس هذا الكتاب هو الوحيد له في هذا الفن؛ بل له كتاب «الاختيارات العلائية فِي الاختبارات السماوية». وهو مطبوع باللغة الفارسية بدار نشر فارسية اسمها مجمع ذخاير اسلامي، وذكره كل من ياقوت الحموي باسم «الاختيارات السماوية»[٣]، والقفطي[٤]، وابن أبي أصيبعة[٥]، والذهبي[٦]، وصلاح الدين الصفدي[٧]. كما أن له كتابًا آخر في الرمل، وهو عن السحر كذلك، وذكره ابن أبي أصيبعة[٨].

وبعد أن تبيّن لنا نسبة الكتاب له، سنورد لك أيها الناظر بعض ما ذكره الرازي في كتابه، لتعلم أننا لم نتّهمه بما ليس فيه، ولم نشنّع عليه كما شنّع هو على نفسه بتصنيفه لهذا الكتاب.

---

(١) مؤلفات الغزالي، لعبد الرحمٰن بدوي، ص٤٩٧.

(٢) الكشكول ١/ ٢٤٢.

(٣) معجم الأدباء ٦/ ٢٥٨٩.

(٤) أخبار العلماء بأخيار الحكماء، ص٢٢١.

(٥) عيون الأنباء، ص٤٧٠.

(٦) تاريخ الإسلام ١٣/ ١٣٧.

(٧) الوافي بالوفيات ٤/ ١٨٠.

(٨) عيون الأنباء، ص٤٧٠.

فقد تكلّم في الفصل الثاني عن فضائل علم النجوم، فقال: «إن أصحاب هذا العلم جمعوا بين لذة أشرف العلوم وأشرف أنواع القدرة. وأما لذة العلم فلأن هذا العلم يوقفك على أسرار العالم الأعلى وأسرار العالم الأسفل. بل ويجعلك بحيث تصير مشاهدًا[١] للروحانيات ومخاطبًا لهم؛ بل ومختلطًا بهم، وكن أحدًا من أمتلاهم. وأما لذة القدرة، فلأنهم يقدرون على جميع المرادات؛ منها أن صاحبه يقوى على معالجة الأمراض الصعبة التي يعجز عنها الأطباء، مثل المجذومين والمفلوجين، والعشق الشديد؛ لأن هؤلاء يستعينون بالروحانيات والأطباء بالجسميات. والروحانيات أقوى من الجسميات لا محالة. ومنها أن صاحب هذا العلم يقوى على قهر الخصوم من غير ممارسة الحروب وتعريض النفس للقتل»[٢].

قلت: هذا الكلام لوحده يدلّ على منهجه ونيّته من وراء تصنيف هذا الكتاب. فقد ذكر فضائل العلم، ولم يذكرها على لسان القوم؛ بل ذكرها على لسانه هو، وكأنه مقرّ بذلك. ولم يعقب أو يردّ على مثل هذا الكلام حتى يُقال أنه ذكره ليرد عليه. وقوله عن الروحانيات والجسميات وقدرة صاحب العلم على قهر الخصوم، إنما تلمح إلى اعتقاده الكامل بتأثير هذا العلم ونفعه لصاحبه.

ثم ذكر الفصل الثالث في شروط الاشتغال في هذا العلم، فذكر الشرط الثاني منها، فقال: «وثانيها: إذا قرب الأرواح دفعات ولم يجد نفعًا، قالوا: أحب أن لا ينقطع وأن لا يستثقل معاودة العمل، فإن من عرف أمر الحروب والقتال في الشيء اليسير لم يعظم عليه ما يناله في طلب هذا العلم الذي لا يوازيه شيء من العلوم»[٣].

قلت: هذا الذي ذكره نصيحة وإرشاد للممارس للسحر بضرورة عدم التثاقل واستبطاء الإجابة، وأن يتحلّى بروح العزيمة والصبر والجهاد، ويحث فيه على التكرار ومعاودة العمل. وقوله أنه لا يوازيه شيء في العلوم دليل واضح على تبجيله وتعظيمه لهذا العلم.

ثم قال في الفصل عن الطريق الذي به يعرف أحوال الأفلاك، فقال: «المشهور

---

(١) غير واضح في الأصل.
(٢) السر المكتوم، ص٣.
(٣) المصدر السابق، ص٥.

أن ذلك هو التجربة فقط، وهذا القول عندي باطل؛ لأن التجربة لا بد فيها من التكرار»[(١)].

قلت: هنا يذكر رأيًا خاصًا به، ويرجّح بين الأقوال؛ بل رجّح رأيه على المشهور من رأي أهل هذا العلم، مما يدلك على علوّ كعبه في هذا العلم وحظه فيه، لا أنه جامع لما ذكر فيه وحسب. وهذا مما يؤيد كلام ابن طاووس فيه.

ثم إن نقد الآراء والاستدراك عليها لا يكون في الجملة إلا لمن هو مقرّ بالأصول واختلف معهم في الفروع، فإن المخالف لكافة أصول العلم لا يعارض فيه نقطة ويرجح عليها نقطة أخرى كما هو الحال عند الفقهاء وأهل الأصول؛ بل يعترض على جملة العلم وأصوله وأساسه، فلا يقف على تفصيل العلم وجزئياته ويصحّح ويرجّح فيها.

بل إنه لم يقتصر على الترجيح وحسب؛ بل ذكر قصة لأحد الصابئة واسمه زواوي، كيف أنه قام يمدح الشمس اثنين وأربعين يومًا ليلًا ونهارًا حتى تمكّن له ما أراد.

ثم ذكر مذهب الصابئة بإيجاز فقال: «واعلم أن مذهب الصابئة أن هذه الكواكب أحياء عاقلة ناطقة قادرة على الأفعال، واتفقوا على أن كل واحد من أرواح هذه الكواكب قد تجلّى للإنسان في زمان، وأوحى إليه بهذه الرقوم والرقى، وهي أسماء تلك الأرواح وأسماء أعوانه. فجميع كتبهم مشتملة على هذا القول. وأيضًا فلا يبعد أن يقال أن هذه الرقى التي هي مجهولة إلينا أنها كلمات معلومة لكنها مذكورة بلغات صارت في زماننا مهجورة، فإن أكثر هذه العلوم تغيب من الكثير وكان اثنين اللذين كانوا في قديم الدهر كاملين فعملوا أعمالًا عجيبة في الدنيا. وأما الآن فقد انقرضت تلك اللغات فلا جرم بقيت هذه الكلمات مبهمة. ونحن نقطع أن على تقدير يكون هذه الكلمات مشتملة على الثناء على هذه الكواكب وذكر خواصها وآثارها، فلا يبعد أنه ذكر الإنسان هذه الصفات بألفاظ معلومة أن يقوم مقامها وأن يفيد فائدتها. فهذا ما عندي في هذا الباب»[(٢)].

قلت: لقد قرر في هذا الباب حقائق خطيرة. منها أنه أوضح عقيدة الصابئة أن

---

(١) السر المكتوم، ص١٠.

(٢) المصدر السابق، ص١١.

هذه الكواكب عاقلة ولها أرواح. وكلّ مذهب الصابئة في عبادة هذه الكواكب والتقرب مبنيّ على هذا الأصل الفاسد، فإن أولّ أصول الصابئة أن تلك الكواكب عاقلة ولها أرواح. والأصل الثاني أن لها تأثيرًا على الحياة السفلى، وهي الحياة على الأرض بمختلف صورها وأشكالها. فمتى اعتقد الإنسان بالأصلين، سهل عليه التقرب إليها اتقاء شرها واستجداء خيرها.

والرازي هنا يقرّ بالأصل الأول لهم دون التعرّض له بالرد والنقد. بل إنه يقطع أن تكون تلك الكلمات المبهمة مشتملة على الثناء على هذه الكواكب، وأنها تحوي أسماء تلك الأرواح، ليضفي على فكرة الصابئة عن عقلانية الكواكب شرعية، ودون أي ردّ أو تعليق ليبين فساد تلك العقيدة؛ بل هو شرحها وبيَّن سبب إبهام تلك الكلمات فكأنه دافع عن تلك العقيدة. وبذلك يكون الرازي قد قرّر حقيقة الأصل الأول عند الصابئة وأقرّ به. وهو في الحقيقة يقرّر الأصل الأول الذي بنى كل كتابه عليه.

ثم ذكر الفصل الرابع في السحر، المبني على تصفية النفس وتعليق الوهم، فقال: «قد تبين أن لتصفية النفس وتغليق الوهم أثرًا عظيمًا، ويدل على ذلك وجوه. ثم شرع في ذكر تلك الوجوه»[1].

ثم ذكر قولًا للمنجم البابلي تنكلوشا. ولهذا الرجل كتاب يُسمى «تنكلوشا»، يعتبر بمثابة قرآن هذا الفن، وكل من يكتب في هذا الفن ينقل عنه، وكذلك فعل الرازي.

فقال الرازي: «قال تنكلوشا: ومن الجهال من يرى إنسانًا يمارس هذه الصناعة. ثم لا يفلح فيها فيستدل بذلك على بطلان هذه الصناعة. قال: وهذا باطل، كما ذكرنا أنه لا بد من رعاية أن هذه الآرا هل بعينه على الصيغة أم لا. ولذلك فإن الخرقة الواحدة قد يتعلمها الإنسان، فيصل أحدهما في المدة القليلة إلى أقصى غايات منافعها، ولا يصل الآخر في المدة المطاولة مع التعب الكثير إلى القليل. فإذا كان الحال في الحرف الخسيسة كذلك، فكيف الحال في هذه الصناعة التي هي أشرف الصناعة؟»[2].

قلت: لو كانت غاية الرازي من كتابه هذا بيان فساد هذا العلم وفضحه، لما

(١) السر المكتوم، ص١١.
(٢) المصدر السابق، ص١٣.

دعت الحاجة إلى ذكر كلام تنكلوشا، إلا أن يذكره ليردّه ويبين فساد رأيه مثلًا، ولكن الرازي لم يفعل أيًّا من ذلك؛ بل ذكره وسكت عنه وكأنه مقرّ به.

ثم نقل قول عالم آخر من علماء هذا الفن، وهو أبو بكر بن وحشية، وهو ساحر معروف، فقال الرازي: «وقال أبو بكر بن وحشية في كتاب السحر: إذا اتفق الإنسان أن يكون طالعه إما الجدي أو الدلو أو السنبلة أو الأسد، ويكون أحد التحسين في الطالع أو العاشر أو مما جميعًا بريئًا من النحوس، ويكون الشمس في العاشر، فهذا الإنسان صالح لعمل السحر بالتوهم والتفكر»(١).

ثم شرح الرازي مهمات صاحب العمل وكيف أن عليه الإعراض عن المحسوسات وعدم الانشغال بملذات الدنيا حتى يقوى فيه الجانب العقلي والروحي(٢).

وذكر في ذلك أمورًا، ثم ذكر الأمر السادس منها، فقال: «الأمر السادس: من مهمات صاحب هذا العمل إحكام العلاقة مع الأرواح الفلكية. وهو المقصود المهم. قال ابن وحشية رحمه الله: لا بد في سجنه كل يوم من هذه الأربعين أن يأتي الإنسان بمدح ضم الشمس وعطارد، ويصلّي لهما، ويدخن مما يليق بهما من الدخن، ويتضرّع إليهما، ويستعين بهما في تحصيل ذلك المقصود».

ثم قال الرازي: «وأقول: إن هذه الصنعة لا تتم إلا بتعليق الفكر والوهم بروح ذلك الكوكب المعين بحيث يصير ذلك ملكة مستقرة. ثم إنا بيّنا أن النفوس خلقت مطيعة للأوهام، والأوهام في أكثر الأمور تابعة للحواس، فلا بد من اتحاد تماثل لتلك الأرواح الفلكية ليضعها الإنسان نصب عينيه، فيتعلّق الحس بها فيتبعه الخيال والوهم فينصرف إليها انصرافًا قويًّا، فإن القوى إذا تطابقت كانت أقوى على الفعل مما إذا تدافعت.

ولهذا السر اتخذ الكسدانيون الأقدمون أصنامًا للكواكب لكل معنى من المعاني المطلوبة كالحب والبغض والمرض والصحة والنحوسة والسعادة، وأقبلوا على عبادتها، فشغلوا أبصارهم بالنظر إلى تلك التماثيل وألسنتهم بقراء الرقى المشتملة على ذكر صفاتها وتأثيراتها»(٣).

---

(١) السر المكتوم، ص١٣.
(٢) انظر: المصدر السابق، ص١٥.
(٣) المصدر السابق، ص١٦.

قلت: قرر الرازي في هذا الأمر السادس العديد من الحقائق:

أولها: أن على صاحب العمل إحكام العلاقة بينه وبين الأرواح الفلكية. وهذا إقرار منه على وجود تلك الأرواح، وعلى عقلانية الكواكب كما ذكر عن عقيدة الصابئة.

الثاني: أنه نقل عن الساحر الفلكي ابن وحشية ما يفصل تلك العلاقة، وهو مدح الشمس وعطارد والصلاة لهما والتضرع لهما، واختيار ما يليق بهما من الدخن. ونقله لقول ابن وحشية هو تقرير له بدليل أنه أورده ليؤيد دعواه التي بدأ بها الأمر السادس. ولم يعلّق الرازي على أمر الصلاة والتضرع؛ بل نقل الكلام عن ابن وحشية وكأنه مقرّر له. وما يؤيد ذلك هو الثالث.

الثالث: أن الرازي يعلق على ذلك بقوله: «وأقول: إن هذه الصنعة لا تتم إلا بتعليق الفكر والوهم بروح ذلك الكوكب المعين»، وهو يؤكد فكرة تعليق الفكر والوهم التي شرحها سابقًا في كتابه. وتلك الفكرة لا يبقى لها معنى في غياب تأثير الكواكب وتعقلها، وإحكام العلاقة معها.

الرابع: أن الرازي قد علّل سبب اتخاذ الكسدانيين للأصنام وأزال اللبس عن ذلك، إذ أن الأصل بهم أن يتعبّدوا الكواكب لا الأصنام، فعلّل ذلك بناءً على ما سبق من الصلاة والدعاء، إذ أن الكسدانيين رأوا في اتخاذ الأصنام للكواكب وسيلة تمكّنهم من عبادتها حق العبادة بالانشغال بها، والنظر إليها والتقرب إليها.

الخامس: أن الرازي يذكر الساحر الزنديق ابن وحشية، ويترحم عليه. وهذا لوحده يضع علامات استفهام وارتياب حول عقيدة الرازي نفسه؛ لأن الترحّم على الشخص يقتضي الرضا عنه بالجملة.

ثم يحاول الرازي تأييد دعواه عن تعليق الوهم والفكر بذكر قول للساحر الهندي طمطم، فقال: «حكي عن طمطم الهندي أنه عبّر عن هذه المعاني بعبارات لطيفة، فقال: المفكر لا نكاح له، المفكر لا يشبع، المفكر لا يقع بصره إلا على ما يفكر فيه، لا يلتمس إلا ما يفكر فيه، المفكر لا يفكر إلا في جنس ما يفكر فيه، المفكر لا يشم من الهواء إلا ما يشاكل ما نظر فيه المفكر، لا يحرك عضوًا من أعضائه إلا في طلب إدراك فكره المفكر، إلى آخر ذلك من الهذيان. ثم قال الهندي بعده: «هذا أدب المرتقي إلى مركز الفكر، أما من اتصل فكره بمركز الفكر أطعمه فكره وأرواه

واستعبد العباد له، وأنزل الغيث والبروق والرعود والصواعق والزلازل، وألان له أركان الأرض، وصافحته الأرواح، وصار جسده بيتًا إن شاء نزل فيه، وإن شاء ارتحل عنه، وتصوّر بأنواع الصور الشريفة في الصغر والكبر، وتطيّب الأرواح المدهشة، وبلغ الغاية التي إليها طلب. ومن صعد إلى مركز الفكر لم ينزل عشقه حتى ينزل منه».

ثم قال الرازي تعليقًا على قول طمطم: «أقول: هذا فصل نفيس، لم أجد في هذا الجنس من الكتب فصلًا أهدى إلى التحقيق منه، حتى بمجموعه يدلّ على أن من زاول هذه الصنعة لا بد وأن لا يترك شيئًا من حسّه وفكره وخياله ووهمه وعقله ونفسه، إلا وتعلقه إما على روح الكوكب الذي يريد الاستعانة به في علمه، أو على ما له تعلق لذلك الكوكب. وكلما كان التعلق أشد، كان حصول المقصود أتم»(١).

قلت: قد تبين الآن أن الرازي يعتقد بصحة فكرته عن تعليق الوهم والخيال، لا أنه يذكر ذلك عنهم، لا سيما وأنها من بنات أفكاره واختص هو بذكرها دونهم. ومدحه لذلك الفصل الذي أورده طمطم يلقي بظلال وافرة من الشك على غاية الرازي من تصنيف ذلك الكتاب، وأنه يروّج لفضل السحر، ويشرح شرائطه ومهمات صاحبه، لا أنه كتبه ليفضحهم ويبين فساد عملهم كما دافع عنه المتعصبون له من الأشاعرة.

ثم يؤكد الرازي على فكرة تعليق الوهم والفكر، فيقول: «واعلم أنه كما يجب على مزاول هذه الأعمال تعليق أن يتخذ تمثالًا تعرضه ذلك الإنسان وتعلق وهمه عليه، وعلى العضو الذي يريد أن يعمل به العمل الي يريده خاصة. فإن أراد التهييج بالفعل كالنار، وإذا أراد إماتته غرز الإبر في أعضائه، ولفه في خرق الأفكان وجعله في قبور القديمة، وإن أراد أن يجعله مفلوجًا مسح عليه الأدوية الباردة والمخدرة وبخّره بالأدوية المبردة جدًّا أو ألقاه في المناهي والمواضع القذرة. وإنما وحيت هذه الأمور؛ لأن الكوكب الذي يلتمس منه ذلك الفعل، إذا أجمعت المواد القابلة لآثاره المخصوصة، ثم عقدت قلبك ووهمك به انصرف أثر ذلك الكواكب إلى ذلك الشخص لا محالة.

---

(١) السر المكتوم، ص١٦ ـ ١٧.

ونهاية التحقيق أنه قد ثبت أن هٰهنا مبدأ عالم الفيض بجميع الصور، فلا يتخصص بعض القوابل بقبول صورة دون الأخرى إلا لمرجّح. فلما كانت الأجسام العنصرية بأسرها قابلة لجميع الصور المتضادة على البدل، لم يكن فيضان بعض تلك الصور عن ذلك المبدأ العام الفيض أولى من بعض، فأما إذا استحكمت العلاقة النفسانية لصاحب الطلسم بالأرواح الفلكية ترجّح الفيض الخاص، والله أعلم»[(١)].

قلت: لعلّ هذا الذي قاله من أوضح الدلالات على اعتقاد الرازي بمسألة تعقّل الكواكب وأن لها أرواحًا وتأثيرات، لا يبقى مع هذا الكلام المنقول عنه شك في ذلك. وهذا الكلام يحوي سحرًا صريحًا لا ندري إن كان السبكي قرأه أم تغافل عنه، أم قرر عدم قراءة الكتاب ثقة بإمامه؟ وهذا السحر الذي ذكره الرازي هو من النوع المحرّم بإجماع علماء المسلمين؛ لأن فيه تبيان وجوه الإيذاء للناس بشتى صوره.

ثم ذكر الفصل الخامس في ضبط الأعمال التي يزاولها صاحب الصنعة. وذكر النوع الثاني من مقدمات هذا العلم، فقال: «أن أصحاب الطلسمات اتفقوا على أن كل صورة في هذا العالم فلها مثال في الفلك، وزعموا أن الصور السفلية مطيعة للصور العلوية، الحيات للتنين والعقارب للعقرب والسباع للأسد وغيرها»[(٢)]. ثم أكد على صحة تلك المقدمة بقوله: «وهذه المقدمة صحت ببراهين منطقية»[(٣)].

ثم ذكر المهمة الخامسة من مهمات صاحب هذه الصنعة، وهي قراءة الرقى. فقال: «وهي قد تكون معلومة ولا إشكال فيها، وقد تكون غير معلومة. والمنفعة فيها من وجوه: **أحدها**: يعمل لتلك الرقوم مناسبات مخصوصة مع بعض الأرواح العلوية بالنسبة إلى بعض الأعمال. وذلك غير مستبعد، فإن التجربة دلّت على أن كتبه مربع الثلاثة الخزف الذي لم يصبه الماء لوجب سهولة وضع الحمل، ونحن نعلم أن تلك الرقوم لو أنها كانت موضوعة لتلك الأعداد لما أفادت كتبتها هذه الفائدة، ولو أن تلك الأعداد كتبت بأرقام أخر موضوعة لها لأفادت هذه الفائدة، فعلمنا أن لوضع الطبائع هذه الأعداد على الخزف مناسبة مخصوصة فكذا هٰهنا.

---

(١) السر المكتوم، ص١٧.
(٢) المصدر السابق، ص١٧.
(٣) المصدر السابق، ص١٨.

وثانيها: أن يكون هذه الرقى مشتملة على أسماء الله تعالى وأسماء الملائكة أو تكون مشتملة على إيمان عظيم لمجيء الأرواح إلى الطاعة. **وثالثها**: أن النفس إذا سمعت تلك الرقى ولم تفهم منها شيئًا ولم تقف عليها، غشيها ضرب من الحيرة والدهشة ولسبب تلك الحيرة، انقطعت تلك العلايق الجسمانية فيكمل اتصالها بعالم الغيب»[(١)].

وهذا هو قوله، يذكر منافع قراءة الرقى، ويشرح وصول النفس واكتمال اتصالها بعالم الغيب.

ثم ذكر الفصل السادس، ورد فيه على قول الصابئة والفلاسفة بقدم العالم، فقال: «الفصل السادس: في البيّنة على ضعف ما حكيناه عن الفلاسفة والصابئة والبينة على صحة دين الإسلام. اعلم أن مدار كلامهم على العالم ووجود حادث لا أول لها، والقول بذلك باطل، وذلك من وجوه. ثم ذكر تلك الوجوه التي نقلناها عنه في هذا الكتاب. ثم قال: «وإذا ثبت ذلك بطل أصل كلامهم، وإذا بطل الأصل بطل كل ما فرّعوه»[(٢)].

قلت: كان هذا هو الرد الأول والأخير على الصابئة في كتابه، وفكرة الردّ تتمثل في إثبات حدوث الكواكب. فإنهم يقولون بتأثير الكواكب على العالم، وهو يقول به على اعتبار أنه من تقدير الله، ولكنه تابعهم في كافة أصولهم كما مرّ معنا. ويبعد كل البعد أن يكون الرازي مؤمنًا بصحة دينهم، فهو لا شك غير مؤمن به، ولا يعتقد اعتقادهم بقدم الكواكب؛ لأنه يخالف أصله في التوحيد، وهو القول بحدوث العالم.

ونجد أن الرازي يرد الآن عليهم عندما ذكر أصلًا من أصول كلامهم يتعلق بقدم الكواكب، والرازي يعتقد حدوث الكواكب لا قدمها. ومن هنا جرى الرد، فقد بيّن فساد دينهم، إلا أنه لم يبيّن فساد القول بتأثير الكواكب على الحياة السفلى. وهذا يدلّ في نفسه على أن الرازي التزم الرد على ما يعارض فكره وأصوله ويخالفها، كما وقع هنا. إلا أنه لم يردّ ويعقب على كافة ما ادعوه مما تقدم ذكره.

والزلّة العظيمة التي وقع فيها الرازي تتمثل في ترويجه لعلم السحر والتنجيم من

---

(١) السر المكتوم، ص١٨.
(٢) المصدر السابق، ص٢٠.

خلال كتابه هذا وبيان فضله، وشرح أصوله وشروطه وكافة الأمور التي تتعلق به، دون أن يحذّر منه ويبيّن أوجه الضلال والفساد فيه. بل وجدناه يتابعهم على كثير من الأمور ويُدلي بدلوه فيه، ويعطي نصائح وإرشادات تنفع القارئ عند قيامة لمهمة السحر.

أما مسألة التدين بدين الصابئة، فلا أعتقد أن أحدًا اتهم الرازي بذلك أصلًا، فهو خارج محل النزاع.

والذي يظهر لي أن الرازي حاول التوفيق بين قوله وقول الصابئة، فإنه يقول بتأثير الكواكب على الحياة السفلية، والصابئة يقولون بذلك أيضًا، إلا أنهم يفترقون بأمرين: **الأول**: أنهم يعتقدون قدمها وهو يعتقد حدوثها. **والثاني**: أنهم يقولون باستقلال تأثيرها عن الله، وهو يقول بإرجاع تأثيرها إلى تقدير الله ومشيئته.

ولذلك فإنه قبل أن يقرّر مذهبه في مسألة تأثير الكواكب، أراد أن يضع الخط الفاصل بينه وبينهم، فأثبت فساد دينهم القاضي بقدم الكواكب واستقلالها بالتأثير عن الله. فإذا تبيّن فساد ذلك علمنا أن الكواكب تفتقر إلى الله، وإذا ثبت تأثير الكواكب تعيّن القول أن تؤثر بتقدير الله ومشيئته.

لذلك ذكر وجه فساد دينهم قبل أن يفصّل في تلك المسألة. إذ أنه حالما انتهى من قوله ذاك في المقالة الأولى شرع في المقالة الثانية، فقال: «المقالة الثانية من كتاب السر المكتوم فيما لا بد منه في علم النجوم في هذا الصنعة. وفيه ثمانية عشر فصلًا. الفصل الأول في الدلائل الاعتبارية التي تدلّ على أن النجوم مؤثرة في هذا العالم»[(١)].

وهذا يثبت صحة ما ذهبنا إليه؛ لأنه يعتزم ذكر الدلائل على تأثير النجوم في العالم. والذي يدلّ عليه أيضًا، أن الرازي بسط القول في أعمال السحر وارتباطها بالكواكب، وذكر عددًا كبيرًا من العزائم والطلسمات وفصلها وبينها للقارئ، فلو كانت بغيته تكمن في بيان فساد منهاج الصابئة، لما دعت الحاجة إلى ذكر تلك التفاصيل.

وأمر آخر، أنه لم يقم بأي محاولة لبيان فساد معتقدهم عبر هذا الكتاب إلا ما

---

(١) السر المكتوم، ص٢٠.

كان منه في القول الذي ذكرناه. ومن غير المعقول أنه ابتغى الردّ على الصابئة في كتابه الواقع في أكثر من مائة وخمسين صفحة، ليردّ عليهم بصفحة واحدة، ويبسط القول في منهاجهم وأصولهم في سائر الكتاب، إذ أن الغاية من رد رأي الخصم هو بيان فساده للقارئ.

وهذا مما يدلّ على أنه حرص على أن يصل إلى نقطة توافق بينه وبينهم، فاعترض عما يخالف فيه، وهو استقلال الكواكب بالتأثير، ولكنه وافقهم على أصل التأثير، حيث أقام له الأدلة وفصّل فيه.

والأعمال التي ذكرها تدل على أنه يؤمن بهذا التأثير، فإنه لم يدع مرضًا إلا وذكر فيه من أعمال التقرب بالكواكب ما يشفي منه، ولم يذكر ضررًا أو أذى أو مصلحة إلا وذكر من أعمال الكواكب ما يدفع الشر أو يجلب النفع.

وهو بهذا يقع في محذور الحديث الشريف عن النبي ﷺ: «**أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال: مطرنا بفضل الله ورحمته، فذلك مؤمن بي وكافر بالكوكب، وأما من قال: بنوء كذا وكذا، فذلك كافر بي ومؤمن بالكوكب**»[1].

وقد أجمع أكثر أهل العلم أن الاعتقاد بتأثير الكواكب والنجوم حرام وكفر. ولا يشفع له الاعتقاد بأن الكوكب يؤثر بتقدير الله، وذلك من **وجوه**:

الأول: أن القول بتأثير شيء وهو غير مؤثر والقول بتأثير شيء على وجه الاستقلال سواء في الإثم، فكلاهما شرك. وأصله أن المسلم يعتقد أن لا شيء يؤثر إلا بقدر الله وإرادته له التأثير، فإن ثبت التأثير فبقدر الله لا بالاستقلال، وإن لم يثبت فلا يجوز إثبات التأثير له مطلقًا إلا بمقدار ما يتبين له منه.

والتأثير نوعان: تأثير طبيعي وتأثير مختار. فالتأثير المختار هو ما يحصل عند الإنسان العاقل المسؤول عن أعماله. أما التأثير الطبيعي، فكون الشمس تلفح وجه الواقف تحتها وتعرّض عين الناظر إليها للعمى، وتهديم الريح العاتية للبيوت والأشجار، وتهشيم الحجر الثقيل لعظم الإنسان إذا وقع عليه، فهذه تأثيرات طبيعية لا دخل للشمس والريح والحجر فيها، ولا هي تتعقله ولا تختاره، وإنما هو من سنن الله في كونه أودعها في مخلوقاته.

(١) صحيح البخاري، حديث رقم (٨٤٦).

والاعتقاد أن تلك التأثيرات تمّت بتعقل تلك الأشياء واختيارها هو ضلال مبين وإثم عظيم يصل إلى مرتبة الشرك؛ لأن الله لم يودع فيها صفات الاختيار والتعقل وكسب الخير والشر. فمجرد ادعاء تلك الصفات لها خروج عن سُنَّة الله في كونه، وإعطاء قدرٍ من التأثير مستقل عن الله، وحتى وإن كذّب اللسان في ذلك، وقال أن التأثير كله بتقدير الله ليتّقي به غضب الناس.

فإن قيل: فإننا نعلم أن الإنسان له هذا الكسب من الخير والشر، ويفتك بالإنسان الآخر، والملك القوي يدخل بجيشه البلاد ويفسد في الأرض، وهذا كلّه من الشر والفساد وقع باختيار الملك وتعقله، والإنسان القوي يبطش بالإنسان الضعيف باختياره وتعقله، ونحن نؤمن أن القوي والملك لا يضرّون ولا يبطشون إلا بإذن الله، ولو لزم كون ذلك إثمًا، لزم أن يكون هذا إثمًا أيضًا.

فيقال: إن الله أودع في الإنسان صفة التعقل والاختيار، وجعله مختارًا ويكسب الخير والشر، فلا حرج من نسبة ذلك إليه، خلافًا للشمس والقمر وباقي الكواكب والأشياء التي لم يودع الله بها خواص التعقل والاختيار والكسب، فمثل هذا لا يجوز نسبة ذلك إليها.

الثاني: أن الاعتقاد بتأثير الكواكب بالاستقلال أو بتقدير الله سواء عند الصابئة، وعند الشيطان كذلك. فإن غاية الصابئة نشر دينهم بين المسلمين، إن لم يكن بالاعتقاد فبالممارسة. والسحر من أهم الأعمال التي اعتمد عليها الصابئة في كسبهم، ومن لم يعتقد بتأثير الكواكب مطلقًا لن يطلب منهم النفع والمعونة في تحصيل الخير ودفع الشرور عن نفسه، لذلك فإن مجرد الاعتقاد بوجود التأثير للنجوم انتصار لهم.

أما الشيطان، فلأن ذلك يُفضي إلى ذريعة الأخذ بالأسباب، فقد قامت جبلة الإنسان على الأخذ بالأسباب الموجبة للخير والدافعة للشر. وليس في ذلك حرج عند الشارع، وطالما أنه ثبت للنجوم التأثير والقدرة على النفع والضر، فتحصيل تلك المنافع والمضار سيكون من باب الأخذ بالأسباب، تمامًا كما يحرص الإنسان على رضى الملك خوفًا من سجنه أو رضى القوي خوفًا من بطشه، أو رضى الغني طمعًا في ماله.

وهكذا ينتهي الأمر بالمسلم إلى التقرّب إلى تلك النجوم بالعزائم والطلاسم حتى

يستجلب ما عندها من خير ويدفع الشرور عن نفسه. ومتى وقع الإنسان في ذلك الوحل وقع في الشرك؛ لأن كل تلك العزائم التي تحدّث عنها الرازي ما هي إلا دعوات استغاثة وثناء لشياطين الجن، والجن لا ينفع الإنسان إلا بمقدار ما ينفعها هو، والابتعاد عن الدين والإعراض عن التوكل على الله والتقرب إلى تلك الشياطين من أعظم غاياتها وتحرص عليه كل الحرص. لذلك هو يصدق مع ذلك الساحر في معونته على قضاء حوائج الناس، حتى يمنحه ويمنح سحره مصداقية، وهذا من فتنة الله على عباده.

لذلك؛ فإننا لا نجد أحدًا من أولئك السحرة يكفر صراحة بالله؛ بل لو تصفّح كتبهم لوجدها تزخر بالثناء على الله ورسوله والصلاة عليه وعلى آله في كل حين، ولو جالسهم لوجد لسانهم يلهج بذكر الله والمغفرة والدعاء. فلولا ذلك لما وثق المسلم بهم أصلًا، ولما لجأ إليهم في تلك الأعمال.

وتراهم يظهرون لطالب السحر منهم الآيات وأسماء الله والدعوات لله وغيرها، ولكن يزيدون عليها بطلسمات وحروف مبهمة، هي عين ما قاله الرازي أنها من باب الثناء على تلك الكواكب والنجوم. وهذه الأرواح العاقلة التي تسكن النجوم التي يعتقد بها الرازي وسائر الصابئة ما هي إلا شياطين الجن، فإن سائر ما ذكره الصابئة في كتبهم من قصص وحوادث وتجارب تؤكد وتثبت لهم أن تلك النجوم أرواح عاقلة ومن كيد الشياطين لهم. فإنهم لما اعتقدوا ذلك في أنفسهم وراموا الدليل عليه، أضلتهم الشياطين وأوهمتهم صدق كل ما يعتقدون به. ولعلها تظهر إليهم وتوهّمهم أنها روح النجم الفلاني، أو تكلّمهم باسم النجم الفلاني، كما ورد عن بعضهم وذكره الرازي أنه كان يقف طيلة أيام وليالي للشمس حتى يحكم العلاقة معها، فكلّمته الشمس تنشد منه أن لا يعذّب نفسه. وهذا الذي كلّمه ليس إلا شيطان مريد، والصابئ يصدّق ذلك ويزيده عزمًا في اعتقاده.

الثالث: أن لكل مقام مقال كما هو معلوم، ونحن من مقام التجوّز ننسب التأثير والضر والنفع للفاعل الظاهري من أمامنا؛ كقولنا أن فلان نفعني بعلمه أو نفعني بماله أو أنه ضرّني وآذاني ببطشه، مع أن النافع الضار الحقيقي هو الله لها الإنسان. وهذا معروف عند أهل العلم واليقين أن ذلك يقال على سبيل التجوّز والتسامح في العبارة، وهو الذي أسماه البلاغيون بالمجاز العقلي.

وأما إن كان المقام مقام الرد على العقائد الفاسدة، وجب اتخاذ الشدة والحذر في ما كل ما يقتضي بالألفاظ من معاني متشابهة، وفي كل ما قد يوهم الاشتراك في العقائد والتوافق في الأصول. وإذا كان الصابئة يصرون على كون النجوم تؤثر بذواتها لا بتقدير الله، وجب أن يتم بيان فساد ذلك بأن التأثير إنما هو لله لا لها، وذلك لردّ معتقدهم وبيان فساده، فلا ينبغي التجوّز والتسامح بالعبارة بالقول أن الكواكب تؤثر بتقدير الله؛ لأن محل النزاع هو في كونها تؤثر على وجه الحقيقة أم لا، لا على سبيل التجوّز.

الرابع: أن الرازي أثبت حصول التأثير للكوكب. والمعلوم أن الكواكب لا تأثير لها مطلقًا في الحياة السفلى للإنسان لا من قريب ولا من بعيد؛ لأن تأثيرها يعتمد على كونها عاقلة، وهي ليست كذلك.

وكل الذي ذكره الرازي عن تأثير تلك الكواكب في حياة الإنسان ونحوسته وسعادته، ومرضه وصحته، يستند إلى فكرة أن الكواكب أرواح عاقلة، تمامًا كما يعتقد الصابئة. إلا أن مكمن الخلاف الوحيد بينهما أن الصابئة تعتقد أن الكواكب تؤثر بذاتها، والرازي يزعم أنه يعتقد أن الكواكب تؤثر بتقدير الله.

ولكن لو كانت الكواكب غير عاقلة ولا مدركة، ما دعت الحاجة إلى التقرّب إليها والثناء عليها لجلب الخير ودفع الشر ورفعه. وأكثر كتاب الرازي مبنيّ على التقرّب للكواكب وإحكام العلاقة معها كما ذكرنا من كلامه. فهذا يدلّ على أنه يعتقد تعقّلها، وأنه يعتقد أنها أرواح عاقلة مختارة مدركة. وهذا يذكرنا بالحجة التي أوردها الرازي عندما تكلّم عن حدوث الأجسام، فإن من بين الحجج الذي ذكرها في «المطالب العالية» هي: «لو جاز في الجسم الذي تصحّ الحركة عليه أن يكون إلٰهًا، فلم لا يجوز أن يكون إلٰه العالم هو الشمس والقمر؟ لأن الأفلاك والكواكب ليس فيها عيب يمنع من كونها آلهة إلا أمورًا ثلاثة، وهي كونها مركّبة من الأجزاء، وكونها محدودة متناهية، وكونها قابلة للحركة والسكون. وإذا لم تكن هذه الأشياء مانعة من الإلهية، فكيف يمكن الطعن في إلٰهية الشمس والقمر؟ بل في إلٰهية العرش والكرسي؟»[1].

---

(١) المطالب العالية ٢/ ٣٣ ـ ٣٤.

وهذا القول منه يشير إلى اعتقاده بتعقل تلك الكواكب وإدراكها وقوة تأثيرها؛ لأنه لا يرى ما يمنع فيها أن تكون آلهة إلا كونها محدودة ومركبة من أجزاء وقابلة للحركة والسكون. ولو أنه يؤمن بكونها جمادات لا تدرك ولا تعقل، لكان ذلك أوضح دليل على بطلان كونها آلهة عنده.

وعلى أي حال، فنحن لا يمكننا الشق عن قلب الرجل، ولا نود الحكم عليه فقد أفضى إلى ما قدّم، والله أعلم بحاله وسره، إلا أننا أردنا أن نبيّن مدى الضلال الذي وقع فيه الرازي، والخلط الكبير الذي انتاب عقيدته.

والكلمة التي ذكرها في المقدمة التي يتبرّأ بها من كل ما يخالف الدين تفيد أنه إما أنه كتبها مستهترًا متغافلًا، وإما أنه يجهل أحكام الدين في كل ما ذكره في كتابه. وإلا فإن أجهل المسلمين لو قرأ كتابه هذا لحكم عليه بالكفر البواح والشرك الصراح، لا ريب في ذلك إلا عند المتعنتين ممن أعمى الله بصائرهم.

وبعد قوله ذاك، شرع الرازي في إثبات تأثير الكواكب، فبدأ بالشمس وهي النير الأعظم كما أسماها، فقال: «فأما النير الأعظم فتأثيرها في العالم العلوي والسفلي ظاهر. أما في العالم العلوي فمن وجوه: **أولها**: أنه قدر المقدر ﷻ حركات الكواكب الثلاثة العلوية على محيطات تداويرها أن يكون مجموعها مع حركات محيطاتها مع حواملها مساوية لحركة الشمس الوسطى».

ثم قال: «**وثانيها**: أن القمر يزداد نوره وينقص بسبب قربه من الشمس وبعده عنها. وكثير من الناس يزعم أن أنوار سائر الكواكب مقتبسة أيضًا من الشمس. **وثالثها**: أن الشمس إذا ظهرت أخفت بكمال شعاعها سائر الكواكب»(١).

قلت: هذا من جنس الذي ذكرناه سابقًا عما يسمى بالتأثير الطبيعي للأشياء، فإن موقع الشمس من القمر وحركة القمر حولها أكسبتها تلك الخاصية في الإنارة للقمر، ولكن الرازي اعتبر ذلك نوعًا من التأثير، تمامًا كما هو اعتقاد الصابئة.

ثم قال الرازي: «وأما تأثيرها في العالم السفلي فمن وجوه: **أوّلها**: أنّا نرى جميع الحيوانات في الليل كالميتة، فإذا طلع نور الصبح ظهرت في أجسادها أنوار الحياة، فكان طلوع الشمس قد نفخ في أبدان الحيوانات قوة الحياة. وكلما كان

---

(١) السر المكتوم، ص٢٠.

طلوع ذلك أكثر، كان ظهور قوة الحياة في الأبدان أكثر. ثم كلما طلع قرص الشمس، ترى الناس وسائر الحيوانات يبتدرون بالحركة، وما دامت الشمس صاعدة في وجه السماء، كانت حركتهم في الزيادة والقوة. أما إذا مالت الشمس عن وسط السماء أخذت حركاتهم وقواهم في الضعف».

ثم ذكر الوجه الثاني فقال: «**الوجه الثاني** في منافع الشمس: أنها متحركة فإنها لو كانت واقعة في موضع واحد لاشتدّت السخونة في ذلك الموضع واشتد البرد في سائر المواضع»(١).

قلت: سائر ما قاله الرازي لا يعدو عن التأثير الطبعي المستمد من خصائص الأشياء، لا أن لها تأثيرًا على وجه القصد والاختيار. فإن قيل أن كونها عاقلة يوجب القول بقصدها لذلك التأثير. قيل له: فما الدليل على كونها عاقلة؟ فإن كان الدليل هو كونها مؤثرة لزم الدور، ولا يخلو من فساد، فإن لأحد أن يقول أن النوم يريح البدن ويضفي عليه القوة وعلى الذهن الصفاء، وهذا تأثير على العقول والأجسام، فلزم على حسب مبانيهم القول أن النوم كائن عاقل وله روح مدبرة. وإن كان الدليل أمرًا غيره لزمهم الإتيان به.

ثم شرع الرازي في ذكر منافع الشمس على العباد وحياتهم وأخلاقهم وأمزجتهم عبر حركتها وشدتها في الحرارة، وغيره مما لا نرى داعٍ لذكره هنا. وكلّه من باب التأثير الطبعي لا التأثير الاختياري.

ثم بعد ذلك شرع في ذكر تأثير القمر باعتباره النير الثاني، ومنافعه. ثم ذكر سائر الكواكب، فقال فيها قولًا عجبًا، أذكره لكم بنصّه: «فأما سائر الكواكب، فحركاتها بطيئة وتغيرات هذا العالم كثيرة، فكان استناد تغيرات هذا العالم به، فكان القمر هو المبدأ القريب.

وأما الذي يدلّ على ظهور التأثيرات من ساير الكواكب، فوجوه: **أحدها**: أنا نرى اختلاف أحوال الأضواء، فنرى صيفًا أحرّ من صيف وشتاءً أبرد من شتاء. وإذا بحثنا عن ذلك التفاوت، لم نجد ذلك إلا أنه متى قارن الشمس كوكبًا حارًّا كان الصيف حارًّا غاية الحرارة، وإلا فبالضد. وكذلك في الشتاء.

---

(١) السر المكتوم، ص٢٠ ـ ٢١.

وثانيها: استقراء أحكام النجوم. ومثاله: أن تأثير الزهرة في هذا العالم الشبق والعشق والباه والألفة، فإذا رأينا رجلًا يناكح امرأة والزهرة في الحوت، والقمر يسدّها في الثور، أو يكون القمر في السرطان والزهرة في الثور، أو يكون القمر مقارنًا للزهرة في بعض المواضع المذكورة على أن لا يكون أحد النحسين ناظرًا إليها، فإن الزوجة تكون موافقة ويتفق بينهما من المحبة ما يتعجب منه الناس.

ومن تزوج والزهرة محترقة في السنبلة أو الحمل أو العقرب، والمريخ يقابلها أو تربيعها، وزحل يقارن الزهرة أو يقارنها في بعض المواضع المذكورة والمشتري ساقط عنها، فإنه يكون ذلك الوصلة في غاية الرداءة، ويعظم ضررها بين الزوج والزوجة من التباغض ما يؤول إلى قبح الأحوال.

وثالثها: أن من أراد أن يتحقق أن القوة الطبيعية تقوى بقوة القمر وتضعف بضعف القمر إذا قارن الزهرة في برج الثور ويستعمل النور التي جرت العادة باستعمالها لأزالت الشعر، فإن الشعر لا يزول عن موضعه ولا يؤثر فيه أثرًا يعتد به. وإن كان قد جرت عادته بنتف الشعر من غير تألّم فإنه في ذلك اليوم لا يمكن نتفه إلا بالألم الشديد، ولا يمكن نتف جميع ما جرت به عادته لقوة الشعر يومئذ.

ومن شرب في ذلك اليوم من الأدوية المسهّلة التي جرت العادة به أن يسهّله ذلك الدواء عشرين مجلسًا، فإنه لا يسهّله في ذلك اليوم سبع مجالس؛ بل أقل من ذلك، وكل ذلك لأجل أن القوة الطبيعية تكون في غاية القوة بسبب قوة القمر بكونه في شرفه، وبكونه مع الزهرة إذا قويت القوة الطبيعي منعت الأخلاط من التحليل. وكذلك إذا كان المشتري في السرطان والقمر مقارنه، فانظر فإنك تجد الطبيعة هناك في غاية القوة، حتى إن الدواء الذي يجلسه في غير ذلك الوقت فإنه لا يجلسه في ذلك الوقت إلا خمس مرات، أو أقل من هذا. ومع ذلك فإنه لا يتألم من ذلك الدواء، ولا يحصل في بطنه كرب ولا وجع.

وأيضًا، من زرع زرعًا أو غرس غرسًا والقمر في الجدي أو الدلو أو العقرب، وكان القمر مقابلًا لزحل ولا ينظر إلى المشتري، فإنه لا يثمر ولا ينمو ولا يفلح أبدًا ذلك المغروس أبدًا. ومن اتخذ طبيبًا والقمر يقارن زحل أو يتصل بزحل من بعض بيوت النحسين ولا ينظر إلى الزهرة والزهرة غير قوية، فإنه لا يكون لذلك الطبيب

رائحة طيبة ولا يحصل المقصود منه. وبالضد، إذا كان القمر متصلًا بالزهرة اتصالًا مقبولًا والزهرة في الميزان.

فيثبت بهذه الاعتبارات وأمثالها أن الموجب لظهور الآثار في هذا العالم امتزاجات هذه الكواكب واتصالاتها، فمن أراد أن يعمل عملًا مخصوصًا، فلا بد من أن يكون محيطًا بطبايع هذه الكواكب أفرادها ومركباتها، حتى لا يخيب علمه ولا يضيع سعيه. فلهذا السبب أوردنا في هذا الكتاب هذه المقالة»[1].

قلت: والتعقيب على ذلك الكلام من وجوه:

الأول: الذي دعاني لذكر كامل الفقرة هو آخر عبارة ذكرها الرازي، وهي: «فمن أراد أن يعمل عملًا مخصوصًا، فلا بد من أن يكون محيطًا بطبايع هذه الكواكب أفرادها ومركباتها، حتى لا يخيب علمه ولا يضيع سعيه. فلهذا السبب أوردنا في هذا الكتاب هذه المقالة». فإن ذلك يدل دلالة قاطعة بإقراره أنه ما أراد بيان حقيقة هذا العلم وفساده للناس ليحذروا منه كما أشاع ذلك عنه المتعصبون من الأشاعرة؛ بل هو يروّج لهذا العلم، ويجتهد في تقديم الفوائد التي تنفع عامل السحر حرصًا على عدم ضياع سعيه وخيبة علمه. وهذا ما نقلناه عنه بحرفه ولفظه، وحسب ما فيه من ضلال وخذلان، فبدلًا من أن يحذّر الناس من هذه الأعمال، يرشدهم ويقدم لهم النصح.

الثاني: أن ذكره لتأثيرات تلك الكواكب في الدواء والزرع والنكاح وغيرها مما ذكره غير موجود حقيقة، ولا أحد يؤمن بذلك إلا الصابئة. ومسألة الزرع والغرس التي ذكرها قد نقلها عن النبطيين الذين اشتهروا بتسخير السحر في الزراعة.

أما عن الزهرة وارتباطها بالعشق والشهوة والباه، فهذا من خرافات البابليين، وسائر الصابئة القديمة، واتفقوا على اعتبارهم الزهرة كوكب الحب والجنس. وبالجملة، فإن الذي ذكره الرازي هنا لا يخرج عن عباءة الصابئة، ولا يحيد عن مظلتهم. وذكره لاستقراء أحكام النجوم في الزهرة والحب والباه والشهوة يدلّ على متابعتهم لهم في أصولهم، وإلا فمن أين له الاستقراء إن لم يكن متابعًا للصابئة؟

الثالث: إن الدلالات الثلاثة التي ذكرها على ظهور التأثيرات من الكواكب،

(١) السر المكتوم، ص٢٥ ـ ٢٦.

وذكره للشتاء الأبرد من شتاء والصيف الأحر من صيف، والدواء المسهل، والزرع، وغيره من الخرافات، لم يستند فيه إلى عقل أو نقل، إلا من طريق أخبار الصابئة وعبدة النجوم والكواكب والسحرة. وقد سألت أنا بنفسي بعض المختصين في هذه العلوم عن تلك الظواهر، فأكدوا لي عدم صحة ما قيل فيه من قريب أو من بعيد.

وهذه الادعاءات التي أوردها الرازي كأدلة على ظهور تأثيرات الكواكب، لا يخفى فسادها وضعف قيام الحجة بها، إلا أن بُغية الرازي من ذكرها هو إثبات حقيقة تأثير تلك الكواكب على حياة الإنسان، ليتسنى له بعد ذلك طرح سائر الدعاوى عن تأثير تلك الكواكب ومنفعتها وضررها للإنسان. فكانت هذه مقدمة لا بد منها لإكساب ما سيكتبه بعد ذلك الصحة العلمية.

والعبارة الأخيرة كذلك تدل على إيمانه بطبائع الكواكب، فإذا ضممنا إليها كلامه الذي سبق وذكرناه عن إثبات أن الكواكب لها أرواح عاقلة مدبرة أدركنا خبث مسعاه في الكتاب، فقد ذكر تعقل الكواكب وتدبيرها في البدء، ثم عمد إلى ذكر تأثيرها على حياة الإنسان، ثم يردف ذلك بذكر العزائم والطلسمات بناء على المقدمات التي ذكرها حول تعقل الكواكب وتدبيرها وتأثيرها، فتتحصل له الجباية، ويظفر بالغاية.

ثم ذكر الفصل الثاني فقال فيه: «الفصل الثاني: عن شبه من أنكر تأثير الكواكب في هذا العالم. وتركزت الشبهات حول كون تلك الأعمال الناتجة من تأثير الكواكب من باب الممكن، فيبطل العلم به أو الواجب، فلا فائدة من الاستدلال عليه من النجوم. ويدلّ عليه أن الإنسان متمكن من فعل الخير والشر، ولو كان وقوع الممكنات في العالم متعلق بحركات الكواكب، لصارت هذه الممكنات واجبة، وأنه لولا الإمكان لما تفكر الإنسان وشاور غيره، ولما حصل المدح والذم والترغيب والترهيب».

ثم ردّ الرازي على تلك الشبهة قائلًا: «لا نزاع عند المسلمين أنه تعالى عالم بجميع المعلومات، فكل ما علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع، وما علم عدم وقوعه كان ممتنع الوقوع. فوجب أن لا يحسن بعثه الأنبياء ولا شيء من التكاليف. ولما بطل هذا فكذلك جميع ما ذكره»[1].

---

(١) السر المكتوم، ص٢٧.

قلت: هذا جواب من يرى الوجوب في تلك الأسباب لا الإمكان. ويؤيد ذلك ما ذكره عند الشبهة الرابعة، ومفادها أن تلك الأحوال السفلية إما أن يكون لا بد منها أن تقع، وإما أن لا نجزم بذلك، فإن لم نجزم بذلك لم يعد في ذلك العلم فائدة؛ لأن الخير والشر الناتجين من أعمال الكواكب حتمية الحدوث.

فأجاب الرازي عن ذلك قائلًا: «إن الاتصالات الفلكية كالأسباب الفاعلية والاستعدادات الأرضية كالأسباب القابلية، والأثر كما يحتاج إلى الأسباب الفاعلية يحتاج أيضًا إلى الأسباب القابلية. فإن المنجّم إذا أخبر عن حصول الاتصالات الفلكية التي هي كالأسباب الفاعلية فإن كان خيرًا سعى الإنسان في تحصيل المنفعلات الأرضية حتى يكمل المقصود. وإن كان شرًّا سعى في الدوافع الأرضية حتى لا يحصل»[١].

ثم ضرب أمثلة لذلك، ثم قال: «فإن قيل: إن كانت الحوادث الأرضية مستندة إلى حركات الكواكب والاشتغال بتحصيل الدوافع أيضًا من لوازم الحركات الأرضية وعلى هذا التقدير، لا يبقى في علم النجوم فائدة. الجواب: قلنا: إن هذا الكلام يقتضي أن نفتح الاشتغال بالطاعة، فإنه يقال: إن كان الله تعالى قد علم كونه من أهل السعادة أو قدّر له ذلك، فلا فائدة في الطاعات». وقال: «بل يقال أن الله تعالى قد علم من زيد أنه يشبع، فلا حاجة إلى الأكل، ولكن كان قد علم منه أنه لا يشبع لم يكن في الأكل فائدة، فإذن الاشتغال بالأكل عديم الفائدة»[٢].

وهذا الذي ذكره الرازي في الرد على الشبهة يفيد أنه يرى وجوب تلك الأسباب الفلكية؛ لأنه قاسه على علم الله المحتوم في شبع الرجل وجوعه. مع أن قياسه باطل مردود؛ لأن قياسه يصحّ لو صح مذهب الجبر، ولا أحد يعتقد أن الله يجبر الإنسان على الأفعال حتى يتحقق علمه؛ بل نقول أن علمه هو واجب التحقق، ولا أحد يعلم علمه في الحال حتى يبني عليها أمره. أما في حالة الأسباب الفلكية فالأمر لا يختص بالعلم؛ بل هو بالتنجيم كما ذكره الرازي، وتوقع الشر والخير وكونه متعلقًا بحركات الكواكب.

وليتأمل القارئ قوله: «فإن قيل»، ثم قوله: «فالجواب: قلنا» مما يدلّ على أنه

---

(١) السر المكتوم، ص٢٨.
(٢) المصدر السابق، ص٢٩.

يتكلم بلسانه وعن يقينه، ويحسب نفسه أنه من أهل تلك الصنعة ويدافع عنها باستماتة، فلا يأتينا بعد ذلك من يزعم أن الرازي كان ينقل عنهم خلاصة علمهم دون الاعتقاد بشيء منه.

وتأمل الشبهة الخامسة التي ذكرها الرازي، وهي أن علم السحر والتنجيم يشتمل على ركاكة الأصول وكثرة الفروع وضعف الدلائل وتناقض النتائج. ثم استدل على كل واحدة منها وضرب لها المثل، فقال الرازي في الجواب عنها: «كل ما ذكرتم مسلم إلا أن ما لا يدرك كله لا يترك كله»(١). وهذا عجيب أن يصدر من الرازي ويدافع عن العلم والتمسك به حتى الرمق الأخير حتى من بعد تبيّن الشواهد على ضعف هذا العلم وخواره وتهافت أصوله. فقد نصر دين الصابئة من حيث لا يدري، وفي الحالين لا يستحق أن يقال عنه أنه عالم من علماء المسلمين، ولا ينبغي أن يقال عنه أنه إمام.

ثم ذكر الشبهة السادسة، فقال: «الشبهة السادسة: تمسكوا بآيات من كتاب الله تعالى، وزعموا أنها تدلّ على فساد هذا العلم، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ﴾ [لقمان: ٣٤]. ونظم الآية يدل على أن العلم بهذه الأشياء لا يحصل إلا لله، فالقول أن المنجم يطلع على هذه الأشياء مخالف لهذه الآية». فذكر الجواب عنه قائلًا: «أنا نقول الحاصل عند المنجم من صناعة الأحكام ليس هو العلم؛ بل هو الظن قد يخطئ ويصيب، وعند ذلك لا تكون الآيات دافعة لما قلنا»(٢).

قلت: قد أقرّ الرازي بظنّ المنجمين لا بعلمهم، ولكنه تمسك بكون اسمه علمًا، وذكره مرات عديدة بهذا الاسم، وذكر أحوال صحته ونجاح المنجم في التنجيم وحصول الأخبار. فهو مؤمن بصحة ما يفعل، ويعتقد صوابه، وإن كان لا يقطع بالنتائج الصادر عنه.

ثم تكلم في الفصل الثالث عن البروج وتقسيمها وأحوالها وطبائعها وعن تأثير كل برج منها على الحياة السفلى في كلام طويل تافه وساذج، ولا يمت إلا الدين بصلة من قريب أو من بعيد؛ بل هو للكفر أقرب(٣).

---

(١) السر المكتوم، ص٢٩. (٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص٣٠.

ثم تكلم على حال الكواكب في السعادة وفي النحوسة[١]، وبيّن أن السعادة هي ما يلائم الإنسان في حياته كالعمر والحسن والجاه والمال، والصحة، والنحوسة كالمرض والقبح والذل، والفقر، وغيرها. ثم تكلم على نحوسة زحل والمريخ، وسعادة المشتري والزهرة. ثم وصل به الأمر أن يصف ذكورة الكواكب وأنوثتها، ثم يذكر تأثيرها على الأغذية وعلى الحيوانات.

ثم ذكر خصائص أهل كل كوكب منها وطباعهم وصفاتهم، وبدأ ذكر العلاجات والعزائم، فابتدأ بطريقة لعلاج الثالول، فقال: «إذا أكثر خروج الثآليل في بدن الإنسان وأردت قلعها، يأخذ الثآليل على بدنه لكل ثالول ورق الغرب، أو لكل ثلاثة منها ورقة، وليأخذ الورقة بيده اليسرى، ويرمي به إلى القطب الجنوبي نفسه، أو إلى الكوكب سهيل، فإن الكل واحد، ويقول: هذا الورق يقلع به الثآليل التي تكون على بدن فلان بن فلانة، ويقول ذلك اثنين وأربعين مرة، إما في ليلة واحدة أو أكثر، ثم يدق الورق في هارون اسفيدروية ويجعله على الثآليل فإنه يخف وينفرك»[٢].

وتأمل رميه للورقة باتجاه الكوكب سهيل، ثم تأمل قوله: «على بدن فلان بن فلانة»، مما يفيد أمرين: **الأول**: أنه لا يصف ذلك للمريض نفسه بل للساحر، فأكثر ما في الكتاب أعمال للساحر لا للمريض الراغب في العلاج، لذلك فهو كتاب سحر بحقّ، لا كتاب علاج.

والثاني: أن العلاج والطب والدعاء لا يبتغى منه اسم الأم، ولا يحرص على ذلك إلا الساحر والكاهن. وطلبهم لاسم الوالدة أمر معروف عنهم يعرفه كل من خبر أحوالهم وقرأ كتبهم. فلا يبقى معنا شك أن هذا الذي وصفه الرازي عمل من أعمال السحر.

ثم ذكر بعض فوائد القطب الجنوبي، فكان مما قال: «إذا انقطعت شهوة الجماع من غير شرب دواء، فليداوم النظر ليال شوال إلى القطب الجنوبي فإنه يرجع إلى الحالة الأولى»[٣].

وكذلك قال أن النظر إليه وإلى كوكب سهيل يزيل الماليخوليا[٤]. ثم ذكر

(١) السر المكتوم، ص٤٧.
(٢) المصدر السابق، ص٦٢.
(٣) المصدر السابق، ص٦٢.
(٤) المصدر السابق، ص٦٢.

علاجات كثيرة لأمراض عديدة تقوم كلها على فكرة النظر إلى القطب أو إلى كوكب سهيل.

وفكرة النظر إلى القطب أو إلى النجم أصل من أصول هذا العلم، وقد تكلم عنه الرازي في أول كتابه عند ذكر إحكام العلاقة مع الكواكب. وعلاج الصابئة للأمراض قائم على دوام النظر كما عرف عنهم. منها ما ذكره في علاج البياض الحادث في العين من القروح، فإن على المريض أن يستقبل القطب الجنوبي وكوكب سهيل، ويكن ذلك في ليلة يكون القمر متصلًا بعطارد ومقارنًا له في إحدة بيته، ثم يقول: «يا كوكب سهيل ويا أهل عالم القطب العظيم ثار عيني، وهي في أيديكم فاقلعوا منها هذا البياض الذي قد آذاني ونقص من حياتي، وأرعوني، ويا أهل العالم العلوي اقلعوا هذا من عيني بقدرتكم آمين ديديم هذا الكلام أربعة عشر ليلة في كل ليلة فإنه يبرأ بإذن الله»[(١)].

هذا قوله بلفظه وحروفه، وفيه استغاثة بالمخلوق الغائب الذي لا يُعرف عنه عون ولا قوة فيه. والاستغاثة بالكوكب وبأهل عالم القطب والرجاء بقلع الأذى بقدرتهم كفر صريح، والعجب كل العجب أن الرازي الذي يدعي أتباعه أنه كتب الكتاب ليفضح السحرة ويبين فسادهم يذكر مثل هذا الكفر الصريح دون نسبته لأحد، ودون أن يعلّق عليه بتنبيه أو تحذير بالشرك؛ بل وقال في آخره: «ويبرأ بإذن الله». وهذه لم تأت بجديد، فكافة السحرة يعلّقون الحصول على مشيئة الله وإذنه ويدعونه ويصلون على رسوله، إلا أنهم يستغيثون بالكواكب ويتعبدونها ويتقربون إليها بالطاعات والقرابين كما سنذكر بعد قليل.

ثم ذكر أيضًا في الفائدة السادسة أن المرأة التي فيها علل الأرحام التي حدثت عن رطوبة، وقامت تنظر إلى القطب الجنوبي وإلى الكوكبين الصغيرين اللذين على جنبه، ونظرت إلى سهيل أيضًا، ثم قدمت يدها اليمنى إلى القطب فقبضت بكفيها وأصابعها كأنما تريد أخذ شيء من الهواء وضمت أصابعها كلها إلى راحتها، ثم أومت بها ثم كررت هذا الفعل سبع مرات في ليلة السبت، وهي تقول في كل مرة تقبض على راحتها بأصابعها: «أخذت بيدي قوة من القطب الجنوبي وكواكب

---

(١) السر المكتوم، ص٦٢.

الجنوبية، وأشفقت به على وحي جواهر هذه الكواكب الروحانية، فإن هذه العلة تزول عن رحمها»[(١)].

وكذلك ذكر إذا عض كلب إنسانًا، أن يأخذ لبد معمولة ببلاد الترك، ويبللها ببول كلب أسود، ثم يحملها بيده، ثم يومئ بيده إلى كوكب سهيل والقطب الجنوبي ويقول: ليكفيني أيها الكوكب من هذه العضة اشفني بحق الشمس، وقال ذلك أربع عشرة مرة وهو رافع للبد في يده اليمنى نحو الكوكب والقطب جميعًا فإنه يحصل الشفاء[(٢)].

ثم تحدث عن فوائد القطب الشمالي، فكان مما ذكره في إحدى الوصفات، أن ينظر المريض إلى القطب الشمالي وما حوله من الكواكب، ويقول: «يا كوكب القطب الشمالي» ثم ذكر كلامًا غير مفهوم لي، وفيه: «فارحموني وأريحوني واشفقوني»[(٣)].

ومما يبين أن الرازي محسوب على هذا العلم ويجتهد فيه، قوله: «المقدمة الثالثة: لكل قوم في صورة درجات الفلك مذهبًا مخصوصًا، إلا أن المنقول عن طمطم الهندي الذي اختاره أبوذا طيس البابلي واختاره زرادشت، فنحن اخترناه أيضًا أنه ذكر مقدمة عظيمة المنفعة». ثم ذكر كلام طمطم الهندي، ثم قال: «فاعرف ذلك، فإنه مقدمة نافعة في هذا الكتاب. واعلم أن معرفة طبايع الدرجات مع الإحاطة بهذه المقدمة علم عظيم»[(٤)].

وثناؤه على تلك المقدمة والإشادة بما تحمله من علم عظيم على حدّ تعبيره يؤكد أنه يكتب في هذا الفن شرحًا لها وترويجًا لمعالمه ليتعلّمها الناس، لا لبيان فساده. وتأمل قوله: «فنحن اخترناه أيضًا» ليدل على حظه من العلم في هذا الفن، وعلوّ كعبه فيه.

ثم ذكر العديد من الطلسمات الخاصة بدرجات الأبراج، وتجد فيها العجب العجاب من الشذوذ والسقوط، منها رجل ينكح رجلًا، وامرأة تقبل امرأة، ورجل ينكح غلامًا، وامرأة تشتهي الرجال، وعشق الرجال للغلمان، واللواط. والعياذ بالله.

---

(١) السر المكتوم، ص٦٢.

(٢) المصدر السابق، ص٦٢.

(٣) المصدر السابق، ص٦٥.

(٤) المصدر السابق، ص٧١.

ثم عندما ختم الباب قال: «وأنا أختم الباب بأبحاث لا بد منها»[١]. ثم يذكر تلك الأبحاث، وفيها تنبيهات وإرشادات للقارئ حتى لا يخلط أو يغلط في فهم بعض المبادئ.

ثم بدأ المقالة الثالث من كتابه عن الطلسمات، وذكر فيها كل ما يتعلق بالطلسمات، من السحر الصريح.

ثم ذكر مقدمة في زمان الطلسمات، فقال في المقدمة الثالثة: «يجب رعاية الزمان المناسب، فالطلسم إن كان في الغاية اختير له فصل الصيف فإن الحر واليبس إن كان في الغاية اختير له وقت القنط، وإن لم يكن في الغاية بحيث يكون الشمس في أول الصيف».

ثم ذكر المقدمة الرابعة: «الكواكب تختلف من وجوه، بسب القرب والبعد من المعطي المطلق، أعني الفلك الغير كوكب، فما كان أقرب كان أقوى على العطايا»[٢]. وهو يرشد الساحر إلى زمان الطلسمات، وقوة تأثير الكواكب على العطاء تبعًا لبعدها.

ثم يقول في المقدمة الخامسة: «إذا أردت عمل طلسم فاجعل كوكب الحاجة في وتد الطالع ساعة الابتداء لعمل الطلسم».

فهل يدخل هذا في باب تحذير الناس من السحر أم في باب تعليمهم له؟ والكتاب مليء بالنصائح والإرشادات للمتعلم والراغب في ممارسة السحر، والتنبيهات على بعض الأخطاء والأوهام التي قد تقع للمتمرس المبتدئ. ولو كان المراد من الكتاب التحذير لما شرح كافة أصول العلم وقواعده.

وذكر المقدمة السادسة فقال: «أنه ينبغي لمن أراد عمل الطلسمات أن ينظر إلى طبيعة الأمر الذي يريد أن يعمل الطلسم لأجله، فإن كان من الأشياء التي يدل عليها الشمس أو سائر الكواكب حسب ما ذكرناه من دلالة الكواكب، فليطلب الوقت الذي يحل فيه ذلك الكوكب أحد الردات المناسب لذلك المطلوب ويكون في نفس درجة الطالع، ثم يتخذ ذلك الوقت تمثالًا من الجنس الذي يدل عليه ذلك الكوكب من الأجسام السبعة على ما فصلناه، ويبالغ في صنعته على أصح الوجوه وأتمها». ثم

---

(١) السر المكتوم، ص٩٣.

(٢) المصدر السابق، ص٩٥.

قال: «إذا أردت عمل طلسم لإيقاع العداوة قصدت عطارد، وفي اسعة عطارد في درجة مناسبة لهذه الحالة».

ثم يشرح كيفية عمل الطلسم. ثم قال: «وإن أردت عمل الطلسم لإيقاع بعض البلايا بإنسان أو تمريضه فاطلب حلول زحل في إحدى الدرجات الدالة على ذلك، وتكون قد اتخذت تمثالًا على مثال ذلك الإنسان، واعتمد في ذلك الوقت أن تفسد عضوًا من أعضائه وموضعًا من جسده. فإنك متى فعلت ذلك فسد ذلك العضو من الإنسان وإن دفنت ذلك التمثال في موضع يفسده، فليكن كامل التنور وطبن الديكدان، وإن كان مما يفسده النداوة فالمواضع القذرة المنتنة فإن ذلك الشخص يتغير أحواله بحسب تغير أحوال ذلك التمثال.

وإن كان عملك للمحبة، فاطلب الزهرة وما يناسبها، والتمثال المتخذ على اسم إنسان لا بد وأن يكون مناسبة له شبيهًا بأقصى ما يمكن فإن ذلك يعين على الفرض المطلوب إن شاء الله»(١).

قلت: الرازي جمع بين السحر الصريح، وكبائر الإثم والعدوان والإفساد في الأرض، وقد أجمع أهل العلم في قتل من هذا حاله. والرازي يعلّم الناس كيف يصنعون طلاسم للضرر وإيقاع الأمراض والبلايا والعداوات. وكل ذلك بمعونة دين الصابئة، واعتقاد تأثير الكوكب، طالبًا المعونة منها.

ثم عقد فصلًا في الطلسمات، فذكر الطلسم الأول، وفيه كيفية صناعة خاتم، فقال فيه: «ولا يتختم بهذا الخاتم أحد إلا كان مهيبًا في أعين الناس، مقتفى الحوائج، ذا منزلة عند السلطان، وإن توجه صاحب هذا الطلسم إلى حرب كان مظفرًا، وفيه فوائد عظيمة»(٢).

ثم ذكر الطلسم الثاني في سعة الرزق والمال، وفصّله، ثم قال فيه: «فإن فعلت ذلك فقد تم عملك، فلا يتقلّد بهذا اللوح أحد إلا وكان موسعًا عليه رزقه، وطاب عيشه وكثر ماله، وفيه فوائد عظيمة تجدها عند التجربة»(٣). ولاحظ إشارته للفوائد العظيمة.

ثم ذكر الطلسم الثالث لاستجلاب المطر، ثم قال فيه: «وهذا من الطلسمات

---

(١) السر المكتوم، ص٩٦.
(٢) المصدر السابق، ص٩٧.
(٣) المصدر السابق، ص٩٧.

العجيبة المكنونة»[١].

ثم ذكر الطلسم الرابع، وهو خاص بالسباع والوحوش، ووقته إذا نزل المريخ. وقال أن السباع إذا رأته خضعت له.

ثم ذكر الطلسم الخامس للخيول والدواب، ثم قال فيه: «وإذا كان هذا الطلسم مع إنسان أمن غوايل الدواب، ولو اتجر بها لربح كثيرًا»[٢].

ثم ذكر الطلسم السابع للعمارات والزروع، وهو يعمل إذا نزل زحل. ثم قال فيه: «فما دامت تلك التماثيل في الأرض فإنها تكون عامرة مزروعة ولو اجتهد في إخرابها بكل الجهد. والله أعلم»[٣].

ثم ذكر الطلسم الثامن وهو في إيقاع الشر وسفك الدماء، ويتعلق بكوكب عطارد. ودعني أقرأ عليك أيها الناظر هيئة هذا الطلسم كما ذكره الرازي إمام الأشاعرة. فإن هيئته كما قال الرازي: «أن يكون القمر على تربيعه ومقابلته، وسقط عنه الكواكب الخمسة الباقية، فصبّ من النحاس الأحمر تمثال رجل قائم بلا رأس، وتمثال رجل مقطوع من وسطه، وتمثال رجلين يقبلان ثم لطّف الصور وصححها أقصى ما يمكنك، ثم تأخذ شيئًا من شحم الخنزير فادهن به ذلك التمثال دهنًا جيدًا ثم بخها حيال الكوكب المقرون برأس الغول سبقه ليال ثم يبخر في كل ليلة بالسندروس وشجر اليبروح. فإذا فرغت من تنجيمها على جرت به العادة فيما تقدم وأخذت قِدرًا حديد جديدة واسعة فيما يطبخ فيها، وتركت تلك التماثيل وتطبق رأسها طبقًا من جنسها، وتسد الوصل الذي بين القدر وطبقها من الرصاص سدًّا محكمًا. فإذا أردت أن توقع في قرية أو عسكرًا أو مدينة الخصومة والقتال وسفك الدماء حتى لا بقي أحد من أهلها فوقعت طلوع المريخ في إحدى هذه الدرج التي تقدم ذكرها ووضعت ذلك القدر بما فيها من التماثيل في وسط تلك القرية أو المدينة، فإن أهلها يقع بينهم الشر والقتال وسفك الدماء سريعًا. فإن دفنت في دار إنسان يراد به ذلك كان أسرع فيه. ولهذا الطلسم أسرار أخرى عظيمة عند التجربة والله أعلم»[٤].

قلت: في هذا الطلسم جماع الشر كله، ففيه السحر، وفيه الشرك المتمثل بالتقرب

---

(١) السر المكتوم، ص٩٨.
(٢) المصدر السابق، ص٩٨.
(٣) المصدر السابق، ص٩٩.
(٤) المصدر السابق، ص١٠٠.

إلى الكواكب والاستغاثة بهم، وفيه التعاون على العداوة والبغضاء وسفك الدماء. وفوق كل ذلك، نجد الرازي يمدح هذا الطلسم ويشيد به وبعمله، ويحثّ القارئ على استعماله.

ثم ذكر الطلسم التاسع، وهو يتعلق بتسليط المرض على الإنسان، ووقته إذا حلّ زحل إحدى الدرج وقارنه القمر أو قارن المريخ أو في تربيع زحل وعطارد، وهيئته كما قال الرازي: «خذ رصاصًا فأذبه في مثل هذا الوقت وصبه في عظام ميت مسحوقة، وصبّ فيه تمثال رجل ميت وتمثال امرأة باكية عليه، ورجل مريض، وامرأة ناشرة شعرها مبكية عليه، ونظف الصورة بالمبرد، وصححها غاية ما يمكن، ثم نجم الصورة حيال كوكب زحل سبع ليال». ثم شرح طريقة عمله، ثم يتم دفنه في بعض بيوت الدار للشخص المنوي تمريضه، ثم قال الرازي عنه: «فما دام هذا الطلسم مدفونًا فالرجل مريض، وكذلك الحال في كل من في هذا الدار»[(١)].

وقد ذكر الرازي عددًا كبيرًا من الطلاسم مثل هذا، فأحببنا أن نذكر عليها مثالًا ليعلم الناظر أن أهل العلم لم يظلموا الرازي عندما وصفوا كتابه هذا بالسحر الصريح.

ثم ذكر الطلسم العاشر للمحبة والإيلاف ويتعلق بكوكب الزهرة. ثم ذكر هيئته، ثم قال: «فهذا الخاتم لا يتختم به أحد إلا وكان محببًا عظيمًا في أنفس الناس وفي النساء خاصة، فإذا لقي صاحب هذا الخاتم امرأة على ظهر طريق ويعرض لها بنوع من أنواع التعريض أجابته. وصاحبه يكون موسعًا عليه في رزقه»[(٢)]. هذا ما قاله بحروفه، وهو يفتح به أبواب الرذيلة والفسق والفجور كما فتح في طلسمه السابق أبواب المرض والفاقة، وفي الذي قبله أبواب القتل والفتن والدماء.

ثم ذكر الطلسم الحادي عشر في التباغض والتباعد. ويتعلق بكوكب الحمل. ثم ذكر هيئته ثم قال: «فإذا فعلت ذلك فقد تم عملك. فإذا أردت أن توقع العداوة والبغضاء بين نفسين، فخذ شيئًا من شعر الخنزير ولفه على التماثيل، واذكر الشخصين اللذين تريد إيقاع العداوة بينهما ويوصل إلى أن تدفنها في الموضع الذي يجتمعان فيه. فإن لم يقدر ففي بيت أحدهما، فإنهما لا يلبثان أن تقع العداوة

---

(١) السر المكتوم، ص١٠٠.

(٢) المصدر السابق، ص١٠١.

بينهما. واعتمد دفنها وأحد البروج المذكور طالع في ذلك الوقت، ولا ينال ما كان فيها من كواكب إلا الزهرة، فإنك تحببت أن يكون طالعه في ذلك الوقت. والله أعلم»(١).

ثم ذكر طلاسم عديدة منها الطلسم الثاني عشر عن الجماع والشهوة، وقد أضربت الصفح عنه وعففت قلمي عن ذكره لما يحتويه من فحش وفجور شديدين لا يليق أن نذكره في كتابنا هذا. فمن أحب أن يطلع عليه فينظره هناك في مخطوطة الكتاب.

ثم ختم الباب بذكر بعض النكت، وذكر طلسمًا ثم قال فيه: «وهذا ينبغي أن يجرّب، فإن تجربته سهلة، فإن صحّ فإنه من طريق الخواص يكون صحته، وهو شيء ظريف»(٢).

ثم ذكر الفصل الثالث في منتخب كتاب «يواقيت المواقيت»، قال الرازي فيه: «إن صاحبه أحسن في ترتيب شرايط هذا العمل ونحن وإن كنا قد كتبنا هذه الشرايط، يرجع حاصلها إلى وجوه»، ثم ذكر هذه الوجوه(٣).

ثم ذكر الفصل الرابع، في شرح نوع آخر من أنواع السحر. وقد ذكر فيه بعض الآيات الكريمة، ثم قال في قوله تعالى عن سليمان: ﴿عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ﴾ [النَّمل: ١٦]: «فقال بعض أصحابنا: المراد اتصال روحه بروح عطارد لأن عطارد، يتعلق بالطير وتواترت الأخبار على أن الموكل بالسحاب والرعد والبرق ملك، والموكل بالأرزاق ملك، والموكل بالجبال ملك، والبحار ملك إلى غير ذلك من الأحوال. وإذا ثبت هذا، فقد صارت هذه المسألة مسألة وفاق بين الأنبياء عليهم السلام والحكماء رضي الله عنهم. وإذا كان الأمر كذلك، كان لكل واحد منهم أسماء معينة، وهذا لا يمتنع أن الإنسان إذا دعا بأسمائها واستعان بها وتضرع بها ويقسم عليها بأسماء رؤوسها. وللمستولين عليها أن يحب الإنسان ويفعل ما يلتمس الإنسان منها. ثم إن أصحاب السحر طولوا على أنفسهم في شرح هذا النوع من السحر»(٤).

ونعلق عليه **بأمرين**:

الأول: أنه ذكر أن هذا هو قول بعض أصحابه. فمن هم هؤلاء؟ هل هم من

---

(١) السر المكتوم، ص١٠١.
(٢) المصدر السابق، ص١٠٢.
(٣) المصدر السابق، ص١٠٥.
(٤) المصدر السابق، ص١١٠.

الأشاعرة؟ نحن لا نعهد من الأشاعرة من قال ذلك، فيتعيّن أن يكون مراده السحرة والكهنة.

الثاني: أن هذا الذي قاله عن الوفاق بين الأنبياء ﷺ، والفلاسفة والسحرة والمنجمين الذين أسماهم الحكماء هو قول باطل فاسد، فإنه يريد القول أن الأنبياء تكلموا على الملك الموكل بأمر الجبال، وآخر للرزق، وآخر للريح، وغيره، كما قال الزنادقة من الفلاسفة والسحرة بوجود أرواح لكل تلك الظواهر في الحياة السفلى.

إلا أن الفارق بينهما أن الأنبياء قالوا أن هذه الملائكة تسير بأمر الله، ولا تخرج عن طوعه؛ بل ليس لها إرادة مستقلة حتى ندعوها ونتضرع إليها من دون الله، لذلك فإن من الكفر دعاء الملائكة من دون الله؛ لأن دعاء الملائكة وهي جنود الله لا يقع إلا عندما يعتقد الداعي أن استجابة الملك لدعائه أسرع وأنفذ من دعاء الله، وأن الملك يختص برحمة من عنده دون الله. فإن الله لو أراد أن يختصنا بتلك الرحمة لاستجاب لدعائنا عندما ندعوه، وإذا لم يرد أن يختصنا بتلك الرحمة، فليس للملك أن يفعل شيئًا من دون الله، والاعتقاد أن الملك له أن يفعل شيئًا بينما لا يريد الله أن يفعله كفر مخرج من الملة.

ولا يقال أن الإنسان قد يدعو إنسانًا آخر لإعانته في أمر من الأمور، فإن الله استودع الإنسان خصيصة الاختيار والفعل وأجرى على يديه الخير والشر، فالداعي للإنسان إنما هو يأمل من الله أن يجري الخير على يديه بذلك. لذلك منع أهل العلم من الاستغاثة بالميت، وبالملك؛ لأن الله لم يستودعهما تلك الخصيصة. أما الميت فلموته، وأما الثاني فلطبيعة خلقته، لذلك فإن الدعاء لهما عداء لسُنَّة الله الكونية وتشكيك بقدرة الله، والتجوز بالتوسل إلى غيره.

أما الزنادقة الذين أسماهم الرازي بالحكماء، فقد قالوا بوجود الأرواح العاقلة الموكولة بأحوال الحياة السفلى، إلا أنها مدبرة قادرة مختارة، وتفعل ما تشاء. لذلك بحث هؤلاء الزنادقة عما يمكن أن يفضي إلى رضا تلك الأروح لتحصيل الخير ودفع الشرور بكافة أنواعه.

وهذا فارق مهم مؤثر بين القولين، وكان على الرازي لو كان يعتقد بما يعتقد به الأنبياء والمرسلون، ولو كان يؤمن أن الله أرحم وأقدر من عباده فلا يجوز التوسل

بغيره، ولو كان يعلم أن الملك الموكل من الله لا يجيب دعاء المسلمين، فإنه كان لزامًا عليه أن يذكر ذلك بدلًا من أن يكذب على القارئ ويزعم زعم المفترين بوجود الوفاق بين الأنبياء والزنادقة الذين أسماهم حكماء.

وهذا الوفاق غير موجود إلا في عقول المرضى والحيارى من أمثال الرازي، وإلا فإن المؤمن الفطن اللبيب يعلم أن القولين بينهما مفاوز.

وخطورة هذا الزعم الباطل بالوفاق من الرازي تتمثل في تصديق حكايات هؤلاء الزنادقة عن ضرورة التوجه بالدعاء للأرواح العاقلة، وهو ما تزخر بها عزائمهم، وسيذكر الرازي كثيرًا منها في كتابه. ولذلك فهو يقدّم لكل عمل وأمر يكتبه في كتابه بمقدمات تهيء لقبول ما بعده من المباحث. فعندما ذكر الطلاسم المعتمدة على الكواكب، ذكر مقدمات عن تأثير تلك الكواكب وغيره. والآن يتكلم عن اتفاق الأنبياء والحكماء فيما بينهم بخصوص وجود ملك موكل للجبال وآخر للبحار وآخر للريح.

ثم ذكر الرازي ما يوشك أن يكون ما يعتقده في هذا الباب كله، فقد قال في المقالة الرابعة: «في تقرير أصول علمية لا بد منها في هذا الصناعة. اعلم أن الصابئة اعتقدوا في هذه الأفلاك والكواكب أنها أحياء ناطقة مدبرة لعالم الكون والفساد. ثم اختلفوا على ثلاثة أقوال: **الأول**: أن هذه الأجرام واجبة الوجود لذواتها، وليس لها مبدأ أصلًا بل هي المؤثر في وجود هذا العالم. وهؤلاء قد أُبطِل مذهبهم أن كل جسم فإنه يفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته. **والقول الثاني**: أن هذه الأفلاك ممكنة الوجود لذواتها واجبة الوجود بإيجاب مؤثر أزلي كتأثير الشمس في الإضاءة، وهؤلاء هم الصابئة والفلاسفة. **والقول الثالث**: أنها واقعة بفعل فاعل مختار وهو الإله الأعظم وأن ذلك الإله خلق تلك الكواكب وأودع في كل واحد منها قوة مخصوصة، وفوّض تدبير هذا العالم إليها. قالوا: وهذا لا يقدح في جلال الله تعالى وكبريائه، فأي خلل في أن يكون الملك له عبيد»[1].

قلت: هذا الذي ذكره يؤكد ما حكيناه عند رده على الصابئة والفلاسفة في قولهم ودينهم. فقد ذكر هو بطلان دين هؤلاء القائلين بالقول الأول، وهو من يقول بألوهية

(١) السر المكتوم، ص١١٠.

الكوكب. ولكنه سكت عن أهل القول الثالث. ويظهر لي من خلال كلامه عن الثالث، وإطالة النفس فيه وفي شرحه أنه كان يؤمن بذلك القول الثالث ويختاره له مذهبًا، وأنها أرواح عاقلة فوّضها الله بتدبير أمر الكون. وهذا الكتاب يؤكد صحة ذلك، فكلامه عن إحكام العلاقة معها يؤيد ذلك، واجتهاده في جمع وتحصيل كل ما يعرفه من طلاسم وعزائم عن التقرب إلى الكواكب وذكرها في كتابه. ولو كان يعتقد عدم كون الكواكب أرواح عاقلة لما كان في ذكرها أي فائدة؛ بل إننا سنذكر بعض التسبيح التي ذكرها الرازي في الثناء على الكواكب.

ويؤيد ذلك أنه لما شرع في ذكر الصفات التي اتفق عليه الصابئة في شأن الكواكب، قال: «اعلم أن هؤلاء الصابئة لما اعتقدوا الجملة التي شرحنا، بنوا على هذه القواعد دينهم، فزعموا أن هذه الكواكب هي الآلهة القريبة لهذا العالم فلا جرم وجب على أهل العالم الاشتغال بعبادتها والتضرع إليها بالدخن والقربانات. ولما علموا أن هذه الكواكب قد تغيب عن الأبصار لا جرم اتخذوا لها تماثيل وأصنام واشتغلوا تعظيمًا لتلك الكواكب، فهذا هو دين عبدة الأوثان. واعلم أن هذا المذهب باطل، ولا يمكن إبطاله إلا بأخبار عن الأنبياء عليهم السلام عن إبطال ذلك»[1].

فالرازي قد بيّن بطلان ذلك المذهب، ولم يتردد في بيان بطلانه والأدلة عليه عندما ذكر ما يعتقد بطلانه، ولكننا نجده يسكت عن القول الثالث القائل بعقلانية تلك الكواكب وأن الله أودع فيها القوى وفوضها بتدبير العالم. والطلاسم والتسبيحات والقرابين التي سيذكرها بعد ذلك تؤكد ذلك، وكأنه ذكر تلك المقالة في هذا الموضع كمقدمة لما سيذكره عن القرابين والتسابيح. لذلك فنحن نرجح أن الرازي لم يكن يذهب إلى ألوهية الكواكب ولا إلى قدمها، ولكن إلى ما ذكره في القول الثالث.

وآفة هذا القول أنه وإن لم يكن شركًا وكفرًا في نفسه كما هو الحال في القول الأول، إلا أنه يُفضي إلى كفر. فإن ما ترتب على تلك العقيدة هو التقرّب إلى تلك الكواكب بالقرابين والذبائح لكونها المدبرة لعالم الكون والفساد، فلا بد من نوال رضاها والبعد عن كل ما يسخطها.

---

(١) السر المكتوم، ص١١٣.

وهذا هو الكفر بعينه؛ لأننا وإن كنا مطالبين بالأخذ بالأسباب، إلا أننا غير مطالبين بالتقرب إلى تلك الأسباب والتضرع إليها. فهذا كفر، والتقرب إليها بالذبح والقرابين كفر أكبر كما ورد في صريح القرآن الكريم عن قوم نوح وسائر الأقوام الأولين.

وبعد ما ذكره الرازي عن المذاهب، تهيّأ لذكر الطوام الكفرية في كتابه، فذكر ملخصًا لرسالة كتبها ساحر ومنجم معروف عند أهل ذلك الفن الخسيس، واسمه أبو معشر الفلكي. وقد مدح الرازي رسالته قائلًا: «اعلم أن من أحسن ما رأيت في هذا الباب رسالة منسوبة إلى أبي معشر الفلكي البلخي رحمة الله عليه. وأنا أذكر هٰهنا ملخص تلك الرسالة»[1].

وهذا مما يشير إلى استحسانه لها وإعجابه بها. فلننظر ماذا قال أبو معشر فيها. فقد قال الرازي نقلًا عن أبي معشر هذا: «قال: يجب لبس الثوب الأبيض في الابتداء والأحمر في الانتهاء بحكم التجربة، ويصوم ثلاثة أيام قبل الشروع في العمل. ثم يبتدئ ويقلل من الغذاء قليلًا قليلًا بحيث يظهر الصفا ولا يتغير المزاج. وقال: يأكل من لحوم الصدر واليدين، وبالجملة كل عضو منسوب للقمر، ويتصدق من هذه الأعضاء بقدر ما يمكنه ولا ينظر إلى ميت ولا مقتول، ولا يقتل حيوانًا البتة سواء كان ضارًّا أو لم يكن، ويحترز عن الأذى بقدر الوسع، وعليه بالنظافة التامة وليحترز من أن يصل إلى أعضائه شيء من النجاسات وليحفظ عينه اليسرى من النظر إلى الأشياء القبيحة ويحلق شعره في كل ثلاثة أيام، ويغتذي[2] الأشياء الحارة الرطبة. هكذا قال أبو معشر، وأقول: كان الأولى أن يأمر بالاغتذاء بالأشياء المنسوبة للقمر فليتأمل»[3].

فتأمل تعقيب الرازي على قول أبي معشر هذا، وهو يفيد أمورًا: **الأول**: أنه موافق لكل ما يذكره عن السحر والسحرة، وقد تعقب بالكلام عندما رأى فيه ما لا يحسن، فدلّ على أن سكوته في باقي المواضع موافقة له دون تحفظ يحتاج إلى تعقيب أو تنويه.

الثاني: أنه موافق لأصول هذا الفن الخسيس الذين يسمونه علمًا، وإلا فلا

---

(١) السر المكتوم، ص١١٤.

(٢) الكلمة غير واضحة في المخطوط الأصلي.

(٣) السر المكتوم، ص١١٥.

يخوض في بعض الفروع والدقائق ويقول كلمته فيها ويعترض على ما أورده بعض أهل الفن فيها.

الثالث: أنه لم يكتب الكتاب ليردّ عليهم أو يبين فسادهم أو يفضح زيفهم؛ بل هو كتبه خدمة لهذا العلم وترويجه وتعليمه للناس تمامًا كما يكتب الأصولي كتابًا في أصول الفقه خدمة للعلم ولمن أراد تعلمه، وكما يكتب المحدث كتابًا في الأحاديث الصحيحة خدمة للسُّنَّة النبوية وحرصًا على نشر السُّنَّة بين الناس.

ثم ذكر عن أبي معشر الكثير من أوجه الكفر الصريح، نذكر منها ذلك الدعاء الذي ذكره الرازي نقلًا عن أبي معشر في رسالته التي وصفها الرازي أنها أحسن ما في هذا الباب.

وهذا الدعاء شرطه كما ذكره الرازي عن أبي معشر أن يكون في ساعة معينة من القمر ولا يتكلم الداعي بشيء، ولا ينظر إليه ولا يرفع رأسه ويقف منحرفًا، ثم ينظر إليه بعينه اليسرى لا عينه اليمنى ثلاث مرات، ثم يقول في الكرّة الثالثة: يا أيها النير الأعظم تأثير العالم منك، كل الأشجار نامية، ومنك الآثار...[1]، أنت السعد الأكبر والكوكب الأزهر، منك نور الأرض وضوء السماء، ومنك سعادة السعودين ودفع البلاء، تحل ما تعقده النحوس، وتدفع السوء عن النحوس، ولا ينقص عن سعادتك شيء من جلالك، ولا (...)[2] يزيد في جمالك. ثم قال: بالله الذي خلقك وخلقني وأعزك وأذلني في محبتك ومحبة محبيك، خادمك وخادم خدمتك، أحلفك بخالقك أن تقبلني بخدمتك، فإني مهموم بفقدك، مشغوف بوجدك، غذائي ولباسي ونظري ومقامي وتسبيحي وبخوري موافقك وتدل على صدق محبتك، قال: تكرر هذه الألفاظ ثلاث مرات ثم يترك، ثم لا يزال في الشهر الأول تطلب مواضع ضعفه، ثم في الشهر الثاني أواسط أحواله، وفي الشهر الثالث مواضع عزه، ومواضع شرفه.

ثم قال: «فإذا فعل هذه الأحوال على هذه الوجوه ثلاثة أشهر، يحصل بينهما محبة، وتظهر آيات تلك المحبة في الشهر الرابع والخامس والسادس، ويصير الرجل كالعاشق إلى القمر، بحيث لو لم يره ساعة جزع وبكى، ويكون أكثر هذا في صحة

---

(١) الكلمة غير واضحة في المخطوطة. (٢) الكلام غير واضح في المخطوطة.

الجسم، واعتدال المزاج، ويسمع الأخبار الكثيرة النافعة. وفي الشهر السابع يكون ظله أطول قدرًا مما كان قبل ذلك وفي الشهر الثامن يزداد. قال أبو معشر: «رأيت ظلي ألف ذراع، وكلما كان أطول كان أقوى دلالة على زيادة القبول والمحبة»[١].

ثم ذكر أمرًا أعجب من ذلك، فقد تكلم الرازي على الزينة وكثرة الحلة والذهب والفضة وحسن اللعب بالنرد والشطرنج والانتفاع بالمعشوقين والأشربة المسكرة، والنكاح النافع وحلاوة النطق والمهارة في السحر. قال فيه الرازي نقلًا عن أبي معشر: «فإذا أردت شيئًا من القمر وعطارد، فليستأذن منهما أن يطلب حاجته من الزهرة، وأن يلبس ثوبًا أخضر ويتحلى باللآلئ والجواهر ويبخر نفسه بالمسك والبخور وماء الورد والعود والعنبر، ويهيئ مجلس الشراب، ويجمع من الغلمان المرد والمغنيين والجواري والمغنيات بقدر ما يمكن، ويكون جلوسه على غرفة موازيًا لموضع طلوع الزهرة، ويتكئ على وسادة خضراء، وينبغي أن يكون بحيث إذا طلعت الزهرة يراها، ويكون هذا المجلس معينًا على هذه الصفة ثلاثة[٢] أيام، لا يشتغل بشيء آخر شرب الخمر واللواطة والزنا في كل ليلة».

ثم قال الرازي: «فإنه يصير مقبولًا وعلامة ذلك أن تكنز له أسباب اللهو، ويميل إليه الغلمان والمرد والنسوان، يدخلون عليه من غير طلبه»[٣].

وهذا قول الرازي نقله من قول أبي معشر الفلكي الملعون، يدعو فيها إلى الرذيلة والفاحشة بأقبح صورها. والرازي ينقل كلامه موافقًا عليه مستحسنًا له واصفًا إياه بأحسن ما في الباب.

ولا يقال أن الكلام ليس له بل لأبي معشر، لا يقال ذلك لأننا أوردنا ما يثبت استحسان الرازي لكلام أبي معشر، ونقله لكلامه دون التعليق عليه مما يدل على الموافقة له. وأصل الكتاب وغايته إنما في تلك الأشياء والطلاسم التي ذكرها الرازي، وبنى أكثر المقدمات في أوّل كتابه لأجل تلك الطلاسم وليقرر حقيقتها.

وبعد أن فرغ الرازي من النقل من الساحر الآخر أبي معشر، بدأ الحديث عن القرابين والكفر البواح، فكان مما قاله في الفصل الثاني: «في القربانات»، فقال:

---

(١) السر المكتوم، ص١١٦.

(٢) الكلمة غير واضحة في المخطوط.

(٣) السر المكتوم، ص١١٨.

«والضابط في هذا الباب أن قربان كل واحد من الكواكب حيوان يكون أشرف الحيوانات المنسوبة، فليتقظ ذلك مما كتبناه في أحكام الكواكب. ثم هٰهنا أبحاث: البحث الأول: هذه القربانات يجب أن يؤتى بها في آخر الصيامات. إما صوم زحل فهو سبعة أيام، ويبدأ الصوم من يوم الأحد حتى يقع الانتهاء في يوم زحل وهو يوم السبت، ثم يكون قد أعد غرابًا أسود وكلبًا أسود يذبحهما في الليلة السابعة. وأما صيام المشتري فهو سبعة أيام يبدأ به من يوم الجمعة إلى يوم الخميس، ويذبح له خروف أسود ويؤكل من كبده»[(١)].

وهكذا ذكر صيام كل كوكب والقربان الخاص به. ولا ريب أن الصيام لكوكب من الكواكب ثم الذبح له كفر أكبر مخرج من الملة.

ثم ذكر الرازي مبحثًا مهمًّا، وهو مدى انتفاع الكواكب بتلك القرابين، فقال: «المبحث الثاني: في حكمة هذه القربانات. أما من جعل هذه الكواكب حساسة مشتهية نافرة فلا يستبعد أن يقال أن طبايعها تميل إلى هذه الروايح وتستلذ بها وتنتفع بها. وأما من لا يتأتى ذلك فنقول: التجربة دلت على هذه الأعمال إنما يكمل بهذه القربانات والدخن فلا بد منها. وإن كنا لا نعلم كيفية الانتفاع بها»[(٢)]. وهذا الكلام دليل منه على اعتقاده بصحة تلك القرابين والذبائح، فإنه أورده على لسانه دون نقلٍ من أحد، وأجاب عنه دون تنبيه أو تعقيب.

ومن بين ما ذكره الرازي في التقرب من الكوكب، أن صاحب العمل يجب عليه أن يجمع كل ما يليق بذلك الكوكب من اللباس والهيئة والبخور والدخنة ويلتقط ذلك من المقالات النجومية[(٣)].

ثم ذكر الفصل الرابع في كيفية التسبيحات، فقال: «الفصل الرابع في كيفية التسبيحات. اعلم أن الداعي إذا كان عالمًا بصفات كل كوكب وخواصه وتأثيراته، فإذا أراد الثناء عليه مدحه بتلك الأفعال والخواص، كان أقدر على الثناء. ونحن نذكر جملًا من هذا الباب». ثم قال: «وتسبيح الشمس يحتاج إليه من قصد السلطنة وسعة القدرة، فيجب أن يكون الطالع تحت الشمس، ويدخن ويقول: يا أيها

---

(١) السر المكتوم، ص١٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص١٢٣.

(٣) المصدر السابق، ص١٢٣.

السلطان المستعلي والمالك المستولي والسيد القادر والسند الظاهر والكوكب الزاهر الذي خضعت لإشراقه أعناق الوجود»[(١)].

وقال أيضًا في تلك التسبيحة للشمس: «يا باعث الأرواح اللواقح من أماكنها ومنزل الأمطار من مواطنها، ومظهر الرعود، وموقد البوارق ليختطف أبصار الناظرين ومولف القطرات بعد تفرق أجزائها، وواهب الحيوانات الحرارة الغريزية المناسبة لها». وقال أيضًا فيها: «لا أحصي ثناء على حضرتك المطهرة ومواففك المنزهة المكرمة».

ثم بعد ذكر الثناء والمديح والتعظيم والتقديس للشمس، قال: «فأسألك بحق عزك وعلائك ورفعتك وبهائك وعلو شرفك ونهاية كرمك، وبالإله الأعظم الذي خصّك بهذه المحاسن، وجلاك بهذه المكارم، أن تعطيني سؤلي وتفيض على مأمولي من الاستيلاء على خزائن العلوم وكنوز الحكمة واستعلاء على جنس الجن ومعشر البشر أنك أهل الكرم والجود والعبد المخلص لواجب الوجود وينبوع العز وأساس القوة وبهجة الحياة وعماد المعالي وأصل الخيرات، قد فرغت إليك في قصور حالي وخمول حياتي، فبحق خيرك وأيدك وفضلك وبحق ما لك من الالتذاذ بطاعة واجب الوجود إلا أزلت همي وغمي وفجرت كربتي، وفوضت قطعة من جاء هذا العالم إليّ، وأفضت على شيء من جمالك وجلالك وكمالك آمين آمين آمين»[(٢)].

ثم ذكر تسبيحة ودعاء لكل واحد من الكواكب وعلى سبيل المثال، نذكر تسبيحة زحل: «يا أيها السيد العظيم الأجل القاهر القهار العزيز الجبار القادر والعفريت العظيم الشأن، العالي المكان، الكبير الرفيع منبع الفضل والعقل الصافي والفهم الوافي». ثم بعد تمامه للتعظيم والتقديس قال: «أيها الأب الأول، بحق آبائك العظام وأصحابك الكرام وبحق خالقك مدبر الكل ومنشئ العلويات والسفليات ومالكها إلا فعلت لي كذا وكذا. يقول ذلك بخشوع وتذلل»[(٣)]. وكذلك في المشتري دعاه بدعاء طويل ثم قال له: «أجب دعوتي وخضوعي وخشوعي لك»[(٤)].

وفي الباب الخامس قال: «اتفقوا على أن الرأس والذنب روحانيات أربعة، وهي

---

(١) السر المكتوم، ص١٢٣.
(٢) المصدر السابق، ص١٢٤.
(٣) المصدر السابق، ص١٢٥.
(٤) المصدر السابق، ص١٢٥.

دنيداغوش ومعناه المجادلة والمنازعة، ودنيدوفاش ومعناه الخصم، وحرمارانيش ومعناه الخائض في الحروب خوضًا شديدًا، ودروماليش ومعناه المتناهي في القوة».
ثم قال الرازي: «ونحن نذكر أحوال هذا الأرواح الأربعة ثم نذكر شرائط دعوتها ثم نذكر المنافع الحاصلة من دعوتها»(١).

وهذا يدل على موافقته ضمنًا للمنافع ولا ينكرها أو يردها. ثم ذكر شرائط الدعوة لهذه الأرواح، وذكر من شروطها أنه لا يشتغل بهذه الدعوة في أربعة أوقات عند الفجر حتى يبيض، وعند طلوع الشمس حتى يرتفع، وعند الزوال حتى يزول وعند غروب الشمس حتى تغرب قرض الشمس(٢).

ثم ذكر قول أرسطو في أسباب تلك الشروط، وجاء في كلام أرسطو: «وأما هذه الأوقات مشتغلة بتلك الأمور العظيمة فلا يجوز شغلها بهذه الأمور الجزئية». ثم قال الرازي: «قلت: وقد جاء في الحكمة النبوية ﷺ أن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا طلعت فارقها، فإذا استوت قارنها، فإذا أزالت فارقها، فإذا همت في الغروب قارنها، وإذا غربت فارقها. ولهذا السبب نهى النبي ﷺ عن الصلاة في هذا الأوقات، فصار قول الحكماء مطابقًا لقول الأنبياء عليهم السلام».

قلت: زعمه بمطابقة قول الأنبياء مع الزنادقة الذين يسميهم حكماء باطل ومردود. فالنبي ﷺ لا يزعم أن الشمس والكواكب عاقلة وتدبّر أمر الكون، ولم ينه عن تلك الأوقات بدعوى أن لها ما يصلح لها من الأوقات، فإن هذا قول السحرة والصابئة لا قوله ﷺ.

والرازي يحاول التوفيق بين كلامه ﷺ وكلام الزنادقة الحكماء ليجد تبريرًا شرعيًّا لتلك العقيدة الكافرة. وقول الرازي: «قلت» كتعقيب على قول أرسطو دليل على موافقته لما قال بالجملة.

وقد ذكر كثيرًا من العزائم عن هذه الأرواح الأربعة، اخترت أن لا أذكرها هنا لفحش طولها، وقد احتوت السحر والتقرب إلى الأرواح بالتسبيح والثناء والدعاء لها، وتحرّي الأوقات المناسبة للأفلاك والكواكب وسائر أنواع الشرك والضلال.
وكذلك ذكر أربعة أسئلة وأجوبتها عن تلك الأرواح الأربعة، ثم قال: «وهذا آخر

(١) السر المكتوم، ص١٢٧. (٢) المصدر السابق، ص١٢٨.

الكلام في هذا العمل، والله تعالى أعلم بحقائق الأشياء»[١].

ثم إن الرازي قد ذكر إحدى تلك العزائم، ثم قال: «فاعلم أني رأيت هذا العمل في كتاب آخر على وجه آخر»، فذكره ثم قال: «لا تفاوت بين هذا الطريق والطريق الأول، إلا في شيء واحد، وهو أن في طريق الأول منعوا من الاشتغال بالدعوة من بعض الوجوه، وإن كان يمنع منها من ساير الوجوه»[٢].

وهذا يشير إلى أن ما ذكره من تلك العزيمة كان من صنعه وقوله هو لا أنه نقله عن آخرين، والله أعلم.

وما يؤيد ذلك أنه كان يذكر النقل إن نقله من أحد؛ كقوله مثلًا في أحد المواضع: «واعلم أن هذا الطريق من هٰهنا منقولة من كتاب السحر لابن وحشية. قال ابن وحشية...»، وفي موضع آخر يقول: «الطريق التاسع: واعلم أن هذه النسخ التي نكتبها من الآن منقولة عن كتاب السحر الكبير»[٣].

وقد سبق وذكر ما كتبه أبي معشر وطمطم وغيره من السحرة، مما يدلّ على أن تلك المواضع التي ذكرها الرازي دون نسبتها لأحد إنما هي من عنده.

وذكر الرازي كلمة لأرسطو، ثم قال: «فهذا الكلام مطابق للأصول التي قررناها في الكتب العلمية»[٤].

ومن أقواله: «ويجب أن تعلم أنا متى قلنا خذ الأسماء السبعة التي للكوكب الفلاني فإنا نريد به هذه الأسماء المثبتة هٰهنا»[٥]. وهذا دليل آخر نضمه إلى قافلة الأدلة على أن غايته من تصنيف الكتاب تعليم السحر، لا التحذير منه.

ثم ذكر بابًا في إزالة السحر والعشق. وذكر وصفة في التفرقة بين الزوجين، وقال عنها: «فإنه باب مجرب»[٦]. وذكر وصفة أخرى في الفرقة ثم قال: «وليس في باب الفرقة أبلغ من هذا»[٧].

وفي الخاتمة، قال: «وقد بيّنا في مقالة دعوة الكواكب من هذا الكتاب حقيقة الطباع التام، فليستعن طالب العلم بتلك المقالة ليصير محيطًا بكيفية العلم»[٨].

---

(١) السر المكتوم، ص١٣١.
(٢) المصدر السابق، ص١٣١ ـ ١٣٢.
(٣) المصدر السابق، ص١٣٥.
(٤) المصدر السابق، ص١٣٢.
(٥) المصدر السابق، ص١٣٤.
(٦) المصدر السابق، ص١٣٤.
(٧) المصدر السابق، ص١٣٨.
(٨) المصدر السابق، ص١٦٤.

قلت: لا يحتاج إلى بيان في الدلالة على أن غايته من الكتاب هو ما أسلفنا ذكره سابقًا وهو خدمة هذا العلم وأهل العلم وطلبة العلم فيه.

ثم أوصى القارئ أن يرجع إلى كتب الحكماء؛ ككتاب المنتخب من كتاب تنكلوشا لمحمد الإيلاقي، وهو طبيب تتلمذ على يد ابن سينا، وكتاب الحروف لأرسطو، وكتاب مصحف القمر لأبي معشر البلخي وهو كتاب سحر. ثم قال: «فإنك إذا طوّلت الفكر في كتابي هذا أو أدركت الذي أشرت إليه، فتح الله تعالى عليك أبواب الخير، وأسأل الله تعالى أن يغفر زلاتي بهتك أستار الحكماء؛ لأن أكثر حكماء (...)[١] وأتى أكثر شروحهم وتصانيفهم من هذه المعاني»[٢].

قلت: ما ذكره الرازي في خاتمة كتابه وبين ثناياه يدلّ على توقيره لأهل ذلك الفن، وتبجيله لهم أيما تبجيل. ويدلك على ذلك كثرة مديحهم والترحم عليهم عند ذكرهم، فقد ترحم على أبي سعيد السنجري، قائلًا: «أحمد بن محمد بن عبد الجليل السنجري رَحَمَهُ ٱللَّهُ في كتابه المسمى بالجامع الشاهي عن زرادشت»[٣].

والسنجري هو: أبو سعيد، المنجم، هلك سنة ٤٧٧ هجرية، فلكي وفيلسوف إسماعيلي يلقّب بمنجم إيران لشهرته في التنجيم، وكان يعمل في التنجيم وعلم النجوم، وله كتاب اسمه «الزايجات» وهو مليء بالكفر الصريح القبيح، وفيه تحديد لعمر المولود ومقدار رزقه في حياته من قبل ولادته. فعجبًا للرازي يترحم على ذلك الزنديق الكافر. وكذلك ترحم على أبي بكر بن وحشية[٤]. وأبو بكر بن وحشية النبطي كيميائي وساحر معروف عاش في القرن الثالث الهجري، ومن كتبه كتاب السحر الكبير وكتاب السحر الصغير.

وكذلك ترحم على أبي معشر البلخي الفلكي[٥]. وأبو معشر البلخي الفلكي أحد أشهر المنجمين والفلكيين والسحرة الفرس، وله العديد من التصانيف في السحر والتنجيم، وهلك سنة ٢٧٢. وكذلك كان يكثر تعظيم ابن سينا، وقال عنه عند ذكره له: «أعلى الله درجته»[٦]. وكذلك قال نفس الأمر في حق الفيلسوف الفارابي[٧].

---

(١) الكلمة غير واضحة في المخطوطة.
(٢) السر المكتوم، الخاتمة.
(٣) المصدر السابق، ص٨١.
(٤) المصدر السابق، ص١٦، ص١٣٩.
(٥) المصدر السابق، ص١١٤.
(٦) المصدر السابق، ص١٢.
(٧) المصدر السابق، ص٨٦.

وفي المقابل، كان دائم الغمز والطعن على خصومه من أهل السُّنَّة وأصحاب الحديث، ويصفهم دائمًا في كتبه بأنهم حشوية. وكان يلعن خصومه من الفرقة الكرامية، فقد ذكر الملك المؤيد صاحب حماة في «المختصر» في أحداث ٥٩٥ هجرية وابن كثير في «البداية والنهاية» والمقريزي في «السلوك لمعرفة دول الملوك» فتنة، سببها كما ذكره الملك المؤيد: «في هذه السُّنَّة كانت فتنة عظيمة في عسكر غياث الدين ملك الغورية، وهو بفيروزكوه، وسببها أن الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن حسين الرازي، الإمام المشهور، كان قد قدم إلى غياث الدين وبالغ في إكرامه واحترامه، وبنى له مدرسة بهراة بالقرب من الجامع، فعظم ذلك على الكرامية، وهم كثيرون بهراة، ومذهبهم التجسيم والتشبيه. وكان الغورية كلهم كرامية، فكرهوا فخر الدين لأنه شافعي، وهو يناقض مذهبهم، فاتفق أن فقهاء الكرامية والحنفية والشافعية حضروا بفيروزكوه عند غياث الدين للمناظرة، وحضر فخر الدين الرازي، والقاضي عبد المجيد بن عمر، المعروف بابن القدوة، وهو من الكرامية الهيصمية، وله عندهم محل كبير لتزهده وعلمه. فتكلم الرازي، فاعترض عليه ابن القدوة وطال الكلام، فقام غياث الدين، فاستطال فخر الدين الرازي على ابن القدوة وشتمه، وبالغ في أذاه، وابن القدوة لا يزيده على أن يقول: لا يفعل يا مولانا إلا وأخذ الله، فصعب على الملك ضياء الدين، وهو ابن عم غياث الدين، وزوج ابنته، وشكى إلى غياث الدين وذم فخر الدين الرازي، ونسبه إلى الزندقة ومذهب الفلاسفة، فلم يصغ إليه غياث الدين. فلما كان الغد، وعظ الناس ابن عمر بن القدرة بالجامع وقال: بعد حمد الله والصلاة على نبيِّه محمد ﷺ. ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين، أيها الناس إنا لا نقول إلا ما صح عندنا من رسول الله ﷺ، وأما علم أرسطو وكفريات ابن سينا وفلسفة الفارابي فلا نعلمها، فلأي حال يشتم بالأمس شيخ من شيوخ الإسلام يذب عن دين الله وسُنَّة نبيّه، وبكى وبكى الكرامية، واستغاثوا، وثار الناس من كل جانب، وامتلأ البلد فتنة، فبلغ ذلك السلطان، فأرسل جماعة سكنوا الناس ووعدهم إخراج فخر الدين الرازي من عندهم، وتقدم عليه بالعود إلى هراة فعاد إليها»[1].

(١) المختصر في أخبار البشر ٣/ ٩٦ ـ ٩٧، البداية والنهاية ١٣/ ٢٣، السلوك لمعرفة دول الملوك ١/ ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

وكذلك قال السبكي في ترجمة الرازي: «وأقام بهراة، وكان يلقب بها شيخ الإسلام، وكان كثير الإزراء بالكرامية»[(١)].

فتأمل كيف يزدري خصومه من المسلمين ويترحّم على هؤلاء الزنادقة السحرة ويثني عليهم. وهذا من الخذلان العظيم والضلال المبين، وكل ذلك من أثر السحر على قلبه وخلقه ودينه.

والرازي التزم ذكر لقب «الشيخ» لابن سينا في كافة مواضع كتابه في «شرح عيون الحكمة»، وما أحسب ذلك إلا تبجيلًا وحفظًا لمقام شيخه عنده. أما أفلاطون، فإنه كان يذكره بلقب «الإمام»، وقد التزم ذكر «الإمام أفلاطون» في غير موضع من شرحه لكتاب «عيون الحكمة». وبالرغم من أن الرازي نفسه نبّه على غلط عظيم وقع فيه ابن سينا، ويفضي به إلى الكفر بقوله: «إن الله عالم لا لأنه مجتمع الماهيات؛ بل لأنه مبدؤها، وعنه يفيض وجودها»، فتعقبه الرازي قائلًا: «واعلم أن هذا تصريح بأن الله تعالى لا يعلم شيئًا، وهو خطأ عظيم، ومقالة منكرة»[(٢)].

وكذلك يعلم الرازي أن ابن سينا ينكر المعاد بالأبدان ويقصره على الروح، وتكلم في السعادة والشقاوة الروحانيتين. ومع ذلك نجد أنه يترحم عليه ويدعو الله برفع درجته في الآخرة، علمًا أنه إسماعيلي من القرامطة الباطنية، وفيلسوف ينكر المعاد، وينكر علم الله بالجزئيات، فقد رضي بأفلاطون الزنديق الملحد أن يكون إمامه، ورضي بذلك الفيلسوف الشيعي الإسماعيلي الملحد أن يكون شيخه، ولا أحسب ذلك إلا فتنة فتنه الله بها.

وتبجيل الرازي لابن سينا أمر معروف، ولا نعلم حال السبكي ورأيه في تبجيل إمامه لابن سينا. فقد قال السبكي في ابن سينا: «إن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه فيعلم الأشياء المجملة التي لا يتميز بعضها عن بعض مفصلة. وهذا خلاف مذهب ابن سينا حيث زعم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات الشخصية إلا على الوجه الكلّي وذلك كفر صراح»[(٣)].

وقال أيضًا: «وأما ابن سينا، فالغزالي يكفره. فكيف يقال: إنه يقتدى به»[(٤)]. فلا

---

(١) طبقات الشافعية ٨/ ٨٦.
(٢) شرح عيون الحكمة ٣/ ١٢٠.
(٣) طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ١٩٩.
(٤) طبقات الشافعية الكبرى ٦/ ٢٤٧.

نعلم حال الأشاعرة المتكلمين في اثنين من أئمتهم، أحدهما يكفّر ابن سينا والآخر يبجّله ويعظمه.

وقد ذكر المؤرخون ما يرجّح تأثير السحر على حياة الرازي. فقال عنه ابن العبري: «وعنّ له أن تهوّس بعمل الكيمياء، وضيّع في ذلك مالًا كثيرًا، ولم يحصل على طائل»[١].

وقال عنه اليافعي: «وكان صاحب وقار وحشمة ومماليك وثروة، وبزة حسنة، وهيئة جميلة»[٢].

وقال ابن كثير: «ملك من الذهب العين ثمانين ألف دينار، وغير ذلك من الأمتعة والمراكب والأثاث والملابس، وكان له خمسون مملوكًا من الترك»[٣].

وقال: «وكانوا يرمونه بالمعاصي مع المماليك وغيرهم، قال: وكانت وفاته في ذي الحجة، ولا كلام في فضله ولا فيما كان يتعاطاه، وقد كان يصحب السلطان ويحب الدنيا ويتسع فيها اتساعًا زائدًا، وليس ذلك من صفة العلماء، ولهذا وأمثاله كثرت الشناعات عليه، وقامت عليه شناعات عظيمة بسبب كلمات كان يقولها مثل قوله: قال محمد البادي؛ يعني: العربي يريد به النبي ﷺ، نسبة إلى البادية. وقال محمد الرازي؛ يعني: نفسه»[٤].

وقال ياقوت الحموي: «يقال: إن الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله كان يعظ الناس على عادة مشايخ العجم، وأن الحنابلة كانوا يكتبون له قصصًا تتضمّن شتمه ولعنه وغير ذلك من القبيح، فاتفق أنهم رفعوا إليه يومًا قصّة يقولون فيها أن ابنه يفسق ويزني وأن امرأته كذلك. فلما قرأها، قال: هذه القصّة تتضمّن أن ابني يفسق ويزني وذلك مظنّة الشباب فإنه شعبة من الجنون، ونرجو من الله تعالى إصلاحه والتوبة. وأمّا امرأتي فهذا شأن النساء إلا من عصمه الله، وأنا شيخ ما فيّ للنساء مستمتع، هذا كلّه يمكن وقوعه، وأمّا أنا فوالله لا قلت أن البارئ سبحانه وتعالى جسم، ولا شبّهته بخلقه، ولا حيّزته»[٥].

---

(١) تاريخ مختصر الدول، ص٢٤٠.
(٢) مرآة الجنان وعبرة اليقظان ٤/ ٧.
(٣) البداية والنهاية ١٣/ ٦٦.
(٤) البداية والنهاية ١٣/ ٦٧.
(٥) معجم الأدباء، الجزء السادس، ترجمة رقم (١٠٩٤).

وبعد الذي ذكرنا ما حكاه الرازي في كتابه، نذكر بعض ما أورده أهل العلم في تعلم السحر وتعليمه. ففي الصحيح عن بجالة أن عمر بن الخطاب كتب: «أن اقتلوا كل ساحر وساحرة».

وعن ابن عمر «أن جارية لحفصة رضي الله عنها سحرتها، واعترفت بذلك فأمرت بها عبد الرحمٰن بن زيد فقتلها، فأنكر ذلك عليها عثمان»، فقال ابن عمر: «ما تنكر على أم المؤمنين من امرأة سحرت واعترفت» فسكت عثمان.

وورد عن الحسن البصري أنه قال: «يقتل السحار، ولا يستتابوا». وكذلك ورد عن سعيد بن المسيب أنه قال: «في الساحر إذا اعترف يقتل». وكذلك قال الزهري: «يقتل الساحر».

وقال الإمام مالك بن أنس: «الساحر الذي يعمل السحر، ولم يعمل ذلك له غيره، هو مثل الذي قال الله تبارك وتعالى في كتابه: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ﴾ [البَقَرَة: ١٠٢]. فأرى أن يقتل ذلك، إذا عمل ذلك هو نفسه»[(١)].

قال الترمذي في حديث: «**جندب حد الساحر ضربة بالسيف**» ما نصه: «والصحيح عن جندب موقوفًا، والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، وغيرهم، وهو قول مالك بن أنس وقال الشافعي: إنما يقتل الساحر إذا كان يعمل في سحره ما يبلغ به الكفر، فإذا عمل عملًا دون الكفر فلم نر عليه قتلًا»[(٢)].

وقال الإمام أحمد في الساحر والساحرة: «يقتلان». قال إسحاق: «كما قال إذا تبين سحرهما بإقرار، أو علم ذلك فلا يستتاب»[(٣)].

قال ابن عابدين: «وعن أصحابنا ومالك وأحمد يكفر الساحر بتعلمه وفعله سواء اعتقد الحرمة أو لا، ويقتل وفيه حديث مرفوع: «**حد الساحر ضربة بالسيف**»؛ يعني: القتل. وعند الشافعي: لا يقتل ولا يكفر إلا إذا اعتقد إباحته»[(٤)].

وقال القرافي في الساحر: «وقال الشافعية: يصفه فإن وجدنا فيه ما هو كفر

---

(١) الموطأ، حديث رقم (٣٢٤٨). (٢) السنن ٣/ ١١٢، حديث رقم (١٤٦٠).
(٣) مسائل الإمام أحمد وابن راهويه ٢/ ٢٥٢ ـ ٢٥٣.
(٤) حاشية ابن عابدين ٤/ ٢٤٠.

كالتقرب للكواكب أو يعتقد أنه تفعل ما يلتمس منها هو كفر وإن لم نجد فيه كفرا فإن اعتقد إباحته فهو كفر»[١].

ونقل النووي في «المجموع» عن تقي الدين السبكي في فتاويه: «أما مذهب الشافعي؛ فحاصله: أن الساحر له ثلاثة أحوال، حال يقتل كافرًا، وحال يقتل قصاصًا، وحال لا يقتل أصلًا بل يعزر. أما الحالة التي يقتل فيها كفرًا فقال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ أن يعمل بسحره ما يبلغ الكفر، وشرح أصحابه ذلك بثلاثة أمثلة: **أحدها**: أن يتكلم بكلام وهو كفر. ولا شك في أن ذلك موجب القتل، ومتى تاب منه قبلت توبته وسقط عنه القتل، وهو يثبت بالإقرار والبينة. **المثال الثاني**: أن يعتقد ما اعتقده من التقريب إلى الكواكب السبعة، وأنها تفعل بأنفسها. فيجب عليه أيضًا القتل، كما حكاه ابن الصباغ وتقبل توبته، ولا يثبت هذا القسم إلا بالإقرار. **المثال الثالث**: أن يعتقد أنه حق يقدر به على قلب الأعيان فيجب عليه القتل، كما قاله القاضي حسين والماوردي، ولا يثبت ذلك أيضًا إلا بالإقرار، وإذا تاب قبلت توبته وسقط عنه القتل.

وأما الحالة التي يقتل فيها قصاصًا، فإذا اعترف أنه قتل بسحره إنسانًا فكما قاله أنه مات به وأن سحره يقتل غالبًا. فها هنا يقتل قصاصًا ولا يثبت هذه الحالة إلا الإقرار، ولا يسقط القصاص بالتوبة. وأما الحالة التي لا يقتل فيها أصلًا ولكن يعزر، فهي ما عدا ذلك»[٢].

وقال أبو الخطاب الكلوذاني: «والذي يعلم السحر الذي يدعي به الجن فيطيعه وإنه يعزم عليها بطلسمات، وأشياء يقولها وتدخين يدخنه فتحضر، وتفعل ما يأمرها، وأنه يركب المكنسة فتسير به في الهواء، وأنه يخاطب الكواكب فتجيبه، وما أشبه ذلك، فإنه يكفر بذلك. وهل تقبل توبته أم لا؟ على روايتين: **أحدهما**: لا تقبل توبته، **والثانية**: تقبل توبته، ولا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة من المسلمين»[٣].

وقال ابن قدامة: «قال أصحابنا: ويكفر بتعلم السحر والعمل به لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ

---

(١) الذخيرة ١٢/ ٣٤.
(٢) المجموع شرح المذهب ١٩/ ٢٤٥.
(٣) الهداية على مذهب الإمام أحمد، ص٥٤٦.

بِبَابِلَ هَـٰرُوتَ وَمَـٰرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢]، فدلّ هذا على أنه يُكفر بتعلّمه. وهل يستتاب فيه روايتان؛ **إحداهما**: لا يستتاب؛ لأن الصحابة لم يستتيبوهم، ولأن علم السحر لا يزول بالتوبة. **والثانية**: يستتاب، فإن تاب قبلت توبته، وخلي سبيله؛ لأن دينه لا يزيد على الشرك، والمشرك يستتاب وتقبل توبته فكذلك الساحر، وعلمه بالسحر لا يمنع توبته»[(١)].

وقال ابن قدامة: «فإن تعلم السحر وتعليمه حرام، لا نعلم فيه خلافًا بين أهل العلم. قال أصحابنا: ويكفر الساحر بتعلّمه وفعله، سواء اعتقد تحريمه أو إباحته»[(٢)].

وقال أيضًا: «وحدّ الساحر القتل. روي ذلك عن عمر، وعثمان بن عفان، وابن عمر، وحفصة، وجندب بن عبد الله، وجندب بن كعب، وقيس بن سعد، وعمر بن عبد العزيز. وهو قول أبي حنيفة ومالك. ولم ير الشافعي عليه القتل بمجرد السحر»[(٣)].

وقال البهوتي الحنبلي: «ويكفر الساحر بتعلمه وفعله سواء اعتقد تحريمه أو إباحته كالذي يركب الحمار من مكنسة وغيرها فتسير به في الهواء أو يدعي أن الكواكب تخاطبه»[(٤)]. فهذا بعض ما ذكرناه من أقوال أهل العلم في السحر.

ولعل الناظر الكريم يتساءل عن سر بقاء الكتاب مخطوطًا حبيس الأدراج دون أن يتم طبعه ككتاب، مع شديد اعتناء الباحثين بتراث الرازي. إلا أن الذي ذكرناه هنا يجيب الناظر عن سؤاله ويبدد له حيرته، فإن الكتاب قد احتوى على مقامات من السحر والكفر والشرك والزندقة والفحش ما يعجز أي مسلم عن تحقيقه وإخراجه ونشره للناس. وتلك دعوة نوجهها إلى أشاعرة هذا العصر ممن يعتقد صحة نسبة ذلك الكتاب إلى الرازي ويزعم أن الكتاب ليس فيه من السحر. فنقول لهؤلاء: ها هي مخطوطة الكتاب موجودة تنتظر منكم الطباعة والنشر، فإن كنتم تعتقدون أنه من مصنفات إمامكم، وتزعمون أنه لا حرج فيه، فلم لا تطبعون هذا الكتاب وتنشروه بين المسلمين حرصًا على تراث إمامكم؟ وأنا أتحدى الأشاعرة أن يأتينا منهم من

---

(١) الكافي ٤/ ١٦٥.
(٢) المغني ٩/ ٣٤.
(٣) المصدر السابق ٩/ ٣٥.
(٤) كشاف القناع عن متن الإقناع ١٤/ ٢٧٣.

يتولى طباعة هذا الكتاب وتحقيقه، لينصر الرازي من خلاله ويدفع ببراءته. وأنا على يقين أنه لن يجرؤ أشعري على فعل ذلك، إذ أن فيه الهاوية للمذهب والعار والشنار لأئمته. ومن يجرؤ على ذلك فليفعله ويرغم أنفنا ويكسر عيننا ويخرس لساننا، وهيهات ثم هيهات.

وليس الرازي وحده من وقع في السحر من هؤلاء المتكلمين؛ بل وقع فيه كذلك أبو حامد الغزالي، وهو رجلنا الثاني في هذا الفصل. فإن الغزالي له كتاب معروف باسم «الأوفاق»، وقد نقل عنه الكثير من أهل هذا الفن، ونسبوه إلى الغزالي، ومنه نقلوا فكرة المثلث المسمى بمثلث الغزالي، واشتهر بهذا الاسم.

أما الكتاب المطبوع حاليًّا باسم الأوفاق، فليس هذا هو كتاب الغزالي؛ بل هو من وهم الناشر له، ولكن الدكتور عبد الرحمٰن بدوي في كتابه «مؤلفات الغزالي» وضع الكتاب في قسم «المخطوطات الموجودة والمنسوبة إلى الغزالي» وحكم على الكتاب اعتمادًا على تلك النسخة المطبوعة الحديثة، فقال: «نسبته إلى الغزالي هي من وضع طابعه ومصححه، لا في النسخة الخطية القديمة المزعومة»[1].

قلت: هذا لا يمنع من وجود كتاب للغزالي بهذا الاسم لم يصل إلينا، فقد ذكره العديد من أهل هذا الفن في كتبهم، وهم أدرى ببعضهم البعض. ومن بين من ذكره أبو العباس البوني في كتابيه «منبع أصول الحكمة» و«شمس المعارف»، وكذلك علي حي الله المرزوقي في كتابه «الجواهر اللماعة»، ونسب الكتاب إلى الغزالي، وهما من منجمي وسحرة القرن السابع، واعتبرا الغزالي من فحول هذا العلم.

وكذلك ذكر شهاب الدين القرافي علم الأوفاق ونسبه إلى الغزالي، فقال: «الحقيقة السادسة: الأوفاق وهي التي ترجع إلى مناسبات الأعداد، وجعلها على شكل مخصوص مربع. ويكون ذلك المربع مقسومًا بيوتًا فيوضع في كل بيت عدد حتى تكمل البيوت، فإذا جمع صف كامل من أضلاع المربع فكان مجموعه عددًا، وليكن عشرين مثلًا، فلتكن الأضلاع الأربعة إذا جمعت كذلك ويكون المربع الذي هو من الركن إلى الركن كذلك، فهذا وفق. فإن كان العدد مائة ومن كل جهة كما تقدم مائة فهذا له آثار مخصوصة، أنه خاص بالحروب ونصر من يكون في لوائه.

---

(١) مؤلفات الغزالي، ص٤٥٣.

وإن كان خمسة عشر من كل جهة، فهو خاص بتيسير العسير وإخراج المسجون، وأيضًا الجنين من الحامل وتيسير الوضع، وكل ما هو من هذا المعنى».

ثم قال: «وكان الغزالي يعتني به كثيرًا، حتى أنه ينسب إليه وضابطه ب ط د ز هـج و ا ح فكل حرف منها له عدد إذا جمع عدد ثلاثة منها كان مثل عدد الثلاثة الأخر، فالباء باثنين والطاء بتسعة والدال بأربعة صار الجميع بخمسة عشر»[(١)].

وكذلك نسبه ابن حجر الهيتمي الصوفي إلى الغزالي، فقال في فتاويه: «بأن علم الأوفاق يرجع إلى مناسبات الأعداد، وجعلها على شكل مخصوص، وهذا كأن يكون بشكل من تسع بيوت مبلغ العدد من كل جهة خمسة عشرة. وهو ينفع للحوائج وإخراج المسجون ووضع الجنين وكل ما هو من هذا المعنى وضابطه بطد زهج واح. وكان الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ يعتني به كثيرًا حتى نسب إليه. ولا محظور فيه إن استعمل لمباح، بخلاف ما إذا استعين به على حرام، وعليه يحمل جعل القرافي الأوفاق من السحر»[(٢)].

أما المثلث المنسوب إلى الغزالي وما يسمى بخاتم الغزالي، فقد توهم العديد بطلان نسبتهما إلى الغزالي، إلا أن شهرة ورودهما عن السحرة وأهل هذا الفن ونسبتهما للغزالي تدل على أن للغزالي نصيبًا وحظًّا قويًّا فيهما.

وأما من زعم أنه لم ينسب أحد من المتقدمين هذا المثلث إلى الغزالي وأن النسبة لم تأتي إلا متأخرة، فقد وهم في ذلك. ويكفي أن نستشهد بكتاب: «الكبريت الأحمر والسر الأفخر والدر الجوهر»، للصوفي محيي الدين بن عربي[(٣)]. فقد كان هذا الصوفي الهالك أحد أساطين السحر في زمانه، وكتابه ذاك فيه من السحر والشعوذة والكفر ما الله وحده به عليم.

وقد نسب ابن عربي المثلث إلى الغزالي؛ بل ذكر رسالة الغزالي في تصريف المثلث الخالي الوسط، فقال: «هذه رسالة الإمام الغزالي في تصريف المثلث خالي الوسط، وقد اتفق العلماء على كتمه وعدم وضعه في كتبهم لئلا يتوصل إليه العامة، وإنما يتلقونه من صدور إلى صدور ويضعونه في الرمل والطين الناعم الظاهر. وبعد

---

(١) الفروق ٤/ ٢٨٤. (٢) الفتاوى الحديثية، ص٤.

(٣) صوفي معروف بعقيدة وحدة الوجود، توفي سنة ٦٣٦هـ.

انقضاء الحاجة إليه يمسحونه خوفًا من أن يضعونه في ورق، فتطلع عليه الجهلة فيفشى سره بين العالم ويكشف سر الله المكتوم»[(١)].

وقد أورد الدكتور عبد الرحمٰن بدوي نص تلك الرسالة في رسالة في تنزيل الوفق المثلث بدون مصدر، وذكر أنها موجودة في دار الكتب المصرية. فيبدو أن الدكتور بدوي لم يطلع على ما ذكره ابن العربي في كتابه ذاك، إذ أنه أورد نصّ تلك الرسالة، وابن عربي أحد أهل هذا الفن، وهو يكثر من ذكر الغزالي وكيل المديح له في كتبه، كما أنه عاش في القرن السابع الهجري، فلا بد أن مصنفات الغزالي كانت ظاهرة آنذاك.

ونقل الساحر المنجم علي حي الله المرزوقي عن الغزالي قوله: «أقمت أطوف البلاد برهة من الزمان في طلب هذا الخاتم المبارك، حتى وصلت إلى تحت بلخ. فلما وصلته أرشدت إلى شيخ من المشايخ، فسألته عنه فأجابني، وقال: عندي هذا الخاتم الشريف. فأقمت في خدمته ما شاء الله، ثم أعطانيه، وأوصاني بكتمه عن الجهال؛ لأن فيه اسم الله الأعظم، فمن وصل إليه فلا يكون بدينه لاعبًا»[(٢)].

والمرزوقي هذا ليس بثقة حتى ننقل عنه، إلا أن الذي ذكره هذا يتعلق بفنه، وهو أدرى بفنه وأخبار هذا الفن وأئمته. ولم أعثر على نص للغزالي ذكر فيه هذا الكلام، فإن صحّ فيحتمل أن يكون قاله مشافهة.

والمتأمل في ذلك الكلام، وما نقله ابن عربي عن كتمان السر وغيره، لا يستبعد في قرارة نفسه صحة تلك الأقاويل. وقيل عن الغزالي الكثير في ذلك مما يثير في النفس الارتياب منه ومن عقيدته.

قال فيه الذهبي: «ما نقم عبد الغافر على أبي حامد من تلك الألفاظ التي في كيمياء السعادة فلأبي حامد أمثاله في بعض تواليفه، حتى قال فيه، أظنه تلميذه ابن عربي: بلغ شيخنا أبو حامد الفلاسفة، وأراد أن يتقيأهم فما استطاع، رأيت غير واحد من الأئمة يقولون، إنه رد على الفلاسفة في مواضع، ووافقهم عليها في بعض تواليفه، ووقع في شكوك، نسأل الله السلامة واليقين، ولكنه متأله حسن القصد»[(٣)].

---

(١) الكبريت الأحمر، ص١٠٠.
(٢) الجواهر اللماعة في استحضار ملوك الجن والوقت والساعة، ص٢٢.
(٣) تاريخ الإسلام ١١/٦٦ ـ ٦٧.

واعلم أيها الناظر رحمنا الله وإياك، أن أمثال هؤلاء وقد أعرضوا عن قول رسوله الكريم، وولغوا في علوم الزنادقة والكفار لم يراعوا حرمة حديث رسول الله ولا سُنَّته النبوية المطهرة بشي، ولسان حالهم هو التكذيب لتلك الأحاديث التي خالفت مبانيهم ومذاهبهم، إلا أنهم لم يبوحوا به.

واعلم أن السحر لم يقع فيه الغزالي والرازي فقط؛ بل تعدّاه ليشمل كثيرًا من الصوفية الذين بحثوا في الأوفاق وخصائص الحروف، وأسرار أسماء الله الحسنى والاسم الأعظم.

وكذلك وقع فيه الفلاسفة مثل أفلاطون وأرسطو. والمطلع على «السر المكتوم» يجد طلسمات كثيرة ووصفات وآراء لأرسطو. وكذلك الفارابي وابن سينا اشتغلا في السحر والعزائم والرمل والتنجيم والأوفاق والحروف. وكذلك الشيعة اشتهروا بالعمل بالرمل والجفر، وهو علم من علوم السحر يزعمون أنه متصل بعلي بن أبي طالب رضي الله عنه.

فالحاصل: أن السحر جمع الفلاسفة والصوفية والمتكلمة والشيعة الإمامية والإسماعيلية، كلهم نهلوا منه وانغمسوا في مستنقعاته، والقاسم المشترك بينهم هو الحيدة عن كتاب الله وسُنَّة نبيّه ﷺ، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النُّور: ٦٣].

وإن الذين يخالفون عن أمر الرسول ﷺ ضربان من الناس؛ **أحدهما**: من علم الحق وآثر المعصية وعدم الاتباع استهانة بأمر الرسول ﷺ، فهذا يُخشى عليه من العذاب الأليم.

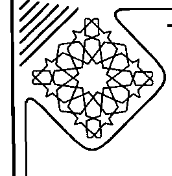
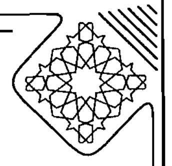
أما الضرب الآخر: فهو من استهان في أحاديثه وأخباره ولم يعوّل عليه بشيء، ولم ينتفع منها بطائل، وآثر على تحصيل عقيدته باجتهاده وحسن نظره بدلًا من اتباع ما صح عن النبي ﷺ، وغرّته نفسه في الحكم على الأخبار وقبول ما يصدقه عقله وردّ ما لا يصدق.

فهذا لا شك أن الله سيفتنه؛ لأن رسول الله نور من الله، ولا يهلك من اعتصم بكلامه أبدًا، وهو أغير على المؤمنين من سائرهم، وأرحم المؤمنين بالمؤمنين، ولو علم خيرًا لذكره لنا. فكل من شذ عن هديه وأعرض عن خبره لا شك أن الله

سيضلّه، وما ذاك الذي ذكرناه عن الغزالي والرازي إلا سوء المنقلب والعاقبة لإعراضهم عن سُنَّة المصطفى ﷺ.

واعلم رحمك الله أن هذا الذي ذكرناه في هذا الفصل يعد جانبًا ظاهرًا من ضلال الأشاعرة، تمثل بإمامين من أئمتهم. وما خفي أدهى وأمرّ. فلا عجب أن ينتهي أمرهم إلى ذلة وحسرة وندامة، فنعوذ بالله من الخذلان.



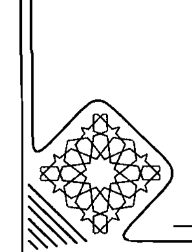
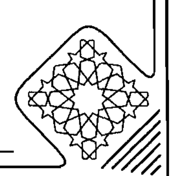



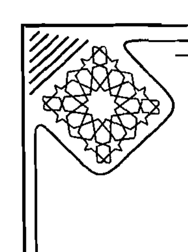
الفصل الرابع

الأشاعرة وعلم الكلام

وفيه:

- دعوى الأشاعرة بشأن علم الكلام والغاية منه.
- ما ذكره البيهقي عن مذهب الكلام، والتعليق عليه.
- ما حكاه العز بن عبد السلام في تشبث العامة بالجهة والتجسيم.
- الرد على رسالة استحسان الكلام المنسوبة للأشعري.
- ضرر علم الكلام على المتكلم.
- ما ورد في النهي عن الجدل.
- كلام المتكلم القرطبي في ذم الكلام وأهله.
- شواهد على فساد ديانة المتكلمين.
- شواهد على سوء خاتمتهم.
- ما حكي عن ندم الجويني.
- ما حكي عن ندم الرازي.
- وصية الرازي عند موته.



الفصل الرابع

الأشاعرة وعلم الكلام

كنا قد ذكرنا في الباب السابق أن الأشاعرة اقتبسوا الكلام وكافة طرق الاستدلال ومناهج البحث فيه من المعتزلة، ولا فضل لهم في هذا الشأن إلا تهذيبه وتقعيده وترتيب أبوابه. والمعتزلة عكفوا على ترجمة وقراءة فلاسفة اليونان الملحدة، وتأثروا بمنطقهم وأصولهم، وحاولوا تقليدهم فيها ثم التوفيق بينها وبين الإسلام. ولا بد أن حدث تأثير مباشر للأشاعرة من الفلاسفة اليونان، إلا أن الشاهد أنهم لم يستقلوا بشيء، فهم كانوا عالة إما على المعتزلة وإما على الفلاسفة.

ومن أعجب دعاويهم أن تمسكهم بعلم الكلام ما كان إلا للدفاع عن عقائد الإسلام ونصرتها أمام باقي الديانات والرد على أهل الأهواء في دعواهم أن الإسلام يخالف المعقول. وقد نقل البيهقي في «شعب الإيمان» عن الحليمي قوله: «ثم إن أهل الأهواء كانوا يدعون على أهل السُّنَّة أن مذاهبهم في الأصول تخالف المعقول، فقيّض الله تعالى جماعة منهم للاشتغال بالنظر والاستدلال حتى تبحّروا فيه، وبيّنوا بالدلائل النيّرة، والحجج الباهرة أن مذاهب أهل السُّنَّة توافق المعقول، كما هي موافقة لظاهر الكتاب والسُّنَّة، إلا أن الإيجاب يكون بالكتاب والسُّنَّة لما يجوز في العقل أن يكون غير واجب، دون العقل. وقد كان من السلف من يشرع في علم الكلام، ويردّ به على أهل الأهواء»[1].

فهم يدعون أن مذهبهم ما جاء إلا بموافقة السُّنَّة، إلا أننا لا نجد في مذاهب أهل السُّنَّة نفي الصفات والأفعال، ولا نجد فيها الكلام النفسي واللفظي لله، ولا نجد فيها نظرية الكسب الذي هو الوجه الآخر للجبر، ولا نجد فيها القول بالقديم والحادث والواجب والممكن، والجوهر والعرض، والمكان والحيز، ولا نجد فيها أن الأعراض لا تبقى زمانين، ولا نجد فيها تأويل الاستواء بالاستيلاء ونفي العلو،

(١) شعب الإيمان ١/ ١٨٢.

ولا نجد فيها القول إن حكمة الله هي القدرة التامة والإرادة النافذة، ولا نجد فيها نفي تعليل أفعال الله، ولا نجد فيها أنه خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، كما لا نجد فيها إيجاب المعرفة على المكلّف وتحصيل الأدلة، ولا نجد فيها بطلان إيمان المقلد.

فكل ذلك مما قال به الأشاعرة ولا نجده في مذاهب السلف السابقين، وإنما هو شيء قال بعضه أبو الحسن الأشعري يتوسّط به مذاهب أهل البدع، أو شيء قاله أتباعه من بعده. وهذه الأقوال هي التي توصلوا إليها بعد الاشتغال بالنظر، وكل ما عارضها من النصوص قاموا بردّه أو تأويله بما يوافقها. فكيف يصحّ بعد ذلك القول إنهم دافعوا عن مذاهب السُّنَّة، وبيّنوا أنها توافق المعقول؟

وقول الحليمي: «كما هي موافقة لظاهر الكتاب والسُّنَّة» عجيب منه، وقد علم أن أصحابه فوّضوا معاني اليد والاستواء والعين والوجه، وتأوّلوا الإصبع، والقدم، والضحك، والعجب، والغضب، والفرح، وكل ذلك من ظواهر النصوص. ولو كانت تلك الأدلة المصنوعة بالكلام والجدال مما يجب تعلمه لتعلّمه النبي ﷺ ليقنع الناس بأصول الدين، ولكننا لم نجده قد ألزم الناس بهذه السفسطات، ولا بلزوم البراهين الدالة على وجود الله وحدوث ما سواه، ولو وقع ذلك لشاع أمره وانتشر ذكره بين الناس.

ثم على المرء أن يعلم أن ما أنزله الله في كتابه وعلى رسوله الكريم كافٍ في هذا المقام، وكل من تولّى وأعرض عن ذلك فهو مستوجب للعذاب الأليم. وثقتنا بالله وعدله وحكمته تدفعنا للقول إن استحقاق الكافر العذاب لمجرد نكوصه وإعراضه عما في الكتاب والسُّنَّة دليل قاطع على كفايتهما في توجيه الإيمان والكفر، وإقامة الحجة على المكلف من بعدها. فلا عذر للعاقل على ترك الدين بعد ذلك. ولو لم تقم الحجة لما عذب الله أحدًا، عملًا بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾ [الإسرَاء: ١٥]، فبيّن أن بعثة الرسل تقوم بها الحجة، وبعثة النبي ﷺ كانت هي الحجة على مشركي العرب، وكذلك على اليهودي، والنصاري، والمجوس من أبناء فارس والروم، وغيرها من الأمم. ولو كانت تلك الحجج العقلية الكلامية واجبة وضرورية، لاستدعى ذلك قيامها ووجودها في عهده ﷺ، إلا أننا لم نسمع عن ذلك ولم يرد فيه ريح خبر ولا عين أثر.

وقد وفدت جموع العرب على رسول الله ﷺ في حياته لتعلن إسلامها، ولم يطلب منها أدلة ظنية فضلًا عن كونها قطعية في دلالتها على صحّة ما يعتقدون به، ولا سألهم عن ذلك. وما انفكت جموع الناس تدخل الإسلام وتعتنقه، ولا أحد طلب منهم أدلة وحجج عقلية على حدوث العالم ووجود الله ونبوة النبي وصحة الكتاب المنزل. ولطالما عرضت جيوش المسلمين الكتاب على الأمم، ثم خيّرتهم بين الإسلام والسيف، دون بذل الجهود في إقامة الأدلة العقلية مع رجال الدين في الملل. ولولا أن بعثة النبي ﷺ كافية في إقامة الحجة والوعيد على الناكث، لما شرعت تلك الفتوحات.

أما أن نطلب تلك الأدلة لأنفسنا فهذا أعجب وأضل، فإن الفلاسفة لم يكن لهم رسل وشرائع يؤمنون بها، ولا كتب سماوية يعتقدون بها، لذلك حاولوا تحصيل المعرفة بالأفكار، ونحن في غنية ومندوحة عن ذلك بعد أن أكرمنا الله بالإسلام.

لذلك فإن كل دليل ننشده خارج الكتاب والسُّنَّة فهو على خلاف حكمة الله، ويزيد عن حدود ما قرره الله في شريعته في إيجاب التكليف واستحقاق العذاب، وبالتالي لا اعتبار له. ولو كان واجبًا لدلّ الله رسوله ﷺ عليه، ولو دلّ رسوله عليه لأخبرنا به. وقد كانت علوم الفلسفة والمنطق والجدل موجودة في زمن النبوة عند الفرس والقبط واليونان والرومان والهنود، ولم يعزها سوى الترجمة حتى تكون بين أيدي العرب. فلم ترد في ذلك إشارة تفيد استحسان ذلك الأمر وجوازه، فضلًا عن وجوبه وضرورته.

ومن أكبر الأدلة على فساد طرقهم هو أنها أدّت بهم إلى نظريات معقدة وعويصة، واختلف عليها كبار الحاذقين في فنون الجدل والمنطق. ولولا عسرة فهم تلك المذاهب وصعوبة الترجيح بينها ما حدث كل هذا النزاع بين أهل هذا الفن، واستمراره طوال قرون عديدة دون التوصل إلى الحقائق المتفق عليها. فإن صحّ مثل كون ذلك العلم شرعيًّا تعيّن أن يكون لخواص الخواص من الناس، ولم نعهد عن الشرائع السماوية تكلف من عامة الناس، ثم يكون الحظوة في فهمها راجعة إلى خاصة الخاصة من الناس ممن هم أبعد الناس عن الالتزام بالنصوص والآثار، لمجرد أنهم وجدوا بغيتهم وضالتهم في الكلاميات والجدليات.

أما عامة المسلمين فلا ناقة لهم بهذا الصراع ولا بعير؛ بل هم على الفطرة

الصحيحة السوية القاضية بكون الله في السماء، ويؤمنون بكل ما ورد في النصوص ويسلّمون به دون نزاع. وقد أقرّ الأشاعرة بذلك، ولكن لا يطيب لهم تسمية ذلك بالفطرة السويّة، وإنما يسمونه تجسيمًا، فكل من اعتقد الجهة والعلو عندهم مجسم، فكانت النتيجة أنهم اتهموا عموم المسلمين بالتجسيم.

قال الفقيه الأشعري العز بن عبد السلام في وصفه لمشقة فهم بعض أصول الأشعرية: «تردّد أصحاب الأشعري رحمهم الله في القدم والبقاء أهما من صفات السلب أم من صفات الذات؟ وقد كثرت مقالات الأشعري حتى جمعهما ابن فورك في مجلدين، وكل ذلك مما لا يمكن تصويب للمجتهدين فيه؛ بل الحق مع كل واحد منهم، والباقون مخطئون خطأ معفوًّا عنه لمشقة الخروج منه والانفكاك عنه، ولا سيما قول معتقد الجهة، فإن اعتقاد موجود ليس بمتحرك ولا ساكن ولا منفصل عن العالم ولا متصل به ولا داخل فيه ولا خارج عنه لا يهتدي إليه أحد بأصل الخلقة في العادة ولا يهتدي إليه أحد إلا بعد الوقوف على أدلة صعبة المدرك عسرة الفهم.

فلأجل هذه المشقة عفا الله عنها في حق العادي. لذلك كان ﷺ لا يلزم أحدًا ممن أسلم على البحث عن ذلك؛ بل كان يقرّهم على ما يعلم أنه لا انفكاك لهم عنه. وما زال الخلفاء الراشدون والعلماء المهتدون يقرّون على ذلك مع علمهم بأن العامة لم يقفوا على الحق فيه ولم يهتدوا إليه، وأجروا عليهم أحكام الإسلام من جواز المناكحات والتوارث والصلاة عليهم إذا ماتوا، وتغسيلهم وتكفينهم، وحملهم ودفنهم في مقابر المسلمين. ولولا أن الله قد سامحهم بذلك وعفا عنه لعسر الانفصال منه، لما أجريت عليهم أحكام المسلمين بإجماع المسلمين.

ومن زعم أن الإلٰه يحلّ في شيء من أجساد الناس أو غيرهم فهو كافر؛ لأن الشرع إنما عفا عن المجسمة لغلبة التجسيم على الناس، فإنهم لا يفهمون موجودًا في غير جهة بخلاف الحلول، فإنه لا يعم الابتلاء به، ولا يخطر على قلب عاقل ولا يعفى عنه، ولا عبرة بقول من أوجب النظر عند البلوغ على جميع المكلفين، فإن معظم الناس مهملون لذلك غير واقفين عليه ولا مهتدين إليه، ومع ذلك لم يفسقهم أحد من السلف الصالحين كالصحابة والتابعين»[١].

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ص١٧٠ ـ ١٧١.

وهذا الذي قاله فيه من المغالطات الفاحشة ما الله به عليم، وبيان ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أنه اتهم أكثر الناس بالتجسيم، ثم يخلص بعد ذلك أن الله عفا عن الناس لغلبة التجسيم عليهم. ولكنهم في الوقت نفسه يعدّون التجسيم من أكبر الضلالات وأشنع البدع، واختلفوا في تكفير القائل به. فإذا كان التجسيم بدعة وضلالة شنيعة، ووقع فيه أغلب المسلمين، فهذه مصيبة عظيمة في الدين. فكيف يعفو الله عمن وقع في مثل تلك البدعة والضلالة التي قد تفضي إلى الكفر وتنقيص الله كما يزعمون؟ وكيف علم ابن عبد السلام أن الله عفا عن الناس؟ فإن هذا طريقه السماع، وإنما الاجتهاد في تحريم الحرام وتحليل الحلال وقياس الأشياء بنظائرها، فبم استدل على أن الله عفا عن المسلمين لغلبة هذه البدعة الكفرية عليهم؟

الوجه الثاني: أن الشيخ العز يحاول تبرير ميل أكثر المسلمين لعقيدة العلوّ التي يسميها هو بالتجسيم، وسكوت الصحابة والتابعين عن تبديعهم وتفسيقهم أنه ممن يعمّ الابتلاء به. ولا شك أن الضلالات والبدع العظيمة لا تخرج من دائرة الكبائر إلى دائرة العفو لمجرد شيوعها عند الناس وغلبتها عليهم، فإن هذا أصل من أصول الشريعة. بل كان الأولى به أن يقول: إن سكوت الصحابة والتابعين عن تلك العقيدة تدلّ على سلامتها وموافقتها للحق؛ لأننا نستبعد اتفاقهم على السكوت عن باطل كبير، ومنكر عظيم من منكرات الدين.

كما أنه يقرّ أن رسول الله ﷺ لم يلزم الناس بالبحث فيه، ويقرّ كذلك أن الصحابة والتابعين يعلمون أن العامة لم يقفوا على الحق. فما بالك بهذا الأمر الذي لم يلزم رسول الله الناس بالبحث فيه ولا نهاهم عنه، وأقرّ الصحابة الناس عليهم وسكتوا عنه، فهل يصحّ منا ذلك وصفه أنه ضلالة من الضلالات؟ فهل يترك النبي ﷺ الناس على مثل تلك الضلالة دون تنبيههم وهو الذي يقول إنه ترك الأمة على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، ثم يتبين لنا أنه سكت عن أعظم أصول الدين والعقيدة وتركه دون بيان؟ ثم كيف سكت الصحابة عن ذلك ولم يبينوه للناس، بالرغم من استفحال شرّه بين المسلمين، مع علمنا أنهم لم يسكتوا على باطل أبدًا، ولا سمحوا بقيام منكر في المسلمين إلا أزالوه ونصحوا فيه وحذروا من أمره؟

الوجه الثالث: أن كلامه يشير إلى مخالفة مذهبهم للبداهة والفطرة. فقوله أن

اعتقاد مثل هذا الموجود الذي هو لا متحيزٌ ولا حالٌّ في الحيز ولا خارج ولا داخل العالم، لا يهتدي إليه أحد بأصل الخلقة في العادة ولا يهتدي إليه أحد إلا بعد الوقوف على أدلة صعبة المدرك عسرة الفهم. فكيف يكون مثل ذلك موافقًا للبديهيات ومنسجمًا مع أحكام الفطرة؟

وعندي أن هذا القول من معايب الشيخ ابن عبد السلام، وشنائعه التي لا ينبغي لعالم رباني أن يعتقد بها، فضلًا عن التفوّه بها. وابن عبد السلام وإن لم يكن من الخائضين في الفلسفة والكلام، إلا أنه كان أشعريًّا متعصبًا، وانتصر لأصول مذهبه في كتبه. فلا عجب أن يصدر منه هذا القول الذي أراد به تبرير الخلل العظيم الذي يعتري مذهبه، وحالة الفصام التام التي يعيشها المتكلمون بين مذهبهم الكلامي الجدلي من جهة، وعقائد عامة المسلمين من جهة أخرى، فأراد أن يعتذر لأصحابه المتكلمين، فجاء اعتذاره فظًّا وإن غلبت عليه رقة باردة كاذبة بعدم تكفير المسلمين. وإنما الفظاظة جاءت من كونه طعن على النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه من حيث لا يدري، كما أنه طعن في رسالة الإسلام وقيامها على ما هو مخالف للفطرة السوية، مما لا يهتدي إليه أحد إلا بمشقة كبيرة.

وفي رسالة منسوبة إلى أبي الحسن الأشعري، نافح صاحبها عن مذهب الكلام، واجتهد ليدفع السوء عن أهل الكلام ومنهجهم بإيراده لبعض الأغاليط والأباطيل مما لا يحسن السكوت عليها. وهذه الرسالة اسمها: «استحسان الخوض في علم الكلام».

وقد شكّك عدد من الباحثين في نسبة الرسالة للأشعري. فإنه لم يذكرها أحد من الأشاعرة الذين حرصوا على جمع وإحصاء تراث إمامهم. كما أن أسلوبها مباين تمامًا لأسلوب الأشعري. ومن ذلك مثلًا ما التزم المصنف ذكره عند الصلاة على رسول الله بلفظ: «صلّى الله عليه وآله وسلّم»، فإن هذا ما لم يرد عن الأشعري في كافة كتبه. وهذا اللفظ للصلاة مشهور عن الشيعة، فالله أعلم بهوية مصنفها.

وعلى كل حال، طالما أن الرسالة بحجمها الصغير الواقع في بضع صفحات لا تحمل أي جديد في المذهب الكلامي، ولا أي توثيق تاريخي، فلنتجاوز هذا الأمر لعدم حاجتنا الملحة إلى معرفة صاحبها ونكتفي بالتعليق على بعض ما جاء فيها.

قال المصنف: «أما بعد، فإن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث في الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش

عن أصول الدين، ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات الباري ﷻ بدعة وضلالة. وقالوا: لو كان ذلك هدى ورشادًا، لتكلم فيه النبي ﷺ وخلفاؤه وأصحابه. وقالوا: ولأن النبيّ لم يمت حتى يتكلم في كل ما يحتاج إليه من أمور الدين وبيَّنه بيانًا شافيًا، ولم يترك بعده لأحد مقالًا فيما للمسلمين إليه في حاجة من أمور دينهم وما يقربهم إلى الله ﷻ، ويباعدهم عن سخطه. فلما لم يرووا عنه الكلام في شيء مما ذكرنا علمنا أن الكلام فيه بدعة والبحث عنه ضلالة».

قلت: لا شك أن وصفه لخصومه بأنهم جعلوا الجهل رأس مالهم افتراء كبير عليهم. فخصوم الكلام هم أهل الحديث، وقد علم المصنف أن علمهم هو ما قال الله وقال رسوله، ومثل ذلك لا ينبغي أن يوصف أن رأس ماله الجهل، إلا من يحتقر تحصيل العلوم من الكتاب والسُّنَّة.

وهذا ليس ببعيد عن أولئك، فإن من يقرأ كتبهم يدرك هوسهم وإعجابهم بالفلاسفة الملحدين والزنادقة ممن خاضوا تلك العلوم الجدلية وبرعوا فيها، فلا جرم أنهم يحتقرون كل من هو دونهم. وكل من يقفل على نفسه تلك الضروب ويقتصر على قول الرسول ﷺ، فيُعتبر عندهم جمودًا في العقل والفكر.

أما قوله: «وثقل عليهم النظر والبحث في الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد»، فهذا لا شك كذب من المصنف وإفك عظيم، فإن السُّنَّة النبوية لم تكن لتوجد بين المسلمين اليوم لولا جهود أولئك الحفاظ الذين تجشموا عناء السفر وقطعوا المفاوز ليبلغوا حديث رسول الله ﷺ ويحفظوه ويدوّنوا متنه في كتبهم. فلا أحد اجتهد في تحصيل العلوم قدر هؤلاء.

أما أمثال العلاف وعبد الجبار والأشعري والجويني والرازي، فقد أفنوا أعمارهم يقتاتون من كتب الفلاسفة، بينما انشغل الغزالي والرازي بقراءة كتب الزندقة في التصوف والفلسفة والسحر والتنجيم. وقد ورد عن الغزالي طوفانه في البلاد باحثًا عن الاسم الأعظم والسر الأكبر ومثل هذا الهذيان. فانظر كيف أضاع من عمره بما لا طائل من ورائه. فللقارئ المنصف أن يعرف قدر أهل الحديث بكونهم سافروا وطافوا للبحث عن الحديث النبوي الشريف ليحفظوه ويعلّموه للناس ويعملوا به، لا للبحث عن الاسم الأعظم والسر الأكبر والكبريت الأحمر.

أما قوله: «ومالوا إلى التخفيف والتقليد» فقول مريب، فإن ديننا يأمرنا بردّ الكلام إلى الله ورسوله، فما مراد المصنف من التقليد هنا؟ وهل يعتبر متابعة الرسول الكريم في سُنَّته الشريفة الطاهرة تقليدًا؟ فإن كان كذلك فما قاله هو محض الكفر وعين الردة، ولا تقوم للإسلام به قائمة. وإن كان يريد من ذلك شيئًا آخر فليذكر اسم المقلِّد الذي تابعه هؤلاء. فقد علم المصنف وكافة أهل البدع والأهواء من المتكلمة أن من خاصمهم في شأن الكلام إن هم إلا الحفاظ وأهل الحديث، لا طائفة من أهل البدع ولا فرقة من فرق الضلال، فليت المصنف أفصح عن مراده.

ثم قال المصنف جوابًا على قول هؤلاء: «الجواب عنه من ثلاثة أوجه. أحدها قلب السؤال عليهم، بأن يقال: النبي لم يقل أيضًا أنه من بحث عن ذلك وتكلّم فيه فاجعلوه مبتدعًا ضالًا. فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ضلالًا، إذ قد تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبيّ، وضللتم من لم يضلله النبي».

قلت: مجرد الكلام حول السكون والحركة والجواهر والأعراض ليس ببدعة، ولكن جعله من أصول الدين، وإيجاب المسلمين تعلّمه هو عين الضلال والبدعة.

بل إن المتكلمين أوجبوا على المسلم المكلف النظر وتحصيل الأدلة العقلية القاطعة على وجود الخالق وعلى النبوة، وبعضهم لم يقرّ بإيمان المقلد. ثم أوجبوا تلك الأدلة عليهم؛ لأنهم زعموا أنه لا يمكن إثبات حدوث العالم وبالتالي إثبات وجود الله إلا بدليل الحدوث، فتكون النتيجة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهذا يُوجب على كافة المسلمين تحصيل هذا الدليل الذي استمر على مدار قرون طويلة محل نزاع عميق بين الجدليين والخائضين في العقليات من المتكلمة والفلاسفة والدهريين.

وقد ورد عن أشاعرة المغرب من أتباع ابن تومرت أنهم أوجبوا على الناس النظر ومعرفة الحجج العقلية وعدم تصحيح إيمان المقلد، مما سبب عسرة على الناس في الدخول إلى دين الله.

وقد علم العالم والجاهل من أهل الإسلام، والقاصي والداني في ديار المسلمين أن الرسول ﷺ قبل إسلام الوفود والأفراد دون أن يسأل عن أدلة وحجج عقلية على حدوث العالم وإثبات الصانع ونبوته، والدليل القاطع على كون القرآن منزلًا من عند الله. ولو حصل ذلك لأشيع وأذيع، ولو شاع وذاع لحلّت على الإسلام فتنة

أهلكته وهدمت بناءه، إذ أن من العسير على العامي والجاهل والبسيط تحصيل مثل تلك المعارف والأدلة قبل أن يتم قبول إيمانهم، والنبي الكريم صلوات الله وسلامه عليه إنما بُعث رحمة للناس لا فتنة وتضييقًا عليهم.

وإدخال مثل تلك المباحث الفلسفية في أصول الإسلام، وعدّها من واجبات الدين هو الذي اعتبره أولئك بدعة وضلالة، لا مجرد الخوض فيها من باب العلم بالشيء، ولو أن هذا أيضًا لا يخلو من ريبة، فالأصل في المسلم تحصيل كفايته من القرآن، ففيه الغنية عما سواه. ولم يمت النبي ﷺ إلا والدين مكتمل وأصوله تامة معلومة، ومن أنكر ذلك وطلب تحصيل ما يعتقد عدم تمام الدين إلا به، فهو للكفر أقرب منه للإيمان.

ثم قال المصنف: «فأما الحركة والسكون والكلام فيهما، فأصلهما موجود في القرآن، وهما يدلان على التوحيد. وكذلك الاجتماع والافتراق. قال الله تعالى مخبرًا عن خليله إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه في قصة أفول الكوكب والشمس والقمر وتحريكها من مكان إلى مكان، ما دلّ على أن ربه ﷻ لا يجوز عليه شيء من ذلك، وأن من جاز عليه الأفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله».

قلت: وهذا قول فاسد من **وجهين**:

الأول: قول المصنف أن أصل الحركة والسكون مذكور في القرآن، يشبه قول الرافضة بأن أصل الإمامة مذكور في القرآن، في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ [الأنبياء: ٧٣]. فالروافض اعتبروا أن مجرد ذكر الله للأئمة في تلك الآية دليلًا على ثبوت أصل الإمامة، والحال أن المطلوب هو بيان أصل إمامة علي رضي الله عنه والأئمة من بعده، لا ذكر الأئمة بإطلاق كما وقع في الآية.

وقد اتفق أئمة التفسير واللغة على أن الأفول هو الغيبة، ولم يقل أحد منهم أنه الحركة. ولو كان يقتضي الحركة فهو يدلّ على بطلان كلامه؛ لأن إبراهيم عليه السلام أنكر كونه إلهًا عندما غاب لا بمجرد تحرّكه في السماء.

الوجه الثاني: إن مكمن البدعة والضلالة ليس في مجرد التطرق إلى ذكر الحركة والسكون؛ بل في الزعم أنها أعراض ثبوتية حادثة، وإنكار قيامهما في الله. فهذا القول لا يمكن الزعم أن أصله مذكور في القرآن، ومن زعم ذلك عُدّ مفتريًا عليه. بل هو مذكور في كتابات أرسطو وأتباعه، والإسلام في حلّ من ذلك، ولا يُلزم

المسلمين. وتقرير عقائد الإسلام بناءً على تلك الحجج الفلسفية وإيجابها على المسلمين من أشنع الضلالات، وهو ما يوجب التفسيق والتبديع.

ثم قال المصنف: «وأما ما يتكلم به المتكلمون من أن للحوادث أولًا، وردّهم على الدهرية، أنه لا حركة إلا وقبلها حركة، ولا يوم إلا وقبله يوم، والكلام على من قال: ما من جزء إلا وله نصف لا إلى غاية، فقد وجدنا أصل ذلك في سُنَّة رسول الله ﷺ، حين قال: «**لا عدوى ولا طيرة**». فقال الأعرابي: فما بال الإبل كأنها الظباء تدخل في الإبل الجربى فتجرب؟ قال النبي ﷺ: «**فمن أعدى الأول؟**» فسكت الأعرابي لما أفحمه بالحجة المعقولة».

قلت: وهذا قول باطل، وذلك من **وجوه**:

الأول: إن الكلام على الحركة القبلية والبعدية والقول بالجوهر الفرد ليس من القرآن ولا من السُّنَّة، فإن أوّل من أحدثه في الإسلام هو أبو الهذيل العلاف، وقد اقتبسه من كتابات ديمقريطس وأبيقور كما تقدم قوله. ونسبة تلك المذاهب إلى ذلك الحديث تحميلٌ للحديث بما لا يحتمله، وليس فيه إلا إيهام القارئ أن أصول منهجهم مذكورة في القرآن والسُّنَّة، والحال أنهما أبعد ما يكونا عنها.

الثاني: ليس في الحديث ما طلبوا؛ بل هو عليهم أقرب. فإن غاية ما في الحديث أن رسول الله سأل عن الأول بناءً على وجوده، ووجوده أمر محتوم كونه تكلم عن الإبل المتناهية. ومحل النزاع إنما هو في الكميات اللا متناهية، ولا يرد في تلك الحادثة بوجه من الوجوه.

والمتكلمة إذ أبطلت التسلسل إلى ما لا نهاية، إنما أرادت به إنقاذ دليل حدوث العالم الذي عوّلت عليه دهرًا طويلًا من الزمان. وخصومهم في هذا الباب طلبوا منهم الدليل على امتناعه في النوع والجنس. وسواء صح مذهب المتكلمة في ذلك أم لا، إنما أردنا الإشارة أن هذا الحديث ليس بابه ولا يمكن التعويل عليه.

الثالث: قول المصنف: «فسكت الأعرابي لما أفحمه بالحجة المعقولة» من كيسه هو، ولا أحد ذكره. وإنما أراد المصنف إيهام القارئ أن ما حدث كان من جنس المناظرات، وأنها انتهت بغلبة الأعرابي وإفحامه من قبل الرسول ﷺ. وهذا كذب على الرسول الأمين، وحقيقة الذي جرى إنما كان استرشادًا وسؤالًا، ورسول الله ﷺ بيّن الحال فيه.

وهذا المراء والجدل والتفنن في قطع الآخرين بالحجج لم يكن من خُلق رسول الله ﷺ، ولا هو من عادة أصحابه من بعده، ولا من عادة التابعين من بعدهم، وإنما هو من هوس المتكلمين الذي لا ينقضي وعجبهم بأنفسهم، فتراهم يختلقون القصص وما فيها من أكاذيب ساذجة في إيراد الحكايات عن مريديهم وشيوخهم، وقدرتهم على إلجامهم لخصومهم بأقل القليل من الكلام.

ثم قال المصنف: «وكذلك نقول لمن زعم أنه لا حركة إلا وقبلها حركة: لو كان الأمر هكذا لم تحدث منها واحدة؛ لأن ما لا نهاية له لا حدث له. وكذلك لما قال الرجل: يا نبي الله إن امرأتي ولدت غلامًا أسود، وعرّض بنفيه. فقال النبي ﷺ: «**هل لك من إبل؟**» فقال: نعم. قال: «**فما ألوانها؟**» قال: حمر. فقال الرسول ﷺ: «**هل فيها من أورق؟**» قال: نعم. إن فيها أورق. قال: «**فأنى ذلك؟**» قال: لعلّه عرقًا نزعه. فقال النبي ﷺ: «**ولعلّ ولدك نزعه عرق**». فهذا مما علّم الله نبيّه من ردّ الشيء إلى شكله ونظيره، وهو أصل لنا في سائر ما نحكم به من الشبيه والنظير».

قلت: والكلام عليه من **وجهين**:

الأول: لا مناسبة بين الحديث المشار إليه وبين القول بتسلسل الحركات. وذلك القول لم يلق عناية من الفلاسفة والمتكلمين إلا بدعوى التسلسل اللا متناهي، وليس هذا ما نحن فيه. وغاية ما في الحديث أن قيام الاحتمال يبطل الاستدلال، ورسول الله ﷺ أقام الاحتمال ليبطل به استدلال الرجل وريبته في امرأته.

الثاني: قول المصنف: «وهو أصل لنا في سائر ما نحكم به من الشبيه والنظير» في غاية الفساد، فإن رسول الله ﷺ ردّ الشيء إلى مثله، وهو نزعة العرق في التناسل الحيواني، سواء كان تناسل إبل أم بشر. وهذا من مقتضى الحس والمشاهدة، ولا أحد ينازع فيه.

وإنما توجّه الاعتراض على طريقة المتكلمين كونها تركّزت في أكثر قياساتهم في باب الإلٰهيات على قياس الغائب على الشاهد. فإن زعمتم أنه كان من هذا الجنس كفرتم بالله العظيم؛ لأنكم عوّلتم على هذا القياس في الحكم على الله أنه ليس مركبًا ولا جسمًا ولا متحيزًا ولا متكلمًا بصوت، والمعتزلة منعوا كونه مرئيًّا وعالمًا بعلم. فكيف رددتم الشيء إلى مثله ونظيره وأنتم تقرّون بإعمال قياس الغائب على الشاهد في صفات الله؟

ثم قال المصنف: «وأما الأصل في أن للجسم نهاية، وأن الجزء لا ينقسم، فقوله عَزَّ اسمه: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿١٢﴾﴾ [يس: ١٢]، ومحال إحصاء ما لا نهاية له، ومحال أن يكون الشيء الواحد ينقسم؛ لأن هذا يوجب أن يكونا شيئين. وقد أخبر أن العدد وقع عليهما».

قلت: والكلام عليه من **وجوه**:

الأول: تقدم ذكر الجوهر في موضعه، وبيّنّا أنه من قول أبي الهذيل العلاف، وقد أخذه من ديمقريطس، فنقّح مقالته وأخذ بها. فقول المصنف أنه استدل عليها بواقع الآية تحايل وكذب على عباد الله وتلبيس عليهم بالباطل.

الثاني: أن هذا القول كذلك من جنس حجة الرافضي بإثبات أصل الإمامة في القرآن. فإن لا أحد اعترض على الآية ودلالتها على إحصاء الله لكل شيء. وإنما الاعتراض يتوجّه إلى إثبات الجوهر الفرد وأنه بلا مقدار وحجم، ويقبل التحيز والأعراض، ثم تكون الأجسام من تآلفه، ثم بناء دليل الحدوث عليه، ثم جعل دليل الحدوث هذا هو العمدة في إثبات الصانع. ثم بعد ذلك إثبات نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام. فتحصّل أن إثبات الربوبية والنبوة لا يتم دون إثبات الجوهر الفرد هذا. وقد أنكر أهل الحديث هذا الأمر عليكم لأنكم تقوّلتم في دين الله ما لم يشرّعه.

الثالث: ثم إن تقريركم لذلك الجوهر الفرد إن صحّ زعمكم أنه من استدلال الآية لفي غاية الظهور على فساد مذهبكم. فإن الآية وإن كانت قطعية الثبوت، إلا أن الثابت أنها ليست قطعية الدلالة على إثبات الجوهر الفرد، ثم بنيتم أعظم أصول الدين عليه.

فإن قلتم: إنما الآية تفيد الظن، وإفادة القطع تحصل من البراهين العقلية. قيل: هذا إقرار منكم أن الآية لم تحمل في مقامها لديكم أكثر من الاستئناس، وأن العمدة في تقرير هذا الجوهر الفرد وإثباته يرجع إلى البراهين العقلية، فعاد الكلام إلى أصله.

الرابع: أن قوله: «ومحال إحصاء ما لا نهاية له» وإن سلّم المنازعون له، فلا يعني صحة القول بالجوهر الفرد؛ بل هو يعني بطلان قول الفلاسفة بالانقسام إلى ما لا نهاية. ولا يعني ذلك صحة الجوهر الفرد؛ لأن الصواب فيه أن نقول: إن الجسم

ينقسم حتى يستحيل، فلا يستمر الانقسام إلى ما لا نهاية، وكذلك لا يستمر إلى أن نصل إلى جواهر لا تقبل الانقسام، وهذا هو ما يجزم به العلم الحديث.

ثم قال المصنف: «وأما أصلنا في المناقضة على الخصم في النظر، فمأخوذ من سُنَّة سيدنا محمد ﷺ، وذلك تعليم الله إياه حين لقي الحبر السمين، فقال له: نشدتك الله؛ هل تجد فيما أنزل الله تعالى من التوراة أن الله تعالى يبغض الحبر السمين؟ فغضب الحبر حين عيّره بذلك، فقال: ما أنزل الله على بشر من شيء، فقال الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا﴾ [الأنعام: ٩١]، فناقضه عن قرب؛ لأن التوراة شيء وموسى بشر، وقد كان الحبر مقرًّا أن الله تعالى أنزل التوراة على موسى».

قلت: والكلام عليه من **وجوه**:

الأول: قوله: «أصلنا في المناقضة على الخصم بالنظر» لا يقتصر عليهم وحدهم وليس هو أصل خاص بهم، وإنما هو من البديهيات المشترك بها بين جميع العقلاء - الكافر منهم والمسلم -، وهو محلّ وفاق بينهم، فلا نحتاج إلى أخذه من نص من النصوص. والاعتراض ليس في ذلك الأصل؛ بل في التوسع في إعماله، والخلل في ضبطه. فإن أكثر ما توجه ذلك الأصل كان على النصوص نفسها.

وكان موقف المتكلمة من أحاديث الصفات هو التشكيك بها بدعوى المناقضة بالنظر. وقبول المسلم بتلك المناقضة فرع على ثقته بالمناقِض وعلى تصديقه بقوة وجه المناقضة. فإذا لم يحدث من ذلك شيء فلا سبيل إلى إلزامه، إلا أن المتكلمة ألزموا وبدّعوا وفي بعض الأحيان كفّروا من يخالف تناقضاتهم.

الثاني: إن المصنف يجاهد في إلحاق كافة أصولهم للقرآن والسُّنَّة في محاولة يائسة منه لإثبات شرعية هذا العلم البدعي، فوقع في شر عمله، إذ أن كذبته في هذه بانت مفضوحة. فالحديث لم يرد عن رسول الله ﷺ، وإنما هو من رواية كعب الأحبار، رواه عنه البيهقي، أن كعب الأحبار قال: «إن الله يبغض أهل البيت اللحميين والحبر السمين». قال: «وسمعت العباس يقول: سمعت محمد بن عبيد الطنافسي قال: كنا عند سفيان الثوري، فأتاه رجل، فقال له: يا عبد الله، أرأيت هذا الحديث؟ الذي يروى، إن الله يبغض أهل البيت اللحميين، أهم الذين يكثرون اللحم؟ فقال سفيان: لا، هم الذين يكثرون أكل لحوم الناس، وهذا تأويل حسن،

غير أن ظاهرة الإكثار، من أكل اللحم، وفي جمعه بينه وبين الحبر السمين؛ كالدلالة على ذلك»[(١)].

وهذا يدلّك على مبلغ كذب هؤلاء وزيف مزاعمهم، فإنهم ما كانوا ليبنوا أصلًا من أصول مذهبهم على حديث واهٍ لكعب الأحبار. والمصنف زعم أنه من سُنَّة النبي ﷺ، وهذا لوحده دليل على أنه كذب في نسبة ذلك الأصل لذلك الحديث الذي ظنّه حديثًا لرسول الله ﷺ، وإذا به رواية واهية عن كعب الأحبار. وعجيب حال هؤلاء، كيف أنه تجرّأ ونسب الحديث إلى رسول الله ﷺ دون تثبّت منه ولا رويّة. فكيف يزعم بعد ذلك أنهم أخذوا هذا الأصل من السُّنَّة النبوية؟

فلعل القارئ أدرك الآن أن كل ما قاله المصنف في السابق عن أخذه للأصول من الآيات والسُّنَّة كذب واختلاق، وتلبيس على الناس أنهم يتابعون النصوص الشرعية، ويستمدّون منها الأحكام. والحق أنهم أبعد الناس عن ذلك، وأكثرهم إعراضًا عن النصوص وتجاهلًا لها وجهلًا بها، وأن غايتهم من البحث عن النصوص التي تؤيد مذهبهم أن يضفوا عليه طابع الوثاقة والشرعية.

ثم قال المصنف: «وأما أصلنا في استدراكنا مغالطة الخصوم، فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [الأنبياء: ٩٨]، إلى قوله: ﴿لَا يَسْمَعُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [الأنبياء: ١٠٠]. فإنها لما نزلت هذه الآية بلغ ذلك عبد الله بن الزبعري ـ وكان جدلًا خصمًا ـ فقال: خصمت محمدًا ورب الكعبة. فجاء إليه رسول الله ﷺ فقال: يا محمد، ألست تزعم أن عيسى وعزيرًا والملائكة عبدوا؟ فسكت النبي ﷺ، لا سكوت عيّ ولا منقطع، تعجّبًا من جهله؛ لأنه ليس في الآية ما يوجب دخول عيسى وعزيرًا والملائكة فيها. لأنه قال: ﴿وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨]، ولم يقل وكل ما تعبدون من دون الله. وإنما أراد ابن الزبعري مغالطة النبي ﷺ ليُوهم قومه أنه قد حاجّه، فأنزل الله ﷻ قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا ٱلْحُسْنَىٰٓ﴾ [الأنبياء: ١٠١]؛ يعني: من المعبودين ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ ﴿١٠١﴾﴾ [الأنبياء: ١٠١] فقرأ النبي ﷺ ذلك، فضجّوا عند ذلك، لئلا يتبين انقطاعهم وغلطهم، فقالوا: ﴿ءَأَٰلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ﴾ [الزّخرُف: ٥٨]؟ يعنون: عيسى. فأنزل الله

(١) شعب الإيمان ٧/ ٤٥٩.

تعالى: ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ٱبْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ ﴿٥٧﴾﴾ [الزّخرُف: ٥٧]، إلى قوله: ﴿خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾﴾ [الزّخرُف: ٥٨]».

قلت: وهذه مغالطة أخرى من المصنف. فلم يقم اعتراض من أي كان على استدراك المتكلم على مغالطة الخصوم، وإنما لأجل استدراكه على النصوص الشرعية ذاتها، وتحميلها ما لا يحتمل من التأويل الفاسد.

والعجيب أن يزعم أن أصله مأخوذ من هذا الحديث الذي لم تثبت صحته، وعلى تقدير صحته فلا يعدو كونه من أخبار الآحاد. فتأمل كيف يستجيز أخذ أصلٍ من أصولهم من خبر الواحد، وهم لا يعتبرون إفادته للعلم، وفي الوقت نفسه يعرضون عن أحاديث صحيحة رواها البخاري ومسلم واتفقت الأمة على قبولها لمجرد معارضتها لأصولهم.

ثم قال المصنف: «إن هذه المسائل التي سألوا عنها، قد علمها رسول الله ﷺ ولم يجهل منها شيئًا مفصلًا، غير أنها لم تحدث في أيامه معينة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها، وإن كانت أصولها موجودة في القرآن والسُّنَّة. وما حدث من شيء فيما له تعلق بالدين، من جهة الشريعة، فقد تكلّموا فيه وبحثوا عنه، وناظروا فيه، وجادلوا وحاجوا؛ كمسائل العول والجدات من مسائل الفرائض، وغير ذلك من الأحكام، وكالحرام والبائن والبتة، وحبلك على غاربك، وكالمسائل في الحدود والطلاق مما يكثر ذكرها، مما قد حدثت في أيامهم، ولم يجئ في كل واحدة منها نص عن النبي ﷺ؛ لأنه لو نص على جميع ذلك ما اختلفوا فيها، وما بقي الخلاف إلى الآن».

قلت: قد خلط المصنف في ذلك خلطًا بيّنًا، فإن الذي ذكره هو في مسائل الفقه وفروعه، وهو مبني على الاستدلال من خلال الكتاب والسُّنَّة، والأقيسة وإلحاق الأشياء بأشباهها ونظائرها، ولا حرج في ذلك. وإنما توجّه الاعتراض على مذهبكم إلى إعمال تلك الأقيسة في مباحث الغيبيات، وإلحاق الغائب بالشاهد، مما أفضى إلى ضلالات تخالف الكتاب والسُّنَّة. فهذا محل النزاع ومكمن الاعتراض.

ثم قال المصنف: «فأما حوادث تحدث في الأصول في تعيين مسائل، فينبغي لكل عاقل مسلم أن يردّ حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة وغير ذلك؛ لأن حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع، أن تكون مردودة

إلى أصول الشرع الذي طريقه السمع. وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يردّ كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا يخلط العقليات بالسمعيات، ولا السمعيات بالعقليات».

قلت: والكلام فيه من **وجوه**:

الأول: قوله: «فينبغي لكل عاقل مسلم أن يردّ حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبديهة وغير ذلك» باطل مردود، فإنه لا توجد أصول في الشريعة متفق عليها بالحسّ والبداهة، إلا أن نقول بوجود الله مثلًا، ولا نوجب ذلك في كافة الأصول والعقائد. وما اتفق المسلمون على شيء من أصول دينهم إلا بالسمع، ومن خلال ما ذكره الله في كتابه العزيز، أو ما ذكره رسوله الكريم. أما هذا الذي ذكره فغريب شاذ، فلو صحّ أن المسلمين اتفقوا على أصول دينهم بالحس والعقل والبداهة لاستغنوا عن النبوات.

الثاني: إن تقسيمه لأصول الدين إلى سمعي وعقلي، وردّ كل شيء من الأصول بحسب طريقه هو تقسيم بدعي لم يرد عن الله ورسوله، ولا ذكره أحد الصحابة والتابعين. ولو كان فيه خيرًا لما وسع أولئك السكوت عنه، فضلًا عن أن يسكت عنه رسول الله ﷺ دون أن يخبر أمته به.

والذي ذكره المصنف تحايل على الشرع، والإيهام بشرعية تلك القسمة، وفرضها على الناس. وقد قال الله في كتابه العزيز: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٥٩﴾ [النِّسَاء: ٥٩]، فأمرنا بضرورة الرجوع إلى قول الله ورسوله - وهو السمعيات - في كل شيء يتم التنازع فيه. فأين ذكر العقليات ورجوعنا إلى العقل في مسائل العقليات؟

الثالث: أن الله أمرنا بالتسليم له في كل أمر، ولم يخصّ السمعيات أو الأصول التي ترجع بطريق سمعي كما زعم هذا المصنف. وقوله بإرجاع كل أصل إلى طريقه الذي ورد منه، يُفهم منه أنه لا مجال للشرع في الحكم عليها. وهذا الذي ذكره عظيم، فإن ما ذكروه في مسائل العلوّ والتحيز اعتبروها من مسائل العقليات والمحسوسات، وقوله: «ولا يخلط العقليات بالسمعيات، ولا السمعيات بالعقليات» مريب ويؤكد ذلك. وكأنه يقول: إن إثبات تلك الأصول والاعتقادات إنما يتم بمعزل

عن السمع؛ لأن طريق ذلك عقلي لا سمعي. وحسب ما في ذلك من ضلال مبين.
كان هذا بعض ما ننقد به تلك الرسالة الهزيلة في محتواها والفقيرة في بيانها.

واعلم أيها القارئ المكرم أن ضلال المتكلمين وزيغهم عن طريق الرشاد إنما جاء من شؤم الكلام عليهم. فهو آفة لعقل المسلم وقلبه ووجدانه، وفيه البوار لدينه والخسران المبين في آخرته. ويرجع خبث هذا الفن ومضرته على دين المسلم إلى **الأسباب التالية:**

الأول: إن مذهب الكلام يمكّن الإنسان من الخوض في متاهات الجدل والمنطق والفلسفة وغيرها ممن لم ينزّل الله به سلطانًا. وهذا من شأنه أن يضعف الوازع الديني عند المسلم؛ لأن دين الإسلام قائم على التسليم لله ورسوله ﷺ، وعدم الخوض في ما لا شأن للمسلم به، وعدم الإكثار من السؤال، والنهي عن الجدال والمراء والخصومات في الدين. وهذا الذي ذكرناه يناقض طريقة تلك الفنون الجدلية التي تعتمد على تحرير العقل وإعطائه السلطة التي تفوّضه في البحث عن الغيبيات، والحكم على النصوص الشرعية التي نهينا عن التشكيك بها، والتعرض إليها بحال من الأحوال.

لذلك كان مذهب الكلام أول خطوط التمرد على التسليم الديني عند المسلم. وكل ذلك من شأنه أن يورث المسلم الغارق في تلك المذاهب الجدلية الحيرة، وتنتابه الشكوك في كافة أصول دينه. لذلك لا تعجب إن وجدت كثيرًا من المتكلمين وقعوا في تلك الشكوك التي ربما أخرجتهم من الملة من حيث لا يشعرون.

ثم إن المسلم لا يميل إلى مذاهب الكلام في العادة إلا لغفلة القلب وقسوته، وجموح سلطان الهوى والعقل، وعدم الاستكثار من العبادات والالتزام بها. فإن قلب المسلم إذا عمر بالإيمان ولهج لسانه بذكر الله وقراءة القرآن واشتغل بالطاعات والعبادات فلا يجد حاجة إلى تعلم الكلام، وذلك لأن المسلم لا يجد حلاوة الدين والرضى به إلا بما ذكرناه. ومتى وجد حلاوة الإيمان عنده وأدرك ثمرة التسليم، لم تدعه حاجة للتفكر في وسائل أخرى تبعث له تحقيق ما قد تحقق عنده سلفًا.

وأول ما يدفع المسلم إلى مذاهب الكلام هو الشعور بالشك من بعض ما ورد في دينه، أو أن نقصًا يعتري دينه ويجب عليه سدّه. وهذا النقص يكون في العادة من خلال باب التسليم، لذلك كان التسليم لله من أهم المقامات التي لا يحسن الإيمان

ولا يتم إلا بها، فقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النِّسَاء: ٦٥]. لذلك فإن من أكبر آفات الكلام أنه يدع المسلم في صدام دائم مع دينه. فإنه متى التزم إعمال مبادئه وأصوله وأهدافه التي ذكرها أربابه، شعر بحاجة وضرورة ملحة إلى ردّ كثير من النصوص والأحاديث.

وأساطين الكلام منحوا له الوصفة اللازمة للمرور من ذلك بسلام، وذلك أنهم اتفقوا على عدم الاعتداد بأخبار الآحاد كونها لا تفيد العلم واليقين، ثم التأويل لما تواتر وروده، وضرورة تقديم الدليل العقلي القطعي على الدليل النقلي الظني. فيجد ذلك الحائر انفراجًا كبيرًا لحيرته وخلاصًا عظيمًا لأزمته بإعمال تلك القواعد الفاسدة، ولا يدري أنه يُزيل أثر العلم وصفته من السُّنَّة النبوية؛ لأن أكثرها ورد إلينا بطريق الآحاد.

الثاني: إن اعتقاد المتكلم بصحة طريقته وسلامتها يولّد عنده الثقة الزائدة التي تدفعه إلى الغرور، ثم إلى الجرأة على الله ورسوله ﷺ. فتجده لا يتردد في ردّ حديث من الأحاديث النبوية عن الرسول ﷺ، أو تأويل آية من الآيات وتحريف معناها بما لم يرد له ذكر من خبر أو رأي من قبله. ولعلّه يقول ما يخالف فيه إجماع المسلمين ويخرج به من الملة. وما كان له أن يتجرّأ في دينه لولا ما ورثه له الكلام من الخبث والجرأة والتطاول على دينه.

لذلك تجد المتكلمين من أكثر الناس جرأة على دين الله؛ بل لا يتورع أحدهم عن الاستهزاء بمعنى من المعاني في القرآن أو حديث من الأحاديث.

الثالث: إن علوم الجدل والكلام توهم المشتغل بها أنه ينصر أصول الدين ويدافع عنها بالعقل، بينما غيره من الفقهاء والمحدثين والمفسرين يشتغلون بالفروع ولا يحسنون إلا أحكام الطهارة والحيض وأحكام الميراث وأحكام الجنائز، والعامة يشتغلون بالعبادة والاعتكاف. ومن شأن ذلك أن يورث في قلبه الغرور والكبر وتزكية النفس، ويتوهّم أنه خيرٌ حالًا من غيره من المسلمين.

وهذا ما صرّح به العديد من المتكلمة كالرازي وغيره أن الكلام أشرف العلوم على الإطلاق؛ لأنه علم يتحدث في معرفة ربّ الموجودات. وصرح الرازي في أول كتابه «نهاية العقول» أن هذا العلم هو أجلّ العلوم وأعلاها وأشرفها وأبهاها، وقال

أن العلوم الدينية متوقفة على صحة هذا العلم، وأنه ما لم يثبت أن للعالم صانعًا حيًّا عالمًا قادرًا فأنى يتمكن المفسر والمحدث والفقيه من الشروع في علومهم. وكذلك صرّح الغزالي في «المستصفى» أن من لم يشتغل بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلًا.

الرابع: أن مثل ذلك الاشتغال في أصول الدين كما يتوهّم المتكلم، يضعه بين وساوس الشيطان التي ستوهمه أن تحصيل المعرفة أشرف من تحصيل العمل والعبادة؛ لأنه بالعبادة يتقرّب إلى الخالق وحسب، بينما بالمعرفة يتعرّف عليه ويدافع عنه. وهذا من شأنه أن يضعف الوازع الديني عند المتكلم، ويفضي به إلى هجر الكثير من الواجبات والسنن والنوافل، واحتقار كثيرٍ من المعروف.

ومن الجانب الآخر، فإن الاشتغال بالكلام يولّد نكتة سوداء في القلب، وإذا كبرت فإنها تودي بصاحبها إلى الاستهانة بالمنكرات، فهو يتوهّم أن شرف التعرف على الله سيشفع له عند ربه ما دون ذلك من المعاصى، وأنه في مقامٍ عنده أعلى وأسمى ممن لم يرد التعرف عليه واكتفى بعبادته مع الجهل به. لذلك نجد كثيرًا من المتكلمين قد وقعوا في الفواحش والمنكرات.

الخامس: أن الاشتغال بالكلام قد يورث صاحبه التعظيم لبعض أساطين تلك الفنون الجدلية في الفلسفة. وهذا الأمر فطري عند البشر، فإن الإنسان يميل إلى تبجيل من هو أعلى منه مقامًا في فنه وصناعته؛ لأن غلبة ذلك الآخر له في تلك الصناعة وتفوّقه عليه في الحذاقة والفهم والإتقان يرغمه على احترامه وتعظيمه. بل وقد يتعدّى ذلك إلى اتخاذه قدوة له، والطرب لسماع سيرته، والشوق إلى لقائه.

ويزداد الضلال إذا اندرج الإعجاب تحت الدين والعلوم الشرعية؛ لأن الأصل بالمسلم أن يقتدي بالرسول ﷺ وصحابته الغرّ الميامين في القول والعمل والاتباع، وأن يكونوا هم المثل الأعلى للمسلم، لا يطمح إلى مقام غيره ولا إلى مكانة أسمى من ذلك.

وقد رأينا ذلك في كتابات الرازي مثلًا، ولا يخلو كلامه عن بعض الفلاسفة والملاحدة من الإطراء والتبجيل لهم، حيث التزم ذكر لقب «الشيخ الرئيس» في كافة المواضع التي يذكر فيها ابن سينا، وهو الإسماعيلي الباطني الملحد. كما يلتزم ذكر لقب «الإمام» لأفلاطون في أكثر من موضع في «شرح عيون الحكمة»[1]. وليس ذلك

(١) انظر: شرح عيون الحكمة ٢/ ٣٩، ٢/ ١٤٧، ٢/ ١٤٨، ٢/ ١٤٩.

إلا لأنه انتفع من كتبهم وعظم فكرهم، وشرح كتب ابن سينا فلذلك يعدّه معلّمًا له. وانتفع من فلسفة أفلاطون أيما نفع، لذلك يوقّره ويبجله بذكر الإمام. كما تجده يترحّم في كتابه الخبيث «السر المكتوم» على عدد من السحرة والمشعوذين ممن انتفع بعلومهم كأبي معشر وغيره من الكفرة؛ لأنهم من أرباب هذا الفن.

وإذا ذكر الحنابلة هو أو الجويني أو الغزالي وأضرابهم احتقروهم وقالوا عنهم: «الحشوية الرعاع». فتأمل كيف يبجلون المتكلم الملاحدة والزنادقة والسحرة ويترحمون عليهم، ثم يحتقرون الحنابلة وأهل الحديث ويسخرون منهم. وتلك عاقبة الاشتغال بالكلام، وهذا لعمري من الزيغ العظيم والخذلان المبين، فنعوذ بالله أن نكون من الضالين.

السادس: أن السمة الغالبة فيمن يشتغل بالكلام الكبر والغرور، وغمط الناس وازدراؤهم. فهم يرون في أنفسهم أذكى الناس وأعقلهم وأحكمهم. وقد تقدمت الإشارة إلى ما ذكره الجويني والرازي وغيرهما من المتكلمين عن العقلاء والحكماء، ويريدون من ذلك كافة المشتغلين بهذا الفن من فلاسفة ومتكلمين وغيرهم.

وهذا الكبر الذي يشوب قلب المتكلم يحجب عنه مكارم أخلاق المسلم الذي ينبغي التحلّي بها، كما يفضي به إلى احتقار جملة العلوم الشرعية القائمة على النصوص، والمفتقرة إلى العلوم الجدلية القائمة على الحجج العقلية.

وهذه العلامات التي ذكرناها هي من ضلال المرء وبوار دينه وخسرانه. وقلّما تجد إنسانًا انغمس بالجدل والكلام دون أن تظهر تلك العلامات عليه. لذلك حذر ديننا من الجدل والمراء، فقال النبي ﷺ: «**لا تماروا في القرآن، فإن المراء فيه كفر**»[1].

قال الحافظ ابن عبد البر: «والمعنى: إنما يتمارى اثنان في آية يجحدها أحدهما ويدفعها ويصير فيها إلى الشك، فذلك هو المراء الذي هو الكفر»[2].

وقال كذلك: «والمراء والملاحاة غير جائز شيء منهما، وهما مذمومان بكل لسان ونهى السلف ﷺ عن الجدال في الله جلَّ ثناؤه وفي صفاته وأسمائه. وأما الفقه فأجمعوا على الجدال فيه والتناظر؛ لأنه علم يحتاج فيه إلى رد الفروع على

---

(١) رواه أحمد، حديث رقم (١٧٨١٩). (٢) جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٢٨.

الأصول للحاجة إلى ذلك وليس الاعتقادات كذلك؛ لأن الله ﷻ لا يوصف عند جماعة أهل السُّنَّة إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسول الله ﷺ، أو أجمعت الأمة عليه وليس كمثله شيء فيدرك بقياس أو بإنعام نظر»[(١)].

ونقل الإمام الآجري عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: «أمر الله المؤمنين بالجماعة ونهاهم عن الاختلاف والفرقة، وأخبرهم أنه إنما هلك من كان قبلهم بالمراء والخصومات في دين الله تعالى»[(٢)].

وقد روى الشيخان عن رسول الله ﷺ أنه: «**إن أبغض الرجال عند الله الألد الخصم**»[(٣)].

قال الإمام النووي في تفسير الحديث: «والألدّ: شديد الخصومة مأخوذ من لديدي الوادي، وهما جانباه. لأنه كلما احتج عليه بحجة أخذ في جانب آخر. وأما الخصم فهو الحاذق بالخصومة والمذموم هو الخصومة بالباطل في رفع حق، أو اثبات باطل»[(٤)].

وقال الإمام البغوي في تفسير الحديث: «الألد: الشديد الخصومة، واللدد: الجدال والخصومة، يقال: رجل ألد، وامرأة لداء، وقوم لد، قال الله ﷻ: ﴿وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوۡمٗا لُّدّٗا ٩٧﴾ [مَريَم: ٩٧]، وقال: ﴿بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ ٥٨﴾ [الزّخرُف: ٥٨]، يقال: لددته ألده: إذا جادلته فغلبته، واللديدان: جانبا الوادي، وجانبا الفم، سمي الخصم ألد؛ لأنك كلما أخذت في جانب من الحجة، أخذ هو في جانب آخر منها، وقيل: سمي به لإعماله لديديه في الخصومة»[(٥)].

وروى البزار في «مسنده» والطبراني في «المعجم الأوسط» وابن بطة في «الإبانة» عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «لما نزلت آية: ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ﴾ [آل عِمرَان: ٧] قال رسول الله ﷺ: «**إذا رأيتم الذين يجادلون فيه فهم الذين عنى الله تبارك وتعالى فاحذروهم**»»[(٦)].

ونقل الإمام الهروي عن الإمام الأوزاعي أنه قال: «ما نقمنا على أبي حنيفة أنه

---

(١) المصدر السابق ٢/ ٩٣٠.
(٢) الشريعة ١/ ٢٧١.
(٣) متفق عليه.
(٤) شرح صحيح مسلم ١٦/ ٢١٩.
(٥) شرح السُّنَّة ١٠/ ٩٧ - ٩٨.
(٦) مسند البزار ١٨/ ٢٠٦، المعجم الأوسط، حديث رقم (٤٩٥٥).

رأى. كلنا يرى، ولكن نقمنا عليه أنه يجيئه الحديث عن النبي فيخالفه إلى غيره»(١).

وروى ابن عدي والأصبهاني عن القاضي أبي يوسف أنه قال: «من طلب المال بالكيمياء أفلس، ومن طلب الدين بالكلام تزندق»(٢).

وقال الشافعي: «حكمي في أهل الكلام حكم عمر في صبيغ»(٣).

وروى أبو إسماعيل الأنصاري الهروي بإسناده عن المزني، أنه قال: «سمعت الشافعي يقول: الكلام يلعن أهل الكلام»(٤).

وروى أيضًا عن ابن أبي حاتم أنه قال: «كان أبي وأبو زرعة ينهيان عن مجالسة أهل الكلام، والنظر في كتب المتكلمين، ويقولان: لا يفلح صاحب الكلام أبدًا»(٥).

وروى أبو عثمان الصابوني وأبو إسماعيل الأنصاري واللالكائي عن ابن أبي حاتم عن أبيه، أنه قال: «علامة أهل البدع الوقيعة في أهل الأثر، وعلامة الزنادقة تسميتهم أهل السُّنَّة: حشوية يريدون إبطال الآثار، وعلامة الجهمية تسميتهم أهل السُّنَّة: مشبهة، وعلامة القدرية تسميتهم أهل الأثر: مجبرة، وعلامة المرجئة تسميتهم أهل السُّنَّة: مخالفة ونقصانية، وعلامة الرافضة تسميتهم أهل السُّنَّة: ناصبة»(٦).

وروى كذلك أبو إسماعيل عن يونس بن عبد الأعلى أنه قال للشافعي: «إن صاحبنا الليث بن سعد كان يقول: لو رأيت رجلًا من أهل الكلام يمشي على الماء فلا تركن إليه. فقال الشافعي: لقد قصر، إن رأيته يمشي في الهواء فلا تركن إليه»(٧).

وقال رجل للإمام أبي سهل الإسفراييني: «إنما أتعلم الكلام لأعرف به الدين. فغضب أبو سهل وقال: أو كان السلف من علمائنا كفارًا؟»(٨).

---

(١) ذم الكلام وأهله ٢/ ٢٩١.

(٢) الكامل في ضعفاء الرجال ١/ ١١١، الحجة في بيان المحجة ١/ ١١٦.

(٣) المصدر السابق ٤/ ٣٥٥.

(٤) المصدر السابق ٤/ ٤٣٢.

(٥) المصدر السابق ٤/ ٣٦١.

(٦) المصدر السابق ٤/ ٣٩٠، عقيدة أهل الحديث، ص٣٠٤، شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة ١/ ١٩٧.

(٧) ذم الكلام وأهله ٤/ ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٨) المصدر السابق ٤/ ٣٩٣.

وقال أبو إسماعيل الأنصاري: «سمعت يحيى بن عمار يقول: العلوم خمسة: علم هو حياة الدين، وهو علم التوحيد. وعلم هو قوت الدين، وهو العظة والذكر. وعلم هو دواء الدين، وهو الفقه. وعلم هو داء الدين، وهو أخبار فتن السلف. وعلم هو هلاك للدين، وهو علم الكلام»[١].

وقال ابن رجب: «فأما الدخول في ذلك في كلام المتكلمين أو الفلاسفة، فشرّ محض. وقلّ من دخل في شيء من ذلك إلا وتلطخ ببعض أوضارهم»[٢].

وقال ابن رجب كذلك: «فالعلم النافع من هذه العلوم كلها ضبط نصوص الكتاب والسُّنَّة وفهم معانيها، والتقيد في ذلك بالمأثور عن الصحابة والتابعين وتابعيهم في فهم معاني القرآن والحديث، وفيما ورد عنهم من الكلام في مسائل الحلال والحرام والزهد والرقائق والمعراف وغير ذلك، والاجتهاد على تمييز صحيحه من سقيمه أولًا، ثم الاجتهاد على الوقوف على معانيه وتفهمه ثانيًا. وفي ذلك كفاية لمن عقل وشغل لمن بالعلم النافع عني واشتغل»[٣].

ولو كان الدليل العقلي معتبرًا وحاكمًا على النقل لكان للفلاسفة والمتكلمة الحظوة كونهم ممن أتقن تلك البحوث العقلية، ولكانوا أحق من أهل الذكر بالرجوع والسؤال إذا حلّ النزاع في الآراء. ولو صح ذلك لأوجب الشارع علينا دراسة تلك الصناعات الجدلية.

وقد مدح رسول الله ﷺ بعض الصحابة وأثنى عليهم لعلمهم، وذلك كعمر بن الخطاب، ومعاذ بن جبل، وابن عباس، وابن مسعود، وغيرهم من الصحابة. وكل هؤلاء لم يتعرفوا على الكلام والمنطق، ولا يسع أحدنا أن ينال حظًّا من العلم وسعادة في المآل أكثر مما ناله هؤلاء، فقد أثنى رسول الله ﷺ على علمهم، وهذا يشير إلى أن علمهم أثمر وأكمل من علمنا. وقد قال رسول الله ﷺ: «**اقتدوا باللذين من بعدي، أبي بكر وعمر**»، فهل تعرّف الشيخان رضي الله عنهما على تلك العلوم؟

وكذلك قال ابن مسعود رضي الله عنه: «اتبعوا ولا تبتدعوا، فقد كفيتم»[٤]. فليت شعري، لو صحت تلك العلوم، فكيف نكون اكتفينا إن لم نتعلم منها شيئًا؟

---

(١) المصدر السابق ٤/ ٤١٠ ـ ٤١١.
(٢) فضل علم السلف على علم الخلف، ص٢٤.
(٣) المصدر السابق، ص٢٦.
(٤) سنن الدارمي، حديث رقم (٢١١).

وقال ابن مسعود رضي الله عنه: «إنا نقتدي ولا نبتدي، ونتبع ولا نبتدع، ولن نضل ما تمسكنا بالأثر»[١].

وقال أيضًا: «من كان منكم متأسيًا، فليتأس بأصحاب محمد ﷺ. فإنهم كانوا أبرّ هذه الأمة قلوبًا، وأعمقها علمًا، وأقلها تكلفًا، وأقومها هديًا، وأحسنها حالًا. قومًا اختارهم الله تعالى لصحبة نبيّه ﷺ، فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم في آثارهم؛ فإنهم كانوا على الهدى المستقيم»[٢].

وقال حذيفة بن اليمان رضي الله عنه: «اتقوا الله يا معشر القراء، خذوا طريق من قبلكم، فوالله لئن سبقتم لقد سبقتم سبقًا بعيدًا، وإن تركتموه يمينًا وشمالًا لقد ضللتم ضلالًا بعيدًا»[٣].

وقال سعيد بن جبير: «ما لم يعرفه البدريون، فليس من الدين»[٤].

فلماذا ندع هذه النصائح والعبر من أصحاب رسول الله ﷺ وتابعيهم ولا نكتفي بما تعلموه، ونلهث وراء مزالق الفلسفة ووعورة الجدل والكلام؟

والجدير بالذكر أن ممن ذم الكلام وأهله أبو العباس القرطبي. وهو متكلم سابق، ثم ترك الكلام واشتغل بالسُّنَّة النبوية. وقد شرح صحيح مسلم في كتابه «المفهم».

وها نحن ننقل قوله بتمامه. قال القرطبي: «هذا الشخص المبغوض عند الله تعالى الذي يقصد بخصومته مدافعة الحق وردّه بالأوجه الفاسدة والشبه الموهمة، وأشد ذلك الخصومة في أصول الدين؛ كخصومة أكثر المتكلمين المعرضين عن الطرق التي أرشد إليها كتاب الله وسُنَّة رسوله ﷺ وسلف أمته إلى طرق مبتدعة واصطلاحات مخترعة وقوانين جدلية، وأمور صناعية مدار أكثرها على مباحث سوفسطائية أو مناقشات لفظية، ترد بسببها على الآخذ فيها شبه ربما يعجز عنها، وشكوك يذهب الإيمان معها وأحسنهم انفصالًا عنها أجدلهم لا أعلمهم. فكم من عالم بفساد الشبهة لا يقوى على حلها، وكم من منفصل عنها لا يدرك حقيقة علمها.

ثم إن هؤلاء المتكلمين قد ارتكبوا أنواعًا من المحال لا يرتضيها البله ولا

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، حديث رقم (١٠٦).
(٢) جامع بيان العلم وفضله، حديث رقم (١٨١٠).
(٣) المصدر السابق، حديث رقم (١٨٠٩). (٤) المصدر السابق، حديث رقم (١٨٠٥).

الأطفال لما بحثوا عن تحيز الجواهر والأكوان والأحوال، ثم إنهم أخذوا يبحثون فيما أمسك عنه السلف الصالح، ولم يوجد عنهم فيه بحث واضح، وهو كيفية تعلقات صفات الله تعالى وتقديرها واتحادها في أنفسها، وأنها هي الذات أو غيرها، وأن الكلام هل هو متحد أو منقسم؟

وإذا كان منقسمًا فهل ينقسم بالأنواع أو بالأوصاف؟ وكيف تعلق في الأزل بالمأمور؟ ثم إذا انعدم المأمور هل يبقى ذلك التعلق؟ وهل الأمر لزيد بالصلاة مثلًا هو عين الأمر لعمرو بالزكاة؟ إلى غير ذلك من الأبحاث المبتدعة مما لم يأمر الشرع بالبحث عنها، وسكت أصحاب النبي ومن سلك سبيلهم عن الخوض فيها لعلمهم بأنها بحث عن كيفية ما لا تعلم كيفيته، فإن العقول لها حد تقف عنده، وهو العجز عن التكييف لا يتعداه، ولا فرق بين البحث عن كيفية الذات وكيفية الصفات. ولذلك قال العليم الخبير: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشّورىٰ: ١١]»[١].

ثم قال: «وقد رجع كثير من أئمة المتكلمين عن الكلام بعد انقضاء أعمار مديدة وآماد بعيدة، لما لطف الله تعالى بهم وأظهر لهم آياته وباطن برهانه. فمنهم إمام المتكلمين أبو المعالي، فقد حكى عنه الثقات أنه قال: لقد حليت أهل الإسلام وعلومهم وركبت البحر الأعظم وغصت في الذي نهوا عنه، كل ذلك رغبة في طلب الحق وهربًا من التقليد، والآن فقد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق. عليكم بدين العجائز، وأختم عاقبة أمري عند الرحيل بكلمة الإخلاص، والويل لابن الجويني. وكان يقول لأصحابه: يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغت ما تشاغلت به. وقال أحمد بن سنان: كان الوليد بن أبان الكرابيسي خالي، فلما حضرته الوفاة قال لبنيه: تعلمون أحدًا أعلم مني؟ قالوا: لا. قال: فتتهموني؟ قالوا: لا. قال: فإني أوصيكم أفتقبلون؟ قالوا: نعم. قال: عليكم بما عليه أصحاب الحديث، فإني رأيت الحق معهم. وقال أبو الوفا بن عقيل: لقد بالغت في الأصول طول عمري، ثم عدت القهقرى إلى مذهب المكتب»[٢].

ثم علّق القرطبي على ما ذكره، فقال: «وهذا الشهرستاني صاحب نهاية الإقدام في علم الكلام وصف حاله فيما وصل إليه من الكلام وما ناله، فتمثل بما قاله:

---

(١) المفهم ٦/ ٦٩٠ ـ ٦٩١.
(٢) المفهم ٦/ ٦٩٢.

لعمري لقد طفت المعاهد كلها وصيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلا واضعًا كف حائر على ذقن أو قارعًا سن نادم

ثم قال:

عليكم بدين العجائز فإنه أسنى الجوائز»

وقال القرطبي: «ولو لم يكن في الكلام شيء يذم به إلا مسألتان هما من مبادئه، لكان حقيقًا بالذم، وجديرًا بالترك. **إحداهما**: قول طائفة منهم: إن أول الواجبات الشك في الله تعالى. **والثانية**: قول جماعة منهم: إن من لم يعرف الله تعالى بالطرق التي طرقوها والأبحاث التي حرروها فلا يصح إيمانها، وهو كافر. فليزمهم على هذا تكفير كافة المسلمين، وأن من يبدأ بتكفيره أباه وأسلافه وجيرانه. وقد أورد على بعضهم هذا، فقال: لا يشنع عليّ بكثرة أهل النار، وكما قال: ثم إن من لم يقل بهاتين المسألتين من المتكلمين ردوا على من قال بهما بطرق النظر والاستدلال بناء منهم على أن هاتين المسألتين نظريتان.

وهذا خطأ فاحش، فالكل يخطئون الطائفة الأولى بأصل القول بالمسألتين، والثانية بتسليم أن فسادهم ليس بضروري، ومن شك في تكفير من قال: إن الشك في الله تعالى واجب، وأن معظم الصحابة والمسلمين كفار فهو كافر شرعًا أو محتل العقل وضعًا، إذ كل واحدة منهما معلومة الفساد بالضرورة الشرعية الحاصلة بالأخبار المتواترة القطعية، وإن لم يكن كذلك فلا ضروري يصار إليه في الشرعيات ولا العقليات.

عصمنا الله من بدع المبتدعين وسلك بنا طرق السلف الماضين. وإنما طولت في هذا المسألة الأنفاس، لما قد شاع من هذه البدع في الناس، ولأنه قد اغتر كثير من الجهال بزخرف تلك الأقوال، وقد بذلت ما وجب عليّ من النصيحة، والله تعالى يتولى إصلاح القلوب الجريحة»[1].

ولا شك أن هذا كلام مهم وشاهد على القوم من رجل كان قد تدنس بأوضارهم قبل أن يطهّره الله منها ويشغله بالسُّنَّة والحديث.

وقد سبق أن ذكرنا الوجهين الأوليين من مفاسد التمسك بالجدل والكلام، وهما

---

(١) المفهم ٦/ ٦٩٤.

إضعاف الوازع الديني والخوف من الله، والجرأة على الله ورسوله في ردّ النصوص. وهذا ما حدث بتمامه عند المتكلمين، وتاريخهم يشهد بذلك، والمطلع على ما ذكر عنهم لا يرتاب في ذلك.

أما الجهم بن صفوان، فقد اشتهر عنه أنه مكث أربعين يومًا لا يصلي لأنه كان لا يعرف ربه(١).

وكذلك روى البخاري عن أبي نعيم البلخي أنه قال: «كان رجل من أهل مرو صديقًا لجهم، ثم قطعه وجفاه. فقيل له: لم جفوته؟ فقال: جاء منه ما لا يحتمل. قرأت يومًا آية كذا وكذا، فقال: ما كان أظرف محمدًا، فاحتملتها. ثم قرأ سورة طه، فلما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] قال: أما والله لو وجدت سبيلًا إلى حكها لحككتها من المصحف. فاحتملتها. ثم قرأ سورة القصص، فلما انتهى إلى ذكر موسى، قال: ما هذا؟ ذكر قصة في موضع فلم يتمها، ثم ذكرها هٰهنا فلم يتمّها. ثم رمى بالمصحف من حجره برجليه، فوثبت عليه»(٢).

ولا ريب أن هذا كفر صريح مخرج من الملة. إلا أنه لا يبعد أن هذا كان في قلوب الكثير من المتكلمة. فالذي يشوّش على المسلمين، ويضلل عليهم، ولا تجد له سبيلًا يهتدي به ولا إمامًا يقتدي به، لا يبعد أن يكون حاله كحال جهم.

أما بشر المريسي، فقد قال أبو سعيد الدارمي فيه: «وبلغنا أن بعض أصحاب المريسي قال له: كيف تصنع بهذه الأسانيد الجياد التي يحتجون بها علينا في ردّ مذاهبنا مما لا يمكن التكذيب بها؟ مثل: سفيان عن منصور عن الزهري، والزهري عن سالم، وأيوب وابن عون عن ابن سيرين، وعمرو بن دينار عن جابر عن النبي، وما أشبهها؟ قال: فقال المريسي: لا تردوه فتفتضحوا. ولكن غالطوهم بالتأويل فتكونوا قد رددتموها بلطف، إذ لم يمكنكم ردّها بعنف»(٣).

وهذا الكلام إن صحّ من المريسي فإنه يؤيد ما سبق أن ذكرناه أن التأويل بالنسبة لهم هروب وفرار من الإلزام ليس إلا، ولا يعتقدون بشيء مما يذكرونه من تأويلات.

---

(١) خلق أفعال العباد، للبخاري، ص٣٨. (٢) المصدر السابق، ص٣٨.

(٣) نقض الإمام الدارمي على المريسي، ص٨٦٧ ـ ٨٦٨.

وهذا كان حال أساطين الكلام كالجويني والغزالي والرازي، فقد كان هؤلاء من أكثر الناس تأويلًا للأخبار والنصوص، وثلاثتهم ماتوا على دين التفويض الذي يكتفي بنفي ظاهر النصوص، ثم التوقف عندها وعدم تأويلها بشيء، مما يدل على عدم اعتقادهم بشيء مما تأولوه، وأن مرادهم كان التشغيب على المسلمين وصرف معاني النصوص بشتى التأويلات الغثة والسقيمة.

أما عمرو بن عبيد أحد زعماء المعتزلة، فاسمع ما قاله الخطيب البغدادي فيه: «أخبرنا أبو نعيم الحافظ، قال: سمعت أبا عامر عبد الوهاب بن محمد بن أحمد بن إبراهيم العسال، يقول: سمعت أبي يقول: سمعت مسبح بن حاتم البصري يقول: سمعت عبيد الله بن معاذ العنبري، يقول: سمعت أبي يقول: سمعت عمرو بن عبيد يقول، وذكر حديث الصادق المصدوق، فقال: لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما أحببته، ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله تعالى يقول هذا لقلت له: ليس على هذا أخذت ميثاقنا»[1].

فتأمّل كيف يصرّح هذا الخبيث بالكفر ويردّ الكلام من فم الرسول الكريم لا أنه يردّ الحديث لضعفه عنده. وهذا دليل على أن أولئك عندما تأوّلوا كلام الله ورسوله، لم يتأوّلوه لاعتقادهم أن هذا هو معني النصوص وتفسيرها؛ بل هم كذبوا بما جاء فيها، لذلك ذهبوا إلى تفسيرها بمعاني تتفق مع مذاهبهم. وهذا عين التكذيب، وما أجروه من تأويل إنما حقه أن نعدّه تحريفًا لا تأويلًا.

أما أبو الهذيل العلاف، فهو أول من تكلّم في الجوهر الفرد. وكذلك هو أول من جمع بين معاني صفات الله، وأن علمه هو ذاته، وقدرته ذاته. وكذلك هو أول من تكلّم في مسألة الأجسام والأعراض وحدوث العالم. وكذلك هو أول من تكلم في السكون والحركة، كما تقدم ذكره.

وقد أفضى به ذلك إلى القول بانقطاع حركات أهل الجنة والنار، فينقطع النعيم واللذة لأهل الجنة، والألم والشدة لأهل النار، وتنقطع حركاتهم جميعًا، وأن مقدورات الله كلها تنتهي، فلا يقدر الله على إحداث شيء أو إماتة شيء أو إحياء

(١) تاريخ بغداد ١٤/ ٦٩ ـ ٧٠.

شيء. لذلك لا تعجب عندما تجد الخطيب البغدادي يقول في ترجمته: «كان خبيث القول، وفارق إجماع المسلمين».

ويُروى أن المأمون قال لحاجبه: «من بالباب؟» قال: «أبو الهذيل المعتزلي، وعبد الله بن أباض الخارجي، وهشام بن الكلبي الرافضي». فقال: «ما بقي من رؤوس جهنم أحد إلا وقد حضر»(١).

وكذلك أبو إسحاق النظام، حيث كان يقول: «إن الله لا يقدر على الظلم ولا الشر». وقال أنه لو كان قادرًا لكنا لا نأمن من أن يفعله، أو أنه قد فعله، وإن الناس يقدرون على الظلم. وصرّح بأن الله لا يقدر على إخراج أحد من جهنم. وكذلك زعم أن الله خلق كافة الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه.

وذكره المقريزي في «المواعظ والاعتبار» فقال: «وقال قبحه الله: أبو هريرة أكذب الناس، وزعم أنه ضرب فاطمة ابنة رسول الله ﷺ، ومنع ميراث العترة، وأوجب معرفة الله بالفكر قبل ورود الشرع، وحرّم نكاح الموالي العربيات. وقال: لا تجوز صلاة التراويح، ونهى عن ميقات الحج، وكذب بانشقاق القمر، وأحال رؤية الجنّ، وزعم أن من سرق مائتي دينار فما دونها لم يفسق، وأن الطلاق بالكتابة لا يقع وإن كان بنيّة، وأنّ من نام مضطجعًا لا ينتقض وضوءه ما لم يخرج منه الحدث. وقال: لا يلزم قضاء الصلوات إذا فاتت. وقد اتفق هو والعلاف على أن الله ليس يقدر من الخير على أصلح مما عمل.

وكذلك ضرار بن عمرو، رأس الفرقة الضرارية. كان ينكر عذاب القبر، ثم بات ينكر الجنة والنار. وهو شيخ حفص الفرد الذي ناظر الإمام الشافعي في مسألة خلق القرآن.

وكذلك أبو جعفر الإسكافي، حيث ورد عنه أنه كان يقول: «إنّ الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء، ويقدر على ظلم الأطفال والمجانين»»(٢).

وكذلك جعفر بن حرب، الذي خالف إجماع المسلمين فأسقط الحدّ عن شارب الخمر، وزعم أن الصغائر من الذنوب توجب تخليد فاعلها في النار. وهذا ما لم يقله أحد في الملة، ولا حتى الخوارج والمعتزلة.

---

(١) تاريخ الإسلام ٥/ ٧٣٨.

(٢) المواعظ والاعتبار ٤/ ١٧١.

وكذلك بشر بن المعتمر الذي قال أن الله لا ينبغي له تعذيب الطفل الصغير وإلا كان ظالمًا له.

وكذلك أبو موسى المردار الذي زعم أن القرآن مقدور عليه من حيث الفصاحة والبلاغة وأن الناس قادرون على الإتيان بمثله.

وكذلك هشام الفوطي الذي أنكر انفلاق البحر لموسى، وانشقاق القمر كمعجزة لسيدنا محمد ﷺ، وأنكر خلق الجنة والنار، وأنكر أن يكون الله يفعل فعلًا، وأن يحب المؤمنين لإيمانهم ويبغض الكفار لكفرهم. وكان لا يجوّز لأحد أن يقول: إن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، ويعتبر ذلك نوعًا من الإلحاد والافتراء على الله.

وكذلك معمر بن عباد الذي قال أن الله خلق الأجسام فقط، والأعراض تولدت منها تولدًا.

وكذلك ثمامة بن الأشرس الذي قال أن اليهود والنصارى يصيرون ترابًا يوم القيامة، وأن جميع أطفال المؤمنين يصيرون ترابًا ولا يدخلون الجنة.

وزعم ثمامة كذلك أن العلوم كلها ضرورية، وأن من لا يضطر لمعرفة الله فليس بواجب عليه معرفته. وأن الأفعال كلها متولدة، ولا فاعل لها في الحقيقة. وورد عنه كذلك أنه كان يرى أن تفخيذ الصبيان الذكور دون اللواط بهم حلال؛ لأنه لم يأت نص بتحريمه.

وكذلك أبو الحسين الخياط، الذي قال أن المعدوم شيء، وهو أول من قال ذلك من المعتزلة.

وكذلك أبو علي الجبائي الذي قال أن المحبل الحقيقي للنساء هو الله؛ لأنه هو الذي خلق الولد فيهن.

وكذلك ابنه أبو هاشم الذي قال أن الفاعل يجوز أن لا يفعل ولا يترك، وأن الله يعذب العصاة والكافرين لا على فعل مكتسب ولا محدث.

وقال أبو هاشم أن القرآن نزل متحديًا للعرب، فالترك والفرس وباقي الأقوام قادرون على الإتيان بمثله. وأن توبة الزاني بعد عجزه عن الجماع لا تصح.

وكذلك محمد بن النعمان ـ المعروف بشيطان الطاق ـ، إذ قال أن الله لا يعرف الأشياء قبل تقديرها، ولا يعلم أفعال العباد قبل وقوعها، ولو كان يعلم ما لم يكن لما امتحنهم.

تلك كانت بعض أمثلة على جرأتهم وضلالاتهم كما ذكرها أهل السير والتاريخ، مما أفضى بهم إلى الوقوع في صنفي المفسدتين الثالثة والرابعة التي ذكرناهما عن استهانة المتكلم بالعبادات والمعروف، وضعف إيمانه وقلة تقواه، وأنها تدفعه إلى الاستهانة في ترك الواجب وفعل الحرام.

فقد وقعوا في شر ما حذرهم الله ﷻ في كتابه الكريم من مخالفتهم للرسول ﷺ، وابتغاء غير سبيل المؤمنين. قال تعالى في محكم كتابه: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النُّور: ٦٣] وقال: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النِّسَاء: ١١٥].

وقد دوّن التاريخ بعض معايب هؤلاء ومثالبهم، ولم يمهلهم الله حتى فضحهم وهتك أسرارهم، ولو علم بهم خيرًا لستر عليهم. ومن ذلك ما ورد أن أبا الهذيل شرب مرة عند صاحب له، فراود غلامًا أمرد في الطهارة، فضربه الغلام بتور، فدخل في رقبته، وصار مثل الطوق، فاحتاجوا إلى إحضار حداد، حتى فكّه عن رقبته[(١)]. وكذلك ما ورد عن أبي إسحاق النظام، بأنه سقط وهو سكران فهلك[(٢)].

وكذلك ما ورد عن ثمامة بن الأشرس أحد زعماء المعتزلة أنه خرج من منزله بعد المغرب وهو سكران، فإذا هو بالمأمون قد ركب في نفر، فلما رأى ثمامة عدل عن طريقه وبصر به المأمون فضرب كفل دابته وحاذاه، فوقف ثمامة، فقال له المأمون: ثمامة، قال: إي والله، قال: سكران أنت؟ قال: لا. قال: أفتعرفني؟ قال: إي والله. قال: من أنا؟ قال: لا أدري، فضحك المأمون حتى انثنى عن دابته، قال: عليك لعائن الله، قال: تترى يا أمير المؤمنين، فعاد في الضحك[(٣)].

وقد قال ابن قتيبة عن هذا الخبيث: «كان ثمامة من رقة الدين وتنقيص الإسلام والاستهزاء به وإرساله لسانه على ما لا يكون على مثله رجل يعرف الله، وَلا يؤمن به»[(٤)].

كما ذكر ابن حجر عن ثمامة أنه رأى قومًا يتعادون إلى الجمعة لخوفهم فوت

---

(١) تاريخ الإسلام، ترجمة: العلاف.
(٢) المصدر السابق، ترجمة: النظام.
(٣) المنتظم ١٠/ ٢٥٤.
(٤) لسان الميزان ٢/ ٨٣.

الصلاة، فقال: انظروا إلى البقر انظروا إلى الحمر ثم قال لرجل من إخوانه: «انظر ما صنع هذا العربي بالناس. يقصد به الرسول ﷺ»(١).

وكذلك ما ورد عن الجاحظ وهو تلميذ هذا الخبيث، حيث حضرت وليمة حضرها الجاحظ، وحضرت صلاة الظهر، فصلوا وما صلّى الجاحظ، وحضرت صلاة العصر، فصلوا وما صلّى الجاحظ، فلما عزموا على الانصراف، قال الجاحظ لرب المنزل: «إني ما صليت لمذهب أو لسبب أخبرك به، فقال له، أو فقيل له: ما أظن أن لك مذهبًا في الصلاة إلا تركها»(٢).

وكذلك ما ورد عن أبي المعالي الكاتب المعتزلي أنه لم يكن يحضر الجمعة قط. وورد عن أبي عبيد الله المرزباني المعتزلي أنه كان يضع المحبرة وقنينة النبيذ، فيكتب ويشرب(٣).

أما الغزالي، فقد اشتغل في بعض فنون السحر وطقوسه؛ كالأوفاق والمثلثات والحروف، وقيل أنه اشتغل في الرمل والمنادل. وله رسالة في تنزيل الوفق المثلث، كما أنه صرّح في أكثر من موضع من كتبه بعقيدة وحدة الوجود؛ ككتاب «إحياء علوم الدين» وكتاب «كيمياء السعادة» وغيرهما.

فتلك هي عاقبة من يعرض عن السُّنَّة النبوية، وغرّه عقله وشيطانه، فأضلّ الناس بعد ضلاله. والكتب تطفح بذكر مخازيهم، ولو لزمنا التوسع في ذلك لاحتجنا إلى مجلد كامل، وإنما آثرنا ذكر بعض الأمثلة لا من باب هتك السر والتشهير، ولكن للعبرة والموعظة والتذكير، ليعلم القارئ حالهم وتهاونهم في دينهم، فإن السعيد من اتعظ بغيره.

وما ورد عن تهاون الكثير منهم بالصلاة إنما كان لحكمة ربانية، وأصل ذلك أن تعلم أن الصلاة من أعظم واجبات الدين، وأفضل القربات إلى الله، ولا جرم أن الله يعين المؤمن عليها ليثيبه عليها. وقال تبارك وتعالى فيها: ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾﴾ [البَقَرَة: ٤٥]. وأصل الخشوع تمام الخضوع، ولا يتحقق ذلك إلا بالذل والتسليم لله، ومذهب هؤلاء لا يساعدهم على ذلك، فليس فيه

(١) المصدر السابق، ترجمة: ثمامة. (٢) تاريخ بغداد، ترجمة: الجاحظ.
(٣) تاريخ الإسلام، ترجمة: المرزباني.

ذلّ ولا تسليم؛ بل هو تمرد وغرور، وتشكيك وجرأة في الجدال والمراء وردّ لكلام الله ورسوله، فأضحت الصلاة ثقيلة وكبيرة على هؤلاء. فلا يبعد صحة ما ذُكر عنهم من الافتتان بترك صلاة الجماعة أو الجمعة أو تركها بالكلية، فإن ذلك أمر محتوم لمن هو في حالهم، نسأل الله السلامة في الدين، وأن يميتنا على التوحيد ويحسن خاتمتنا.

ويجدر بنا القول: إن عددًا منهم ورد عنه الزهد والورع كذلك، فليس الأمر بلازم عليهم، ولا هو مستغرق في جميع أفرادهم، إلا أنه السمة الغالبة عليهم. والغرض من ذكر ذلك أن نعلم أن أمثال هؤلاء لا يمكن الوثوق إلى دينهم؛ لأن هذا العلم دين. وقد ذكر الخطيب البغدادي عن سلام بن أبي مطيع أنه ذكر عمرو بن عبيد عند أيوب، فقال له: «كيف تثق بحديث رجل لا تثق بدينه؟»[1]. وهو عين الحكمة، فإن من غابت التقوى عن قلبه، لا يجدر بنا الوثوق إلى حديثه ورأيه.

وأمر آخر، فإن الله قد قال في محكم كتابه: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾ [البَقَرَة: ٢٨٢]، فالتقوى وحسن الاتباع توصل المؤمن إلى رضوان الله والعلم بحلاله وحرامه، وما يجب عليه من الاعتقاد والعمل. وهؤلاء غفلوا عن ذلك الجانب، واستغنوا عن كلام الله ورسوله الأمين، واعتدّوا بمحض عقولهم أن تدلّهم على أصول الدين، فلا هم نالوا علمًا، ولا هم عبدوا ربًّا، ولا هم اتقوا نارًا. فأنّى ينير الله بصيرتهم ويدلّهم على الخير والحق وقد استغنوا عن اتباع آيته ومحكم كتابه ونبيّه الكريم الذي جعله الله رحمة للعالمين؟

فلا جرم أن ضلال هؤلاء هو عين العدل، والجزاء إنما هو من جنس العمل، فعقله الذي استغنى به عن الرسالة والنصوص كان وبالًا عليه وهلاكًا لآخرته، وعقابًا له على مخالفته أمر الله، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [النُّور: ٦٣].

وقد حكي عن بعضهم ندمه في آخر عمره. نذكر من حال أبي المعالي الجويني، حيث قال الحافظ محمد بن طاهر المقدسي أبو الفضل: «سمعت أبا الحسن القيرواني وكان يختلف إلى درس أبي المعالي الجويني يقرأ عليه الكلام يقول:

---

(١) تاريخ بغداد ١٤/ ٦٣.

سمعت أبا المعالي اليوم يقول: يا أصحابنا، لا تشتغلوا بالكلام، فلو علمت أن الكلام يبلغ إلى ما بلغ ما اشتغلت به»[١].

وقال ابن الجوزي في «المنتظم» في ترجمة الجويني: «كان الجويني قد بالغ في الكلام، وصنف الكتب الكثيرة فيه، ثم رأى أن مذهب السلف أولى، فروى عنه أبو جعفر الحافظ أنه قال: ركبت البحر الأعظم، وغصت في الذي نهى عنه أهل الإسلام كل ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن فقد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق، عليكم بدين العجائز، فإن لم يدركني الحق بلطف برّه. وإلا فالويل لابن الجويني».

وحكى هبة الله بن المبارك السقطي قال: «قال لي محمد بن الخليل البوشنجي: حدثني محمد بن علي الهريري وكان تلميذ أبي المعالي الجويني قال: دخلت عليه في مرضه الذي مات فيه وأسنانه تتناثر من فيه ويسقط منه الدود لا يستطاع شم فيه، فقال: هذا عقوبة تعرضي بالكلام فاحذره. مرض الجويني أيامًا، وكان مرضه غلبة الحرارة وحمل إلى بشتنقان لاعتدال الهواء فزاد ضعفه، وتوفي ليلة الأربعاء بعد العشاء الخامس والعشرين من ربيع الآخر من هذه السنة عن تسع وخمسين سنة، ونقل في ليلته إلى البلد، ودفن في داره، ثم نقل بعد سنين إلى مقبرة الحسين فدفن إلى جانب والده، وكان أصحابه المقتبسون من علمه نحو أربعمائة يطوفون في البلد وينوحون عليه». ذكر كل ذلك ابن الجوزي في «تاريخه»[٢].

وقال الذهبي في «تاريخه»: «قال السمعاني: وسمعت أبا روح الفرج بن أبي بكر الأرموي مذاكرة يقول: سمعت أستاذي غانم الموشيلي يقول: سمعت الإمام أبا المعالي الجويني يقول: لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما اشتغلت بالكلام»[٣].

وقال محمد بن طاهر الحافظ: «سمعت أبا الحسن القيرواني الأديب بنيسابور، وكان يسمع معنا الحديث، وكان يختلف إلى درس الأستاذ أبي المعالي الجويني، يقرأ عليه الكلام، يقول: سمعت الأستاذ أبا المعالي اليوم يقول: يا أصحابنا، لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي إلى ما بلغ ما اشتغلت به. وحكى

---

(١) المنثور في الحكايات والسؤالات، ص٥١ ـ ٥٢.
(٢) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ١٦/ ٢٤٥ ـ ٢٤٧.
(٣) تاريخ الإسلام ١٠/ ٢٤.

أبو عبد الله الحسن بن العباس الرستمي فقيه أصبهان، قال: حكى لنا أبو الفتح الطبري الفقيه، قال: دخلت على أبي المعالي في مرضه، فقال: اشهدوا علي أني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السلف، وأني أموت على ما تموت عليه عجائز نيسابور. وكان إذا أخذ في علم الصوفية وشرح الأحوال أبكى الحاضرين».

قال السمعاني: «قرأت بخط أبي جعفر محمد بن أبي علي الهمذاني: سمعت أبا إسحاق الفيروزآبادي يقول: تمتّعوا بهذا الإمام، فإنه نزهة هذا الزمان؛ يعني: أبا المعالي الجويني».

وقال: «وقرأت بخط أبي جعفر أيضًا: سمعت أبا المعالي يقول: قرأت خمسين ألفًا في خمسين ألفًا، ثم خليت أهل الإسلام بإسلامهم فيها وعلومهم الظاهر، وركبت البحر الخضم العظيم، وغصت في الذي نهى أهل الإسلام منها، كل ذلك في طلب الحق، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد، والآن رجعت من الكل إلى كلمة الحق. عليكم بدين العجائز. فإن لم يدركني الحق بلطيف برّه، فأموت على دين العجائز، ويختم عاقبة أمري عند الرحيل على برهة أهل الحق، وكلمة الإخلاص: لا إله إلا الله، فالويل لابن الجويني ـ يريد نفسه ـ».

وقال الذهبي في «السير»: «وقيل: لم يقل بهذه المسألة تصريحًا؛ بل ألزم بها لأنه قال بمسألة الاسترسال فيما ليس بمتناه من نعيم أهل الجنة، فالله أعلم. قلت: هذه هفوة اعتزال، هجر أبو المعالي عليها، وحلف أبو القاسم القشيري لا يكلّمه، ونفي بسببها، فجاور وتعبد، وتاب ـ ولله الحمد ـ منها، كما أنه في الآخر رجح مذهب السلف في الصفات وأقره»[(١)].

وقال الذهبي: «كان هذا الإمام مع فرط ذكائه وإمامته في الفروع وأصول المذهب وقوة مناظرته لا يدري الحديث كما يليق به لا متنًا ولا إسنادًا. ذكر في كتاب البرهان حديث معاذ في القياس فقال: هو مدوّن في الصحاح، متفق على صحته. قلت: بل مداره على الحارث بن عمرو، وفيه جهالة، عن رجال من أهل حمص، عن معاذ. فإسناده صالح»[(٢)].

وقد ردّ السبكي على ما قاله شيخه الذهبي، وهو يتوهم أن شيخه تفرّد بذكر تلك

(١) سير أعلام النبلاء ١٤/١٩.

(٢) المصدر السابق ١٤/١٨.

الدعاوى عن إمامه، ولا يدري أن ابن الجوزي سبق الذهبي بأكثر من قرنين في تبيان مثالب شيخه، وقد ذكرنا طرفًا منها. ولطالما علل السبكي ذلك بكون الذهبي من المجسمة وممن يخاصم الأشاعرة، إلا أن ابن الجوزي من الحنابلة المؤولين للصفات؛ بل يزعم الكثيرون نسبته إلى الأشاعرة.

وكان آخر قولي الجويني فيما يختص بالصفات الخبرية هو التفويض، وصرّح به في كتاب «الرسالة النظامية» آخر كتب الجويني. وذكر فيه: «والذي نرتضيه رأيًا وندين الله به عقيدة اتباع سلف الأمة. والدليل القاطع السمعي في ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة. فلو كان تأويل هذه الظواهر مسوغًا أو محتومًا لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشرع. وإذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع». وقد ذكر ذلك النص ابن أبي طاهر السلماسي المتوفى سنة ٥٥٠، وذلك في كتابه «منازل الأئمة الأربعة»[١]. وننبه على أنه مراده من عقيدة سلف الأمة إنما هو التفويض لا الإثبات. فغاية ما فعل الرجل أنه انتقل من التأويل إلى التفويض.

وقد شكّك بعض الأشاعرة المعاصرين في نسبة الكتاب للجويني. ولا ينبغي الالتفات إلى تشكيكهم، فلطالما شككوا في كل ما يصطدم بمذهبهم وردّوا الأدلة والشواهد بلا أثارة من علم. وقد نسب ذلك الكتاب إلى الجويني كل من الذهبي في «تاريخه» وفي «السير» وابن أيبك الصفدي[٢]، والسبكي[٣]، وابن كثير[٤]، وابن قاضي شهبة[٥]، والحافظ ابن حجر[٦]، وابن العماد[٧].

ثم نأتي على ذكر حال فخر الدين الرازي. فقد ثبت عنه أنه ندم على اشتغاله بالكلام. وقال في ذلك أبياتًا من الشعر:

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا ردى ووبال

(١) منازل الأئمة الأربعة، ص١٥٣.
(٢) الوافي بالوفيات ١٩/ ١١٧.
(٣) طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ١٧٢.
(٤) طبقات الشافعيين، ص٤٦٦.
(٥) طبقات الشافعية ١/ ٢٥٦.
(٦) فتح الباري ١٣/ ٤٠٧.
(٧) شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٥/ ٣٤١.

ولم نستفد من بحثنا طول دهرنا   سوى ان جمعنا فيه قلت وقالوا

وقد شكك البعض بنسبة هذه الأبيات له، إلا أنها ثابتة ومشهورة عنه، وقد ذكرها منسوبة إليه كل من ياقوت الحموي في «معجم الأدباء»، وابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»، وقال فيه: «ومن شعر فخر الدين بن الخطيب أنشدني بديع الدين البندهي مما سمعه من الشيخ فخر الدين بن خطيب الري لنفسه»[1]، ثم أنشد الأبيات.

وكذلك ذكرها ابن خلكان في «وفيات الأعيان»، والحافظ الذهبي في «تاريخ الإسلام»، وتاج الدين السبكي في «طبقات الشافعية»، والحافظ ابن كثير في «طبقات الشافعيين»، وابن الخطيب في «الإحاطة في أخبار غرناطة»، والملك المؤيد في «المختصر في أخبار البشر»، وابن الوردي في «تاريخه».

وهذه الأبيات الشعرية التي ذكرت عنه وردت بالسند كما رأينا، واشتهرت عنها شهرة أغنت عن التحقيق في صحتها، فإن من المعلوم أن منهج الضبط والتحقيق في الروايات التاريخية يختلف عنه عند المحدثين.

والمتأمل في الأبيات، يجد أن البيت الأول يلمح فيه إلى عبث السعي وراء الكلاميات والجدليات، وأن عقله لم يزل متخبطًا حائرًا. والبيت الثالث يفيد أن علوم الفلسفة والمنطق لا تجدي النفع؛ لأنه يصرّح فيه بعدم الاستفادة من بحثه، ولم يكن بحثه إلا من خلال الفلسفة والمنطق وعلم الكلام.

وقوله: «سوى أن جمعنا فيه قلت وقالوا» يمثّل حقيقة ما عليه كتاب «المطالب العالية» الذي صنّفه آخر عمره، ولم يكمله. وقد سبق وذكرنا من أمر ذلك الكتاب، وبيّنا أنه بلغ النهاية في الحيرة والاضطراب، لدرجة أنه تخلّى عن كثير من الأقوال التي ذهب إليها في سابق عهده. والمتأمل في ذلك الكتاب يجد تجميعًا للكلام للموافقين وللخصوم، ثم تجده في كثير من المواضع يكتفي بإيراد الأقوال دون الترجيح بينها وبيان القول الفصل في المسألة. وما هذا البيت إلا بيان حال الرازي في ذلك الكتاب، لا يحيد عنه قدر أنملة.

أما بخصوص وصيّته عند موته، فقد اشتهرت وذاع أمرها، وذكرها كافة المحققين

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٤٦٨.

والمؤرخين من أهل الحديث كالذهبي في «تاريخه» وابن كثير في «طبقات الشافعيين»، ومن الأشاعرة كذلك كتاج الدين السبكي في «طبقات الشافعية»، وابن أيبك الصفدي في «الوافي»، إلى جانب ياقوت الحموي في «معجم الأدباء» وابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء» وابن خلكان في «وفيات الأعيان». فهي صحيحة لا شك في ذلك، ولا ينكرها أحد إلا من أراد التعنت والمكابرة.

قال ياقوت الحموي في ترجمة الفخر الرازي في «معجم الأدباء»: «ولما توفي الإمام فخر الدين بهراة في دار السلطنة يوم عيد الفطر سنة ست وستمائة كان قد أملى رسالة على تلميذه ومصاحبه إبراهيم بن أبي بكر بن علي الأصبهاني تدلّ على حسن عقيدته وظنّه بكرم الله تعالى ومقصده بتصانيفه. والرسالة مشهورة ولولا خوف الإطالة لذكرتها ولكن منها: «وأقول ديني متابعة سيّد المرسلين، وقائد الأولين والآخرين إلى حظائر قدس ربّ العالمين، وكتابي هو القرآن العظيم وتعويلي في طلب الدين عليهما، اللَّهُمَّ يا سامع الأصوات، ويا مجيب الدعوات، ويا مقيل العثرات، ويا راحم العبرات، ويا قيام المحدثات والممكنات، أنا كنت حسن الظنّ بك، عظيم الرجاء في رحمتك، وأنت قلت: «**أنا عند ظنّ عبدي بي فليظنّ بي خيرًا**»، وأنت قلت: ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ [النَّمل: ٦٢]، وأنت قلت: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾ [البَقَرَة: ١٨٦]، فهب أنّي ما جئت بشيء فأنت الغنيّ الكريم، وأنا المحتاج اللئيم، وأعلم أنه ليس لي أحد سواك، ولا أحد كريم سواك، ولا أحد محسن سواك، وأنا معترف بالزلّة والقصور، والعيب والفتور، فلا تخيّب رجائي، ولا تردّ دعائي، واجعلني آمنًا من عذابك قبل الموت، وعند الموت، وبعد الموت، وسهّل عليّ سكرات الموت، وخفّض عنّي نزول الموت، ولا تضيّق عليّ سبب الآلام والأسقام فإنك أرحم الراحمين». ثم قال في آخرها: «واحملوني إلى الجبل المصاقب لقرية مزداخان وادفنوني هناك، وإذا وضعتموني في اللحد فاقرأوا عليّ ما تقدرون من آيات القرآن العظيم ثم ردّوا عليّ التراب بالمساحي، وبعد إتمام ذلك قولوا مبتهلين إلى الله مستقبلين القبلة، على هيئة المساكين المحتاجين: يا كريم، يا كريم، يا عالمًا بحال هذا الفقير المحتاج، أحسن إليه، واعطف عليه، فأنت أكرم الأكرمين، وأنت أرحم الراحمين، وأنت الفعّال به وبغيره ما تشاء، فافعل به ما أنت أهله، فأنت أهل التقوى وأهل المغفرة» انتهى». هذا هو نصّ الوصية التي أوردها ياقوت الحموي.

أما ابن أبي أصيبعة، فقد ذكرها كاملة، وهي مطابقة لما ذكره ياقوت الحموي، ونحن نذكر بدايتها إلى بدء القول الذي ذكره ياقوت.

قال الرازي في بداية وصيته: «أني أحمد تعالى بالمحامد التي ذكرها أعظم ملائكته في أشرف أوقات معارجهم، ونطق بها أعظم أنبيائه في أكمل أوقات مشاهدتهم؛ بل أقول كل ذلك من نتائج الحدوث والإمكان. فأحمده بالمحامد التي تستحقها إلوهيته، ويستوجبها لكمال الموهبة عرفتها أو لم أعرفها؛ لأنه لا مناسبة للتراب مع جلال رب الأرباب، وأصلي على الملائكة المقربين والأنبياء المرسلين وجميع عباد الله الصالحين. ثم أقول بعد ذلك: اعلموا إخواني في الدين وأخداني في طلب اليقين. إن الناس يقولون الإنسان إذا مات انقطع تعلقه عن الخلق، وهذا العام مخصوص من وجهين؛ **الأول**: أنه إن بقي منه عمل صالح صار ذلك سببًا للدعاء والدعاء له أثر عند الله. **والثاني**: ما يتعلق بمصالح الأطفال والأولاد والعورات وأداء المظالم والجنايات.

أما **الأول**: فاعلموا أني كنت رجلًا محبًّا للعلم، فكنت أكتب في كل شيء شيئًا، لا أقف على كمية وكيفية سواء كان حقًّا أو باطلًا أو غثًّا أو سمينًا، إلا إن الذي نظرته في الكتب المعتبرة لي أن هذا العالم المحسوس تحت تدبير مدبر منزه عن مماثلة المتحيزات والأعراض وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة.

ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم؛ لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات. وما ذاك إلا العلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية.

فلهذا أقول: كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء في القدم والأزلية والتدبير والفعالية، فذاك هو الذي أقول به وألقى الله تعالى به.

وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض، فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد فهو كما هو، والذي لم يكن كذلك أقول: يا إلٰه العالمين أني أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين

وأرحم الراحمين، فلك ما مرّ به قلمي أو خطر ببالي فاستشهد علمك. وأقول: أن علمت مني إني أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق فافعل بي ما أنا أهله، وإن علمت مني أني ما سعيت إلا في تقرير ما اعتقدت أنه هو الحق وتصوّرت أنه الصدق، فلتكن رحمتك مع قصدي، لا مع حاصلي. فذاك جهد المقل، وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع في الزلة، فأغثني وارحمني واستر زلتي وامح حوبتي يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين ولا ينتقص بخطأ المجرمين»(١).

وكذلك أورد الذهبي الوصية كاملة، ثم قال: «سمعت وصيته كلها من الكمال عمر بن إلياس بن يونس المراغي، قال: أخبرنا التقي يوسف بن أبي بكر النسائي بمصر، قال: أخبرنا الكمال محمود بن عمر الرازي، قال: سمعت الإمام فخر الدين يوصي تلميذه إبراهيم بن أبي بكر، فذكرها»(٢).

وكذلك ذكرها ابن أيبك الصفدي في «الوافي»(٣)، وتاج الدين السبكي في «الطبقات»(٤)، وهما أشعريان مبجّلان للرازي. وكذلك ذكرها آخرون.

وقد أوردت النص الذي ذكره ياقوت وابن أبي أصيبعة **لسببين**:

أوّلها: أنهما أقدم من ذكر تلك الوصية، فياقوت الحموي توفي سنة ٦٢٦، بينما توفي ابن أبي أصيبعة سنة ٦٦٨.

الثاني: أن الأشاعرة لا يعدّونهما من الخصوم التاريخيين لمذهبهم، وبالتالي لا يمكن التشكيك بهما في إيراد تلك الوصية بذلك النص، لا سيما أن كليهما قد أطال النفس في الثناء على الرازي والإشادة به وبعلمه ودينه.

والمتأمل في تلك الوصية يجدر به التنبه إلى **التالي**:

الأمر الأول: قوله: «فاعلموا أني كنت رجلًا محبًا للعلم فكنت أكتب في كل شيء شيئًا، لا أقف على كمية وكيفية، سواء كان حقًّا أو باطلًا، أو غثًّا أو سمينًا» يشير إلى إقراره بفساد بعض ما كتبه، وبطلانه وبعده عن المنهج الحق، وأنه كان لا يراعي للحق حرمة تجنبه الخوض في الباطل.

---

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص٤٦٧.

(٢) تاريخ الإسلام ١٣/١٣٧.

(٣) الوافي بالوفيات ٤/ ١٨٠.

(٤) طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٩١.

الأمر الثاني: قوله: «ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات» إقرار منه بفشل الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، وعجزها أمام القرآن، وعدم إمكان الاستغناء به عنه.

ولو أن تلك الطرق قد أفضت له بالقطع واليقين على نحو ما كان يحكي لما قال ذلك. فإننا قد ذكرنا بعض كلامهم في شأن الدليل العقلي، أن اللجوء إلى تلك العلوم إنما كان ابتغاء اليقين والقطع في المسائل مما لا تقدر أخبار الآحاد على منحه.

وعمدتهم في تقديم العقل على النقل، أن النقل إن كان خبر واحد، أو بدلالة متشابهة، فإنه يفيد الظن، بينما الدليل العقلي يفيد القطع واليقين، وهذا هو كلامهم الذي صرّحوا به في كتبهم وقاتلوا عليه. ولو صح قولهم ذاك، للزم أن تكون تلك الطرق قد أفضت بهم إلى القطع واليقين، فكيف يشكّك الرازي في فائدتها؟

ثم إن القرآن الذي يريده الرازي امتلأ بالآيات المتشابهات على حد زعمه، فالدلالات فيها ظنية، فكان الأولى بحسب مذهبهم تقديم ما يفيد اليقين على ما يفيد الظن، إلا أنه قدم القرآن هنا على طريقته، وهذا يشير إلى أنه لم يعد يرى في طريقته ما يفيد القطع واليقين؛ بل تفضي إلى مزيد من الحيرة والاضطراب. وهذا ما أثبتناه من خلال كلام الرازي نفسه في كتبه، وبيّنا تخبطه وحيرته في أمره.

ثم إن الرازي علل دعواه بأن القرآن يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات. وذكره للتسليم ومنع التعمق يدلّ على أنه يشكّك في كون تلك الطرق موصلة إلى المنشود، لا أنه أراد تفضيل طريقة القرآن عليها.

وقد يقال: أنه لم يقصد مسائل التوحيد والصفات؛ بل أراد الدعوة إلى الدين الحق، فالطرق الفلسفية أنتجت أدلة وحججًا على إثبات حدوث العالم ووجود الله وقدمه وما إلى ذلك، إلا أنه يريد أن يقول إن طريقة القرآن في ذلك أفضل وأولى بالاتباع. قيل له: سياق الكلام لا يدل على ذلك، والأمر التالي يكذبه.

الأمر الثالث: قوله: «فلهذا أقول: كلما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده

ووحدته وبراءته عن الشركاء في القدم والأزلية والتدبير والفعالية فذاك هو الذي أقول به وألقى الله تعالى به» يفيد أنه يتراجع عما قاله بالماضي، وقوله: «فلهذا أقول» يفيد التعليل، وهو يعلل ما سيقوله بما قاله في العبارة السابقة عن نقده طريقة الكلام والفلسفة، وتفضيل طريقة القرآن عليها. ولو كان هذا التفضيل قديمًا لما كان لقوله ذاك وجه، وانقلابه على ما كان يفضّله يفيد ضرورة تغيير أقواله.

والرازي لم يكن يتمسك بالدلائل الظاهرة في شيء من أصول الدين من قبل. ولو كان هذا هو رأيه ومذهبه في السابق لما كان في قوله: «فذاك هو الذي أقول به وألقى الله تعالى به» أي غرض أو معنى. فإن ذلك القول منه بمثابة تأكيد أنه رجع عن كلامه إلى ما يستند إلى الدلائل الظاهرة.

الأمر الرابع: قوله: «وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد فهو كما هو»، يؤكد ما ذكرناه فيما قبله. وما ورد في القرآن ليس إلا الصفات التي ذكرها أهل العلم كالاستواء واليد والعين والوجه وغيره. فقوله: «كل ما ورد في القرآن» يدل على أنه يقرّ بها بعد أن لم يكن كذلك. وإلا فما وجه قوله: «كل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة»؟

والأخبار الصحيحة التي اتفق الأئمة عليها هي تلك الأخبار الآحاد التي أنكر الرازي وأصحابه إفادتها للعلم، وأعرضوا عنها وتجاهلوا أمرها ولم يعوّلوا عليها بطائل، ولم يراعوا حرمة لرسول الله ﷺ في قولها، فلا هم آمنوا بما قاله وسلّموا به، ولا هم بيَّنوا للأمة معاني تلك الأحاديث التي يصعب على أي متحذلق أو متفلسف تأويلها. فاليوم يأتي الرازي مصدّقًا بتلك الأخبار التي لطالما ردّها وأعرض عنها، معوّلًا على طرقه الكلامية، فاليوم يعرض عن الطرق الكلامية التي لم تجد نفعًا ويتمسك بالأحاديث والأخبار الصحيحة.

هذا هو مفهوم كلامه ومنطوقه من لسانه، لم نتكلف فيه تأويلًا. بل إن منطوق كلامه يدل على أنه يقرّ أنه لم يكن يتبع ما ورد في القرآن الكريم. فإنه لو كان يعتقد ذلك لقال: «إنا اتبعنا ما فهمناه في القرآن أنه كذا وكذا، فاليوم نؤمن بما هو كذا وكذا»، ولكنه يقول: «فكل ما ورد في القرآن الكريم والأخبار الصحيحة فأنا أقول به» وتلك شهادة منه على نفسه وعلى غيره من المتكلمة أنهم لا يتبعون القرآن والسُّنَّة

ويعرضون عما ورد فيهما. ولو كان يعتقد أن ما ذهب إليه من رأي هو نفسه موافق لما ورد في الكتب والسُّنَّة، لما قال كل قوله ذاك؛ لأن المقام ليس مقام العزيمة والإصرار؛ بل هو مقام الندامة والاعتذار.

الأمر الخامس: قوله: «وأقول: إن علمت مني إني أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق فافعل بي ما أنا أهله. وإن علمت مني أني ما سعيت إلا في تقرير ما اعتقدت أنه هو الحق، وتصورت أنه الصدق فلتكن رحمتك مع قصدي لا مع حاصلي» دلالة قطعية لا تحتمل التأويل على أنه يقرّ بخطئه فيما قاله في السابق، لا سيما أنه ذكره بعد إقراره لكل ما يرد في القرآن والأخبار الصحيحة، فهو يتكلم عن أمر سبق عمله، ويقول فيه: «إن علمت مني أني إن أردت به تحقيق باطل أو إبطال حق فافعل بي ما أنا أهله» فلا يمكن إلا أن يكون أمر تراجع عنه. ولو كان يريد ما قاله في الماضي ولم يزل مصرًّا عليه، فما وجه قوله: «فذاك هو الذي أقول به وألقى الله تعالى به»؟

وقد ذكر حالتين لا ثالث لهما: إما أن يكون قال ما قاله وهو يريد إحقاق الباطل أو إبطال الحق، فيسأل الله أن يفعل به ما يشاء، وإما أن يكون قصد به تقرير ما اعتقد أنه الحق، فيسأل الله الرحمة. وكلاهما يفيد أنه على خطأ، ولم يذكر الحالة الثالثة إن كان قاله وهو مصيب في قوله؛ أي: أنه في الحالتين اعتبر نفسه مخطئًا في قوله، ثم ذكر الحالتين في خطئه، إن كان متعمدًا للخطأ ويعلم خطأه فيسأل الله العقاب، وإن كان لا يعلم بوجه خطئه فيسأل الله الرحمة، مما يعني: أنه يجزم في كون ما قاله خطأ، ولا يذكر احتمال صحته.

الأمر السادس: تعقيبه على قوله ذاك بقوله: «فأغثني وارحمني واستر زلتي وامح حوبتي يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين ولا ينتقص بخطأ المجرمين» يدلّ على ندامته وإدراكه لفحش خطئه، وفداحة جرمه فيما قال في الماضي، لذلك يسأل الله الستر ومحو الذنب. ولا يقال أن هذا كلام عام يقوله كل من يخشى لقاء الله، فهذا الكلام متعلق بما قبله، وقد ذكره تعقيبًا على الاحتمالين اللذين أوردهما في الخطأ الذي قال به في الماضي، مما يدلّ على أن هذا الدعاء بالرحمة يتعلق بذلك الخطأ الذي وقع فيه ويتبرّأ منه اليوم. وما يؤكد عليه الأمر السابع.

الأمر السابع: قوله بعد ذلك: «وأقول ديني متابعة سيّد المرسلين، وقائد الأولين والآخرين إلى حظائر قدس ربّ العالمين، وكتابي هو القرآن العظيم وتعويلي في

طلب الدين عليهما» يؤكد ما كنا قلناه عن إقرار الرازي بفشل طريقة المتكلمين التي مشى عليه طيلة عمره، وعزوفه عنا، والتبرؤ منها بإقراره لكل ما ورد في القرآن والسُّنَّة الصحيحة. وفي هذه العبارة يقرّ الرازي أن دينه هو اتباع النبي ﷺ، ولو كان يرى نفسه متبعًا للسُّنَّة النبوية لما قال ذاك. وهو يحدد مرجعيته ومصادره في الاستدلال، وهي كتاب الله وسُنَّته. ولو أنه كان يقول بذلك ويأخذ به لما دعت الحاجة إلى قوله؛ لأنه قائل به وماض عليه. فهذا القول منه يشير إلى إقراره بعدم استناده من قبل إلى كتاب الله وسُنَّته.

وقد يقول قائل: ولكنه قال: «وكتابي هو القرآن العظيم» ومن المعلوم أنه كان يؤمن بذلك قبل توبته هذه، فلا يلزم كذلك القول إنه لم يكن متبعًا للنبي ﷺ. فيقال له: إن قوله بعد ذلك: «وتعويلي في طلب الدين عليهما» يؤكد صحة ما قلناه، فإنه لا يختلف اثنان أن الرازي لم يعوّل على السُّنَّة في طلب الدين؛ بل هو عوّل على الطرق الفلسفية والكلامية، زاعمًا أن علم الفلسفة والكلام من أشرف العلوم، وأنها تفيد اليقين والقطع، فيما تفيد أخبار الآحاد الظن لا العلم، وهذا ما كان يعتقده ويعرفه الجميع عنه.

وقد سبق أن ذكر في أول وصيته: «إلا إن الذي نظرته في الكتب المعتبرة لي، أن هذا العالم المحسوس تحت تدبير مدبّر منزّه عن مماثلة المتحيزات والأعراض، وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة»، فجاء قوله عن كون القرآن الكريم كتابه من باب المقابلة، فكأنه يريد أن يقول إني عوّلت على بعض الكتب المعتبرة لي في تحصيل أصول الدين، أما اليوم فكتابي الذي اعتبره في تحصيل الأصول هو القرآن الكريم، وأنا أعوّل على القرآن والسُّنَّة لا غير. وهذا يؤكد أنه في مقام التوبة والتراجع لا مقام التقرير لعقيدته.

ويؤيد ذلك أيضًا ما ورد عن ابن الصلاح أنه قال: «حدّثني القطب الطوغاني مرتين أنه سمع الفخر الرازي يقول: «ليتني لم أشتغل بالكلام، وبكى». وقد ذكر ذلك عنه الذهبي في «تاريخه» وابن كثير في «طبقات الشافعيين» وابن قاضي شهبة في «طبقات الشافعية».

وهكذا ذهبت كل كتابات الرازي وأفكاره أدراج الرياح، وتبرّأ الرجل من كل ما قاله وذكره، وخاب مسعاه في الدنيا. بل اكتفى بالتبحّر في الفلسفات والجدل

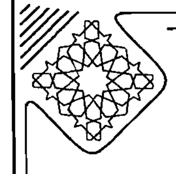
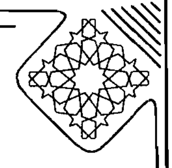
ومعرفة مذاهب المتقدمين، وكان يجيد حرفة الجدال الكلامي دون أن يصل إلى حقيقة ترضيه، وقضى عمره يعوّل على آراء غيره ويتنقل بينها، وكان يعتمد على آراء أبي البركات البغدادي للاعتراض على بعض ما يذكره الفلاسفة كأرسطو وابن سينا، وكان يعتمد على آراء الفلاسفة في الرد على المعتزلة، وكان يعتمد على أقوال المعتزلة في اعتراضاته على أصحابه، وكان يعتمد على آراء كل هؤلاء في الرد على الكرامية.

لقد عاش الرازي ذكيًّا من الأذكياء إلا أنه لم يكن عاقلًا فطنًا، ولو كان كذلك لاستجاب للقرآن والسُّنَّة، ولتبينت له الحقيقة غضة مشرقة، ولما غاص في أوحال الكلام وتاه في دهاليز الفلسفة.

ولا يعنينا من حال الرازي في هذا المقام إلا أنه قد تبرّأ من علم الكلام، وأقرّ بفشل طريقته وعجزها، وندم على الاشتغال به، ويتضح ذلك من خلال كلامه عنه. وقد كان يتعيّن علينا نقض أسسه ومذاهبه الفاسدة الضالة التي دافع عنها، والردّ على كافة أباطيله وشبهاته الخبيثة، فكتبه وأفكاره لا تزال تعيث شرًّا وفسادًا بين المسلمين منذ أكثر من ألف سنة إلى يومنا هذا. فإن كان قد تاب قبل موته، فأمره إلى الله وهو يغفر له ولسائر المؤمنين، ولا نتأله على الله في شيء، ولكن لا نرضى أن يكون مثل هذا من أئمة ديننا.

فانظر إلى أحوال أئمتهم كيف انتهى بهم الأمر إلى الخذلان بين توبة وندم ورجوع وحيرة. ورأينا تخبطهم بما لا ينفع معه وصفهم بالعلم فضلًا عن الإمامة بحالٍ من الأحوال. ولو عاش أمثال هؤلاء بين الصحابة رضوان الله عليهم وقالوا لهم ما نقلناه عنهم من الهذيان، لكان مصيرهم الندم والخسران، والتعزير والهجران، والذل والهوان.



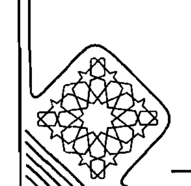
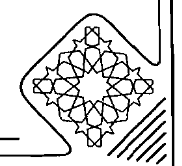



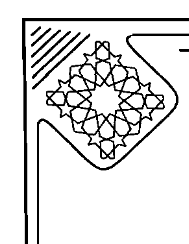
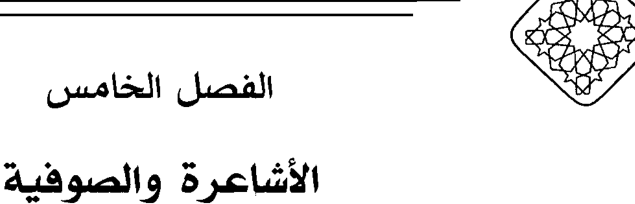
الفصل الخامس

الأشاعرة والصوفية

وفيه:

- مسالك الصوفية.
- التوحيد من المنظور الصوفي.
- الفناء عند الصوفية.
- تصريح ابن عربي بوحدة الوجود.
- أن التوحيد الخاص عن الصوفية هو وحدة الوجود.
- سبب إنشاء الطرق والزوايا.
- علاقة التصوف بالأشاعرة.
- أسباب تمسك الصوفية بالمذهب الأشعري.
- أن توحيد الصوفية موافق للتوحيد الأشعري.
- الكسب بين الأشاعرة والصوفية.
- رؤية الله بين الصوفية والأشاعرة.
- إيمان الغزالي بوحدة الوجود.
- تصوف الرازي آخر عمره.
- التلاقي الأشعري الصوفي.

الفصل الخامس

الأشاعرة والصوفية

اعلم ـ يرحمك الله ـ أن للصوفية مسلكين: أخلاقي ومعرفي. أما **الأول**، فيتعلّق بالأخلاق وتهذيب النفوس وأحوال القلوب. **أما المسلك الآخر**، فهو معرفي يتعلّق بمعرفة الله وأحواله، وهي الغاية من هذا المسلك. وهذا المسلك فلسفي الطابع، ونشأ متأثرًا بالفلسفات اليونانية والهندية التي تكلمت بالحكمة الإلٰهية.

قال الجامي: «فمعرفة الله عبارة أن يُعرف ذاته وصفاته في صورة التفاصيل والأحوال والحوادث والنوازل بعد معرفة الإجمال، وهي أن لا موجود حقيقة ولا فاعل مطلقًا إلا هو، ليصير توحيده الإجمالي توحيدًا تفصيليًّا عينيًّا. فصاحب علم التوحيد إن لم يعرف بلا توقف ولا رؤية في صور تفاصيل الوقائع والأحوال المتجددة المتضادة من الضر والنفع، والعطاء والمنع، والقبض والبسط، والضار والنافع، والقابض والباسط أنه هو الله غيره، لا يكون عارفًا»[1].

وعلم التوحيد الذي يقولون به ليس هو التوحيد من المنظور الشرعي؛ بل هو الذي تدلّ عليه عقائد الاتحاد ووحدة الوجود. والفرق بينهما أن الأولى تثبت الغير بالجملة، إلا أنها تدعي قيام اللاهوت في شيء من الأشياء عن طريق اتحاده بالله. أما الحلول فهو قيام الناسوت في الله عن طريق حلوله بشيء. أما وحدة الوجود، فهي لا تثبت الغير أصلًا؛ لأن الموجود كله واحد، وهو الله.

ولعل قوله: «لا موجود حقيقة إلا هو» يكشف بوضوح عن عقيدة وحدة الوجود التي وقع في حبالها كثير من الصوفية. كما أن قوله: «لا فاعل مطلقًا إلا هو» يشير إلى مبدأ الكسب.

ومن أوائل الصوفية الذين تجرّدوا لتلك العقائد الشركية أبو يزيد البسطامي المتوفى سنة إحدى وستين ومائتين، واسمه طيفور بن عيسى بن سروشان. وكان جدّه يهوديًّا

(١) نفحات الأنس، ص١٣.

فأسلم، وأخذ تلك العقائد البالية من أحد الصوفية الهنود واسمه أبو علي السندي. قال أبو يزيد: «صحبت أبا علي السندي، فكنت ألقنه ما يقيم به فرضه، وكان يعلمني التوحيد والحقائق صرفًا»[١]. ونقل الجامي عنه أنه قال: «أنا أتعلم منه الفناء في التوحيد، وهو يقرأ عندي الحمد، وقل هو الله أحد»[٢].

وإنما أردنا أن نبيّن تأثير ذلك الهندي على أبي يزيد الذي هو من أئمة الصوفية، ومن أوائل من تكلّم في الاتحاد ووحدة الوجود وبثها بين المسلمين، وكون طريقته تعتبر من أقدم الطرق الصوفية عند المسلمين. وسائر الطرق الحديثة تأثرت بشكل أو بآخر بها.

ولا يمكن لهندي حديث عهد بالإسلام ولا يحسن الصلاة ولا يحفظ الفاتحة أن يكون عنده إلمام بالتوحيد الموافق للكتاب والسُّنَّة. فهذا التوحيد الذي أراده البسطامي هو عينه مذهب وحدة الوجود. فإن لهذا التوحيد مراتب ومقامات، أعلاها أن يجري فيه توحيد الله في الوجود، فلا موجود إلا الله.

وقد اشتهرت الأديان الهندية والفلسفات اليونانية بهذا النوع من الاعتقاد. والكتب الهندوسية المقدّسة تطفح بذكر عقائد الحلول والاتحاد ووحدة الوجود على نمط التوحيد الذي تكلّم به صوفية الإسلام. وقد انتبه العديد من الباحثين لذلك وقرروا أن البسطامي ومن حذا حذوه؛ كالحلاج وغيره، كانوا متأثرين بالفلسفات الهندية القديمة.

وقد صدرت أقوال من متقدمي الصوفية، تدلّ على أن عقيدتي الاتحاد ووحدة الوجود كانت حاضرة عند الصوفية الإسلامية منذ نشأتها، وأنها جالت في خواطرهم، وإن لم يصرّحوا بها. وهذه الأقوال ترجع إلى ما قبل القرن الثالث الهجري، ومن أجلها عقدوا الزوايا والطرق.

ونذكر من تلك الأقوال عن التوحيد في بدايات الصوفية، ما نقله أبو نصر السراج الطوسي في «اللمع» عن الجنيد، قوله أن التوحيد معنى تضمحل فيه الرسوم وتندرج فيه العلوم، ويكون الله تعالى كما لا يزل[٣]. والمتأمل في الكلام المنسوب إلى الجنيد يلمح إلى تصوّر خفي لوحدة الوجود.

---

(١) اللمع، للطوسي، ص٢٣٥. (٢) نفحات الأنس، ص١٧٦.
(٣) اللمع، ص٤٩.

وكتاب «اللمع» هو من أقدم وأشهر مصادر المتصوفة. وأبو نصر هذا توفي سنة تسع وثمانين وثلاثمائة، ونقل الكثير عن متقدمي الصوفية ما يمكن اعتباره مرجعًا لكافة الكتب الصوفية التي أتت من بعده؛ ككتاب «الرسالة القشيرية» لأبي القاسم القشيري، وكتاب «قوت القلوب» لأبي طالب المكي. وكل مادة الصوفية في العقيدة تجدها في أحد تلك الكتب.

وأبو نصر أورد جوابًا آخر للجنيد في معنى التوحيد، وهو: «إفراد الموحّد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته، بأنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد، ينفي الأضداد والأنداد والأشباه وما عبد من دونه، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل»(١).

وأورد كذلك عن ذي النون المصري قوله: «أن التوحيد أن تعلم أن قدرة الله في الأشياء بلا مزاج، وصنعه للأشياء بلا علاج، وعلّة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه، وليس في السمٰوات العلى ولا في الأرضين السفلى مدبر غير الله. ومهما تصور وهمك فالله بخلاف ذلك».

وأبو نصر علّق على الجوابين بقوله: «فالجوابان اللذان لذي النون والجنيد في التوحيد هما ظاهران أجابا عن توحيد العامة، وهذا الجواب الذي ذكرناه أشار إلى توحيد الخاصة».

وهو يريد بجواب الخاصة، ذلك الجواب الذي أوردناه عن الجنيد أولًا. وهذا الكلام من أبي نصر يشير إلى معاني خاصة يحملها المتصوفة في ذلك الزمان ويخفونها عن العامة، ولم يجرؤوا على التصريح بها، فاقتصروا بها على الخاصة منهم.

والجواب الذي أورده للعامة عن ذي النون والجنيد مقارب تمامًا لجواب الأشاعرة عن التوحيد. وقد سبق أن ذكرنا كلام أئمة الأشاعرة في التوحيد، والمتأمل للكلام يقف على تقارب واضح واشتراك كبير في المعنى.

وكذلك قال السرّاج: «ووجدت ليوسف بن الحسين في التوحيد ثلاث أجوبة: **جواب** منها في توحيد العامة، وهو الانفراد بالوحدانية بذهاب رؤية الأضداد والأنداد والأشباه والأشكال مع السكون إلى معارضة الرغبة والرهبة بذهاب حقيقة التصديق؛ لأنه ببقاء حقيقة التصديق لا يسكن إلى معارضة الرغبة والرهبة».

---

(١) المصدر السابق.

والجواب الثاني: «توحيد أهل الحقائق على الظاهر، وهو الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأسباب والأشباه بإقامة الأمر، والنهي في الظاهر والباطن بإزالة معارضة الرهبة، والرغبة مما سواه بقيام شواهد الحق مع قيام شواهد الدعوة والاستجابة».

ثم ذكر **الجواب الثالث** للتوحيد، فقال: «وهو توحيد الخاصة، وهو أن يكون العبد بسرّه ووجده وقلبه كأنه قائم بين يدي الله ﷻ، تجري عليه تصاريف تدبيره، وتجري عليه أحكام قدرته في بحار توحيده بالفناء عن نفسه وذهاب حسّه بقيام الحقّ له في مراده منه، فيكون كما كان قبل أن يكون يعني في جريان أحكام الله عليه، وإنفاذ مشيئته فيه»[(١)].

ونلاحظ أن توحيد الخاصة يُفضي إلى توحيد الخاصة الذي أخفاه الصوفية في بادئ أمرهم، وجعلوا التوحيد الظاهر هو المعتمد للناس. وقد ذكر تعريفًا آخر في معنى التوحيد، أنه بقاء الحق وفناء كل ما دونه؛ يعني: فناء العبد عن ذكر نفسه وقلبه بدوام ذكر الله وتعظيمه[(٢)].

وسئل أبو الحسين النوري: «أين الله من مخلوقاته؟ فقال: كان الله ولا أين، والمخلوقات في عدم، فكان حيث هو. وهو الآن حيث كان، إذ لا أين ولا مكان»[(٣)].

وورد عن الحسين بن منصور الحلاج أنه قال: «ما وحّد الله غير الله»[(٤)].

وقال أحمد بن أبي الفتح بن عاصم البيضاوي: «سمعت الحلاج يملي على بعض تلاميذه: إن الله تبارك وتعالى ذات واحد قائم بنفسه، منفرد عن غيره بقدمه، متوحّد عمن سواه بربوبيته، لا يمازجه شيء، ولا يخالطه غير، ولا يحويه مكان، ولا يدركه زمان»[(٥)].

وقال ابن سبعين: «العامة والجهال غلب عليهم الكثرة والتعدد، والخاصة والعلماء غلب عليهم الأصل، وهو وحدة الوجود»[(٦)].

---

(١) اللمع، ص٥١.
(٢) المصدر السابق، ص٥٢.
(٣) إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص٨٤.
(٤) أخبار الحلاج، ص٨٧.
(٥) المصدر السابق.
(٦) رسائل ابن سبعين، ص١٨٩.

ونقل السراج عن أبي سعيد الخراز قوله: «فناء ذكر الأشياء عن قلبه وانفراده بالله ﷻ»[1]. ولعلّ هذا المعنى أظهر في الإشارة إلى معنى وحدة الوجود، كونه يصرّح بالفناء، وهو أحد أسرار العقيدة الصوفية التي طالما أخفت معاني مصطلحاتها للناس، ولمبتدئي الصوفية.

وذكر أيضًا من معاني التوحيد: «خروج العبد عن كل شيء، وردّ جميع الأشياء إلى متولّيها، حتى يكون المتولى بالمتولي ناظرًا إلى الأشياء، قائمًا بها، متمكنًا فيها، ثم يخفيهم في أنفسهم من أنفسهم، ويميت أنفسهم في أنفسهم، ويصطنعهم لنفسه. فهذا أول دخول في التوحيد من حيث ظهور التوحيد بالديمومة».

ثم شرح السراج هذا الكلام بقوله: «بيان ذلك والله أعلم؛ فناء ذكر الأشياء بذكر الله تعالى. ومعنى خروجه عن كل شيء يعني لا يضيف إلى نفسه واستطاعته شيئًا، ويرى قوام الأشياء بالله في الحقيقة لا بهم. ومعنى قوله: حتى يكون المتولى بالمتولي ناظرًا للأشياء قائمًا بها يشير إلى تولية الحق له وما يستولي عليه من حقائق التوحيد، حتى يرى قوام الأشياء بالله ﷻ لا بذواتها». ثم استشهد ببيت الشعر:

وفي كل شيء له شاهد ... يدل على أنه واحد

ولعل هذا الشرح يكشف وحدة الوجود وإن لم يصرّح الرجل بها لاعتبارات دينية تفرض عليه ذلك. إلا أن الشاهد هو وجود تلك العقيدة عند القوم واعتبارهم لها.

وأبو نصر حرّف البيت، فإن لفظه هو:

وفي كل شيء له آية ... تدل على أنه واحد

والبيت الذي سبقه هو:

فيا عجبًا كيف يعصى الإلٰه ... أم كيف يجحده الجاحد

وهو لأبي العتاهية، ولكن أبا نصر أورده بلفظ مختلف يناسب سياق كلامه عن التوحيد.

وقال أبو نصر كذلك في معاني التوحيد: «لا يصحّ التوحيد إلا لمن كان جحده إثباته. فسئل عن إثباته فقال: إسقاط الياءات».

وأبو نصر الطوسي يوضح ذلك بقوله: «معناه والله أعلم: أن الموحّد في الحقيقة

---

(١) اللمع، ص٥٣.

يجحد إثباته إياه؛ يعني: إثبات نفسه في جميع الأشياء بسرّه؛ كقوله: بي، ولي، ومني، وإليّ، وعليّ، وفيّ، وعني، فيسقط هذه الياءات ويجحدها بسرّ، وإن كانت جارية من حيث الرسم على لسانه»(١).

وهذا التعبير من أبي نصر يكشف عن عقيدة أشبه بعقيدة التقيّة عند الشيعة الروافض، حيث يقوم المتصوّف بذكر الشيء في لسانه بينما يجحده في قلبه. وهو أساس عقيدة وحدة الوجود التي أسرّ بها أئمة الصوفية ولم يكشفوها ويبينوها للعامة، بدعوى أن العقول قد لا تطيقها. والشاهد أن هذه العقيدة هي المعنى الأسمى الذي أراده الصوفية من التوحيد، وغاية الغايات، وأعظم اللذات عندهم، ووصفها الغزالي أنها منتهى نعيم الصديقين. بل وصل الأمر ببعضهم إلى القول: إن لذة استشعار وحدة الوجود تفوق لذة دخول الجنة والتمتع بنعيمها.

والفناء وحبّ الإله هما أبرز أركان التصوّف، والفناء يفضي إلى وحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد أو اثنينية الوجود بين الله والعالم. والتصوف الإسلامي السُّنِّي ينتهي بوحدة الوجود أو الاتحاد، بينما شاع الحلول في التصوف الشيعي.

وهذا الفناء في أصله حالة وجدانية تعترض الصوفي، وتكون أمرًا عارضًا لا يدوم، يفقد معها الشعور والإحساس وتتملّكه حالة ذهول في ذهنه من كل ما يدركه من حوله. إلا أن الغالب أن يتبعها اعتقاد يلازم القلب. والصوفي العارف لا بُدّ له من الفناء لسلوك طريق المعرفة المفضية في النهاية إلى وحدة الوجود.

والفناء مراتب ومقامات، فمنه فناء الأفعال بأن يعتقد أن لا فاعل إلا الله. ومنه فناء الصفات بأن يعتقد أن لا قادر وعليم وحكيم سميع وبصير إلا الله. ثم فناء الذات بأن يعتقد أن لا موجود إلا الله، فهو ينتهي بالقول أن وجود العبد هو عين وجود الرب.

قال أبو الوفا التفتازاني: «إن المتأمل فيما يذكره أولئك الصوفية عن الفناء له أكثر من معنى، فهو يشير عندهم أحيانًا إلى معنى أخلاقي حين يعرِّفونه بأنه فناء صفات النفس، أو أنه سقوط الأوصاف المذمومة، فمن فنى عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة. وقيل أيضًا أن الفناء؛ يعني: الفناء عن الحظوظ الدنيوية»(٢).

---

(١) اللمع، ص٥٤.

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١١٠.

وقد ورد في «الرسالة القشيرية» ما يشير إلى ذلك. حيث ذكر القشيري اقتران الفناء والبقاء، وأشار إليه بعضهم أنه فناء الصفات الذميمة وبقاء الصفات الحميدة، وقال: «فإذا فنى عن شهواته بقي بنيته وإخلاصه في عبوديته. ومن زهد في دنياه بقلبه يقال: فني عن رغبته»[(١)].

وقد ذكر القشيري نوعًا آخر منه، وهو قوله: «ومن شاهد جريان القدرة في تصاريف الأحكام يقال: فني عن حسبان الحدثان من الخلق. فإذا فني عن توهم الآثار من الأغيار بقي بصفات الحق. ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينًا ولا أثرًا ولا رسمًا ولا طللًا يقال: إنه فني عن الخلق وبقي بالحق»[(٢)].

وعلق عليه أبو الوفا التفتازاني بقوله: «وهذا الفناء هو الذي سماه المتأخرون من الصوفية بالفناء عن إرادة السوى»[(٣)].

قلت: بل هو الفناء عن شهود السوى، وهي المرتبة الثانية من الفناء، والتي يفنى فيها الشهود فلا يشهد إلا الله. وهذا الذي ذكره يماثل ما قاله الجنيد حين سئل عن توحيد الخاصة، فقال: «أن يكون العبد شبحًا بين يدي الله ﷻ، تجري عليه تصاريف تدبيره في مجاري أحكام قدرته في لجج بحر توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له، وعن استجابته بحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما أراد منه، وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله فيكون كما كان قبل أن يكون»[(٤)].

وقد نقل الطوسي تفسير الجنيد للعبارة الأخيرة بقوله: «فهو الآن في الحقيقة كما كان قبل أن يكون. وهذا غاية حقيقة التوحيد للواحد، أن يكون العبد كما لم يكن، ويبقى الله تعالى كما لم يزل»[(٥)]. وهذا الفناء الذي ذكره الجنيد كان هو الأصل المعوّل عليه عند الصوفية للوصول إلى وحدة الوجود.

والفناء عن وجود السوى هو فناء وجود ما سوى الله، والفناء عن شهود السوى هو فناء شهود ما سوى الله. والجحد عن السوى لا يلزم منه إنكار وجود نفسه، أو

---

(١) القشيرية، ص١٤٨. (٢) المصدر السابق، ص١٤٩.
(٣) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١١٠.
(٤) اللمع، للطوسي، ص٤٩. (٥) المصدر السابق، ص٥٠.

اعتقاد أن وجود العالم هو عين وجود الله. وهذا يفضي إلى القول بوحدة الشهود لا وحدة الوجود. والشهود بنفسه يدلّ على الاثنينية لوجود الشاهد والمشهود.

قال التفتازاني: «يختلف سلوك الصوفية في حال الفناء، فبعضهم يعود منه إلى مجال البقاء، فيثبت الاثنينية بين الله والعالم، وهذا هو الأكمل بمقاييس الشريعة. وبعضهم الآخر ينطلق منه إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود التي لا تفرّق فيه بين الإنسان والله، أو بين العالم والله. ولذلك قيل أن الفناء مزلة أقدام الرجال، فإما أن يثبت الصوفي فيه، أو تزلّ قدمه، فيقول بآراء مخالفة للعقيدة الإسلامية».

ثم قال: «من هنا يمكن تقسيم صوفية القرنين الثالث والرابع من حيث الفناء إلى فريقين: فريق يستمسك بالشريعة فيه فلا ينطلق إلى مذاهب مخالفة ـ ولو في ظاهرها ـ للتوحيد، وفريق ينطلق إلى القول شطحًا بالاتحاد أو الحلول»[١].

وذكر ابن قيم الجوزية الفناء في شرحه على «منازل السائرين»، فقال: «فأما الفناء عن وجود السوى، فهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود، وأنه ما ثم غير، وأن غاية العارفين والسالكين الفناء في الوحدة المطلقة، ونفي التكثر والتعدد عن الوجود بكل اعتبار. فلا يشهد غيرًا أصلًا؛ بل يشهد وجود العبد عين وجود الرب؛ بل ليس عندهم في الحقيقة رب وعبد.

وفناء هذه الطائفة في شهود الوجود كله واحد، وهو الواجب بنفسه. ما ثم وجودان ممكن وواجب، ولا يفرقون بين كون وجود المخلوقات بالله، وبين كون وجودها هو عين وجوده. وليس عندهم فرقان بين العالمين ورب العالمين، ويجعلون الأمر والنهي للمحجوبين عن شهودهم وفنائهم، والأمر والنهي تلبيس عندهم، والمحجوب عندهم يشهد أفعاله طاعات ومعاصي ما دام في مقام الفرق.

فإذا ارتفعت درجته شهد أفعاله كلها طاعات لا معصية فيها، لشهوده الحقيقة الكونية الشاملة لكل موجود، فإذا ارتفعت درجته عندهم فلا طاعة ولا معصية؛ بل ارتفعت الطاعات والمعاصي؛ لأنها تستلزم اثنينية وتعدادًا، وتستلزم مطيعًا ومطاعًا وعاصيًا ومعصيًّا. وهذا عندهم محض الشرك، والتوحيد المحض يأباه. فهذا فناء هذه الطائفة.

---

(١) المصدر السابق، ص١١٢.

وأما الفناء عن شهود السوى، فهو الفناء الذي يشير إليه أكثر الصوفية المتأخرين، ويعدّونه غاية. وهو الذي بنى عليه أبو إسماعيل الأنصاري كتابه، وجعله الدرجة الثالثة في كل باب من أبوابه. وليس مرادهم فناء وجود ما سوى الله في الخارج؛ بل فناؤه عن شهودهم وحسّهم. فحقيقته غيبة أحدهم عن سوى مشهوده؛ بل غيبته أيضًا عن شهوده بنفسه؛ لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبموجوده عن وجوده، وبمحبوبه عن حبّه، وبمشهوده عن شهوده»[1].

قلت: الذي ذكره الأنصاري في كتابه هو كافة أنواع الفناء: الإرادة والشهود والوجود، ولم يقتصر على الشهود فقط. وهذا يتضح لمن تأمل كلامه فيه بما لا سبيل إلى إنكاره، إلا لمن يزعم حصول دسٍّ في الكتاب.

إلا أن الملاحظ أن الفناء عن وجود السوى يتخذ مقامين عند الصوفية: **المقام الأول**: اضمحلال كل ما سوى الله. فكأن وجود هذا السوى وعدمه سواء، فلا يُعتبر موجود إلا من كان موجودًا دائمًا، وهو الله. **والمقام الثاني**: أن يعتقد أن الخالق هو عين المخلوق.

والفارق بين المقامين أن المقام الأول يثبت الغير ثم يرى اضمحلاله فلا يبقى إلا الله، بينما المقام الثاني لا يقول بالاضمحلال لأنه لا يثبت الغير ابتداءً.

ومن أصحاب هذا المقام الأول دون الثاني أبو إسماعيل الأنصاري الهروي، فإنه لما تكلّم عن الفناء ذكر قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرَّحمٰن: ٢٦ ـ ٢٧] وقال: «الفناء في هذا الباب اضمحلال ما دون الحق علمًا، ثم جحدًا، ثم حقًّا»[2]. وهذا الفناء الذي ذكره هو الفناء من المقام الأول. وهو يشهد هنا بالاثنينية لكونه يقرّ باضمحلال ما دون الحق، وهذا خلاف وحدة الوجود، وليس هو من الحلول أو الاتحاد في شيء.

ولكن ورد في كتاب «منازل السائرين» المنسوب إليه بعض الأمور المستنكرة مما قد يُفضي إلى الاتحاد، لذلك ظن الاتحادية أنه ينصر مذهبهم. والكلام الذي ذكره أبو إسماعيل الأنصاري في كتبه الأخرى تخالف ذلك؛ لأن من يذمّ النعت للخالق بدعوى تقييد المطلق لا يحسن منه إثبات الصفات الخبرية.

(١) مدارج السالكين ١/ ١٧٤ ـ ١٦٧٥.
(٢) منازل السائرين، ص١٢٨.

واتفاق أهل العلم على فضل أبي إسماعيل الأنصاري وعدم الطعن عليه، ونصرته لمذهب أهل السُّنَّة والجماعة القائم على إثبات الصفات، وما عُرِف عنه من الشدة في التزام السُّنَّة النبوية، تكاد تبعث في النفس ريبة من نسبة الكتاب إليه. وفي إسناد هذا الكتاب يوسف بن المبارك الخفاف المتوفى سنة إحدى وستمائة. ولم يوثقه أحد، وقال عنه ابن النجار: «صالح حافظ لكتاب الله، وكان أميًّا لا يحسن الكتاب، ولا يعرف شيئًا من العلم. وكان عسرًا في الرواية سيئ الخلق، متبرمًا بأصحاب الحديث. كنا نلقى منه شدة حتى نسمع منه»[1]. ولم أعثر على إسناد آخر من غير طريق الخفاف هذا نجزم بصحة نسبة الكتاب. إلا أن من اطلع على كتاب «الأربعون في دلائل التوحيد» للأنصاري لا جرم أنه ستنتابه حيرة بالغة ودهشة عارمة من نسبة الكتابين إلى نفس المصنف. فلا أدري إن كان الكتاب قد ألصق باسمه سهوًا أو نسب إليه عمدًا، أم أنه زيد عليه ما ليس منه، أم أنه كتبه في مقتبل عمره ثم رجع عنه والتزم بمذهب السُّنَّة بعدئذ، فالله أعلم بحاله.

وهذا الغموض الذي يلف بعض المفاهيم والمعتقدات، إنما يرجع سببه في العادة إلى إخفاء بعض الحقائق المتعلقة بها، كي لا تنكشف عقائدهم للناس. فلا عجب أن تجدهم يتسترون على كثير من القضايا ويتحرّون إخفاءها عن عموم المسلمين. لذلك عاتب كثير منهم ابن عربي على التصريح بها، ولم يعترضوا على قتله، معتبرين أن ذلك كان عقابًا له على كشف تلك الأسرار المنوطة بالخواص من الصوفية، ولا ينبغي ترديدها بين عامة المسلمين.

قال الشعراني: «كان الجنيد ﷺ لا يتكلّم قط في علم التوحيد إلا في قعر بيته بعد أن يغلق أبواب داره، ويأخذ مفاتيحها تحت وركه، ويقول: أتبغون أن يكذب الناس أولياء الله تعالى وخاصته ويرمونهم بالزندقة والكفر؟ وكان سبب فعله ذلك تكلمهم فيه كما سيأتي آخر هذه المقدمة، فكان بعد ذلك يستتر بالفقه إلى أن مات»[2].

لذلك عاتب الجنيد أبا بكر الشبلي في رسالة بعثها لها، على تصريحه بالمذهب، وقال له: «يا أبا بكر الله الله في الخلق. كنا نأخذ الكلمة فننشقها، ونقرظها، ونتكلم

---

(١) تاريخ الإسلام ١٣/٥٣.

(٢) الطبقات الكبرى ١/١٠.

بها في السراديب، وقد جئت أنت فخلعت العذار»(١).

والفيلسوف محيي الدين بن عربي كان أول من صرّح بعقيدة وحدة الوجود دون مواربة، وجعلها في إطار مذهبٍ متكاملٍ بقواعد وأسس، وانتقلت في عهده من الطور الأدبي المغلف بالخيال والخاطر إلى الطور المذهبي الفلسفي الخالص.

وقد شرح أصول مذهبه في كتابه «فصوص الحكم». لذلك يعدّه الصوفية من أركان التصوف وأعمدته التي لا غنى للمتصوف عنه. ولذلك دعنا نقرأ عليك شيئًا مما ذكره ابن عربي في وحدة الوجود حتى يستبين حاله وحال القوم من ورائه، فإن الصوفية لا يزالون يبرؤون ابن عربي من تلك التهمة، ويبررونها بسوء فهم كلامه، أو أنها من افتراءات خصومه عليه.

قال ابن عربي في الفص الآدمي الأول: «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفًا بالوجود، ويظهر به سرّه إليه، فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المجل ولا تجلّيه له.

وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوّي لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة. ومن شأن هذا الحكم الإلٰهي أنه ما سوى محلًّا إلا ويقبل روحًا إلٰهيًّا عبّر عنه بالنفخ فيه، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذي لم يزل ولا يزال. وما بقي إلا قابل، والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس. فالأمر كله منه، ابتداؤه وانتهاؤه، وإليه يرجع الأمر كله كما ابتدأ منه. فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير.

فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الإنسانية، فكل قوة منها محجوبة بنفسها لا ترى أفضل من ذاتها، وأن فيها ـ فيما تزعم ـ الأهلية لكل

---

(١) اللمع، للطوسي، ص٣٠٦.

منصب عال ومنزلة رفيعة عند الله لما عندها من الجمعية الإلٰهية مما يرجع من ذلك إلى الجناب الإلٰهي وإلى جانب حقيقة الحقائق، وفي النشأة الحاملة لهذه الأوصاف إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل العالم كله أعلاه وأسفله».

وهذا الكلام صريح بالوقوع في وحدة الوجود، فإن الله يريد أن يرى عينه من خلال العالم الذي يعتبره ابن عربي مرآة لله يرى به نفسه، والإنسان كان المجلّي لتلك المرآة، والذي يرى الله من خلاله عينه؛ لأنه جمع كافة صفاته.

وقد أوضح مراده من ذلك بقوله: «فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفًا. ولهذا قال لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]؟ وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين: صورة العالم وصورة الحق، وهما يدا الحق، وإبليس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعية. ولهذا كان آدم خليفة، فإن لم يكن ظاهرًا بصورة من استخلفه فيما استخلفه فيه، فما هو خليفة، وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استُخلف عليها - لأن استنادها إليه فلا بد أن يقول بجميع ما تحتاج إليه - وإلا فليس بخليفة عليهم. فما صحّت الخلافة إلا للإنسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى. ولذلك قال فيه: «**كنت سمعه وبصره**»، ما قال: كنت عينه وأذنه، ففرّق بين الصورتين. وهذا هو في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود. ولكن ليس لأحد مجموع ما للخليفة، فما فاز إلا بالمجموع، ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود، كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم في الموجودات العينية، ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده. فالكل مفتقر ما الكل مستغن... هذا هو الحق قد قلناه لا نكني».

فآدم عليه السلام بحسب مذهب ابن عربي ظاهر بصورة الله الذي استخلفه، وإلا لما كان استحق أن يكون خليفته.

ويعطي ابن عربي معنى جديدًا لمسألة خلق الله آدم على صورته، بأن الله أوجد لكل صفة من صفاته مظهرًا من مظاهر الوجود، ولكن كانت تلك المظاهر فرادى غير مجتمعة، فلم تكن الحضرة الإلٰهية تتجلى بتمامها، فكان العالم كمرآة غير مجلوة. ولهذا خلق الله الإنسان الجامع للصفات، ليكون جلاء لتلك المرآة؛ لأنه وحده الذي يظهر فيه الذات الإلٰهية بجميع صفاتها. هذه فكرة ابن عربي عن سبب خلق الله لآدم.

وقال في الفص الثالث النوحي: «ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الإجمال ـ لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور ـ فقد عرّفه مجملًا لا على التفصيل كما عرّف نفسه مجملًا لا على التفصيل. ولذلك ربط النبي ﷺ معرفة الحق بمعرفة النفس فقال: «**من عرّف نفسه فقد عرّف ربه**». وقال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ﴾ [فُصّلَت: ٥٣]: وهو ما خرج عنك، ﴿وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [فُصّلَت: ٥٣]: وهو عينك، ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ﴾ [فُصّلَت: ٥٣]: أي للناظر، ﴿أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [البَقَرَة: ٢٦]: من حيث إنك صورته وهو روحك، فأنت له كالصورة الجسمية لك، وهو لك كالروح المدبر لصورة جسدك. والحد يشمل الظاهر والباطن منك، فإن الصورة الباقية إذا زال عنها الروح المدبر لها لم تبق إنسانًا، ولكن يقال فيها: إنها صورة الإنسان، فلا فرق بينها وبين صورة من خشب أو حجارة. ولا ينطبق عليها اسم الإنسان إلا بالمجاز لا بالحقيقة، وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلًا.

فحدّ الألوهية له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حدّ الإنسان إذا كان حيًّا، وكما أن ظاهر صورة الإنسان تثني بلسانها على روحها ونفسها والمدبر لها؛ كذلك جعل الله صورة العالم تسبح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم؛ لأنا لا نحيط بما في العالم من الصور. فالكل السُّنَّة الحق ناطقة بالثناء على الحق. ولذلك قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠﴾﴾ [يُونس: ١٠]؛ أي: إليه بالاسم، فعرفنا أن العالم كان تحت حيطة اسم إلٰهي أوجب عليهم أن يكونوا متقين، فقالوا في مكرهم: ﴿لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴿٢٣﴾﴾ [نُوح: ٢٣]، فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء، فإن للحق في كل معبود وجهًا يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله. وفي المحمديين: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسرَاء: ٢٣]؛ أي: حكم. فالعالِم يعلم من عُبد، وفي أي صورة ظهر حتى عُبد، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية. فما عُبد غير الله في كل معبود، فالأدنى من تخيل فيه الألوهية، فلولا هذا التخيّل ما عبد الحجر ولا غيره، ولهذا قال: ﴿قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [الرّعد: ٣٣]، فلو سمّوهم لسمّوهم حجارة وشجرًا وكوكبًا، ولو قيل لهم: من عبدتم؟ لقالوا: إلٰهًا، ما كانوا يقولون الله ولا الإلٰه. والأعلى ما تخيل؛ بل قال هذا مجلّى إلٰهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر.

فالأدنى صاحب التخيل يقول: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: ٣]، والأعلى العالم يقول: ﴿فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ فَلَهُۥٓ أَسْلِمُواْ﴾ [الحَجّ: ٣٤]».

ونجد ابن عربي هنا يصرح بمكنوناته الخبيثة، ويبين أن قضاء الله للعباد أن لا يعبدوا إلا إياه كان حكمًا كونيًّا لا أمرًا شرعيًّا، فأيًّا كان وجه عبادة الإنسان فإنها ترجع لله أخيرًا؛ لأن الموجودات ما هي إلا صور له، وله في كل موجود معبود وجهًا لا يعرفه إلا من عبد ذلك المعبود.

وبالتالي فإن عبادة يغوث ويعوق ونسرًا ستؤول إلى الله، وأن من عبدها قد تخيّل الألوهية فيها على الوجه الأدنى، وسيقول أنه عبد إلٰهًا على سبيل النكرة، ولن يحصره بقوله الله أو الإلٰه. أما الأعلى فيعلم أنها صور للإلٰه الواحد وهو الله، والعبادة ستؤول كلها إليه. هذا ملخص معتقد هذا الكافر الزنديق.

وقال عبد الرحمٰن الجامي في شرح الفصوص أن نوحًا لم يجمع في دعوته بين التنزيه والتشبيه؛ بل كان يدعو جهارًا إلى التشبيه ويدعو أسرارًا إلى التنزيه، ولذلك لم يجيبوه. ومحمد عليه الصلاة والسلام جمع بينهما في آية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورىٰ: ١١] لذلك أجابته أمته، ولو جمع نوح بينهما لأجابه قومه. وهذا كفر وتنقيص في حق نوح عليه السلام.

وقال أيضًا: «فعلم من ذلك أن فرار قوم نوح وتصاممهم عن دعوته إلى الفرقان إنما كان لكونهم مقيمين بحسب فطرتهم، وإن لم يشعروا بذلك في القرآن، فذكروا فرارهم وتصاممهم وإن كان بحسب الظاهر ذمًّا لهم، فهو بحسب الحقيقة ثناء عليهم».

وقال الجامي أيضًا: «قال رضي الله عنه في الفتوحات: عبد المخلوق هٰهنا من عبده، وما عبد إلا الله من حيث لا يدري. ويسمي معبوده منات واللات والعزى. فإذا مات وانكشف الغطاء علم أنه ما عبد إلا الله، فالناظرون إلى المعبودين صنفان: أعلى وأدنى. فالأدنى من تخيل فيه ـ أي: في معبوده المفيد ـ الألوهية، واستحقاقه بخصوصية العبادة وإن كانت للتقريب إلى الحق المطلق. فلولا هذا التخيل ـ أي: تخيل معنى الألوهية واستحقاق العبادة ما عبد الحجر ولا غيره كالشجر والشمس والقمر».

ثم ذكر أن تلك التنوعات في الصور ليست إلا للإلٰه، بينما الرب هو نفسه الله

ثابت لا يتغير. وقال في ذلك: «قال نوح: «رب»، وما قال: «إلٰهي»، فإن الربّ له الثبوت والإلٰه يتنوع بالأسماء فهو كل يوم في شأن. فأراد بالرب ثبوت التلوين إذ لا يصح إلا هو. ﴿لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ﴾ [نُوح: ٢٦]: يدعو عليهم أن يصيروا في بطنها. في المحمدي: «**لو دليتم بحبل لهبط على الله**»، ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥]. وإذا دفنت فيها فأنت فيها وهي ظرفك. ﴿وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ ﴿٥٥﴾﴾ [طـه: ٥٥] لاختلاف الوجوه. ﴿مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ١٩] الذين: ﴿جَعَلُوٓا۟ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَٱسْتَغْشَوْا۟ ثِيَابَهُمْ﴾ [نُوح: ٧] طلبًا للستر؛ لأنه دعاهم ليغفر لهم، والغفر الستر. ﴿دَيَّارًا ﴿٢٦﴾﴾ [نُوح: ٢٦]: أحدًا حتى تعم المنفعة كما عمت الدعوة. ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ﴾ [نُوح: ٢٧]؛ أي: تدعهم وتتركهم: ﴿يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ﴾ [نُوح: ٢٧]؛ أي: يحيروهم، فيخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من أسرار الربوبية، فينظرون أنفسهم أربابًا بعدما كانوا عند أنفسهم عبيدًا، فهم العبيد الأرباب. ﴿وَلَا يَلِدُوٓا۟﴾ [نُوح: ٢٧]؛ أي: ما ينتجون ولا يظهرون ﴿إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴿٢٧﴾﴾ [نُوح: ٢٧]؛ أي: مظهرًا ما ستر، ﴿كَفَّارًا﴾ [نوح: ٢٧]؛ أي: ساترًا ما ظهر بعد ظهوره. فيظهرون ما ستر، ثم يسترونه بعد ظهوره، فيحار الناظر، ولا يعرف قصد الفاجر في فجوره ولا الكافر في كفره، والشخص واحد. ﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِى﴾ [الأعرَاف: ١٥١]؛ أي: استرني واستر من أجلي فيجهل قدري ومقامي كما جهل قدرك في قولك: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الزُّمَر: ٦٧]. ﴿وَلِوَٰلِدَىَّ﴾ [نُوح: ٢٨]: من كنت نتيجة عنهما، وهما العقل والطبيعة. ﴿وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِىَ﴾ [نُوح: ٢٨]؛ أي: قلبي. ﴿مُؤْمِنًا﴾ [نوح: ٢٨] مصدقًا بما يكون فيه من الاخبارات الإلٰهية، وهو ما حدثت بها أنفسها. ﴿وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [نوح: ٩] من العقول، ﴿وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [نوح: ٢٨]: من النفوس، ﴿وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [نُوح: ٢٨] من الظلمان أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية. ﴿إِلَّا تَبَارًا ﴿٢٨﴾﴾ [نُوح: ٢٨]؛ أي: هلاكًا، فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم وجه الحق دونهم. في المحمديين: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨]، والتبار الهلاك».

والناظر في طريقة تفسير ابن عربي يجد أنه على طريقة الباطنية، فهو ينتقي ما يشاء من العبارات وينزعها من سياقها العام، ثم يُضفي عليها معاني أخرى ليتم مطلوبه في تبيين وجه مذهبه. ولا شك أن تلك التفسيرات التي ذكرها لم يقلها أحد من قبله من

أهل العلم؛ بل إن سياق الآيات يأباها تمامًا، ولكن تلك هي طريقة الباطنيين في تقرير مذاهبهم.

وقال في الفص الإدريسي الرابع: «من أسمائه الحسنى: العلي. على من وما ثم إلا هو؟ فهو العلي لذاته. أو عن ماذا وما هو إلا هو؟ فعلوّه لنفسه. وهو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمى المحدثات هي العلية لذاتها وليست إلا هو. فهي العلي لا علو إضافة؛ لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة من الموجود، فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات. والعين واحدة من المجموع في المجموع. فوجود الكثرة في الأسماء وهي النسب، وهي أمور عدمية، وليس إلا العين الذي هو الذات. فهو العليّ لنفسه لا بالإضافة، فما في العالم من هذه الحيثية علوّ إضافة، لكن الوجوه الوجودية متفاضلة. فعلوّ الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة. لذلك نقول فيه: هو لا هو، أنت لا أنت».

وقوله: «على من وما ثم إلا هو؟ فهو العليّ لذاته. أو عن ماذا وما هو إلا هو؟ فعلوّه لنفسه. وهو من حيث الوجود عين الموجودات» صريح في وحدة الوجود لا يحمل أدنى لبس فيه.

قال عفيفي في تعليقاته: «ولكن ماذا عسى أن يكون معنى العليّ ومعنى العلو في مذهب يقول بوحدة الوجود؟ نظر ابن عربي إلى الخلق، فوجب أن اتصاف أي مخلوق بالعلوّ إما من أجل المكان أو من أجل المكان؛ أي: المنزلة. وأن علو المخلوق لا يكون له لذاته؛ بل يوصف به لعلو مكانه أو مكانته بحيث لو زالت صفة العلوّ عنهما زالت عنه بلا.

إن الوصف بالعلو قد يأتي نصًا في المكان أو المكانة. يقول الله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا ۝٥٧﴾ [مَريَم: ٥٧]، ونقول نحن في فلان: «إنه في مكانة عالية من قومه». فالإنسان هو أعلى الموجودات، ينسب له العلو بالتبعية إما إلى المكان وإما إلى المكانة. وقد وصف الله نفسه بالعلو فقال: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١]، وقال: ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ ۝٢٥٥﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥]. ولكن ابن عربي يتساءل: «على من وما ثم إلا هو؟ وعن ماذا وما هو إلا هو؟». وأي على أي شيء من الموجودات علا الحق وليس في الوجود إلا هو؟ وعن أي شيء استفاد الحق العلو ولا شيء إلا وهو هو؟ إنه عين الموجودات من حيث وجودها، فلا يمكن إذن أن نفاضل بينه

وبينها؛ لأن العلو الذي يسمح بالمفاضلة هو العلو بالإضافة، وعلو الحق علو بذاته لا بالإضافة».

ثم قال: «ولكن للأمر ناحية أخرى، فإن هذه الكثرة الوجودية التي نسميها العالم، وننسب إليها العلو الإضافي ليس في ذاتها وجود حقيقي، وإنما يرجع وجودها إلى الذات الواحدة أو العين الواحدة التي لها العلو بالذات. إن الكثرة وهمية لا حقيقية، وكذلك ما نصفها به من العلو. ولذلك ينفي ابن عربي عن العالم علو الإضافة من هذه الناحية».

ثم قال: «وخلاصة القول: أننا إذا راعينا الوحدة في ذاتها نسبنا إليه العلو المطلق الخالي من كل مفاضلة ومن كل إضافة، ونفينا العلو الإضافي بين الموجودات. وإذا راعينا الوحدة في الكثرة أثبتنا وحدها نسبنا إليها العلو الإضافي. أما العلو الذي يقتضي المفاضلة بين الله والعالم فلا مكان ولا معنى له على مذهب ابن عربي»[1].

وقال ابن عربي: «ومن عرف ما قررناه في الأعداد، وأن نفسها عين إثباتها، علم أن الحق المنزه هو الخلق المشبه، وإن كان قد تميز الخلق من الخالق. فالأمر الخالق المخلوق والأمر المخلوق الخالق. كل ذلك من عين واحدة، لا بل هو العين الواحدة والعيون الكثيرة. فانظر ماذا ترى. ﴿قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ [الصَّافات: ١٠٢] والولد عين أبيه، فما رأى يذبح سوى نفسه. ﴿وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٖ ۝١٠٧﴾ [الصَّافات: ١٠٧]: فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان. وظهر بصورة ولد، لا بل بحكم ولد من عين الوالد. ﴿وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا﴾ [النِّسَاء: ١] فما نكح سوى نفسه. فمنه الصاحبة والولد، والأمر واحد في العدد. فمن الطبيعة ومن الظاهر منها، وما رأيناها نقصت بما ظهر منها ولا زادت بعدم ما ظهر، وما الذي ظهر غيرها، وما هي عين ما ظهر لاختلاف الصور بالحكم عليها. فهذا بارد يابس وهذا حار يابس، فجمع باليبس وأبان بغير ذلك. والجامع الطبيعة، لا بل العين الطبيعية. فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة، لا بل صورة واحدة في مرايا مختلفة، فما ثم إلا حيرة لتفرق النظر. ومن عرف ما قلناه لم يحر».

فإنه لأجل وحدة الوجود في حقيقته، وأنه لا يعدو كونه صورًا متغايرة، يرى ابن

(١) شرح فصوص الحكم، ص٤٧ ـ ٤٨.

عربي في الولد عين أبيه، والناكح للزوج ناكح لنفسه، واليابس هو نفسه الرطب والبارد هو نفسه الحار، فقد يعتبرها الناظر صورًا في مرآة واحدة، ولكن إذا أمعن النظر يجدها صورة واحدة وإن تعددت المرايا. ثم يشمل ذلك سائر المعاني، فالمذموم عنده هو المحمود، وبذلك يكون العذاب هو النعيم.

ثم بيّن فلسفته لوجود العالم، وأنه لا يعدو أن يكون ظلًّا وخيالًا لله. فقال في الفص اليوسفي التاسع: «اعلم أن المقول عليه سوى الحق أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، وهو ظل الله. وهو عين نسبة الوجود إلى العالم؛ لأن الظل موجود بلا شك في الحس، ولكن إذا كان ثم من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل، كان الظل معقولًا غير موجود في الحس؛ بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل. فمحلّ ظهور هذا الظل الإلٰهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات، عليها امتد هذا الظل، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات. ولكن باسمه النور وقع الإدراك وامتد هذا الظل على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول».

قال الجامي في شرحه: «فكما أن الظل تابع للشخص لا وجود له إلا بتبعية الشخص، كذلك العالم تابع للحق سبحانه لا وجود له إلا بتبعيته، فهو - أي: العالم - ظل الله - أي: ظل هذا الاسم الجامع، فإن كل جزء من أجزاء العالم ظل لاسم من الأسماء الداخلة في ذلك الاسم الجامع، فمجموع العالم ظل بمجموعه. فهو؛ أي: كون العالم ظل الله سبحانه عين نسبة الوجود الخارجي إلى العالم؛ أي: مستلزم لها استلزامًا ظاهرًا كأنه عينها».

وقال ابن عربي: «فإن الظلال لا يكون لها عين بعدم النور، ﴿ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴿٤٦﴾﴾ [الفُرقان: ٤٦] وإنما قبضه إليه لأنه ظلّه، فمنه ظهر وإليه يرجع الأمر كله. فهو هو لا غيره، فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات. فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل، كذلك لا يزول باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوى الحق. فمن حيث أحدية كونه ظلًّا هو الحق؛ لأنه الواحد الأحد. ومن حيث كثرة الصور هو العالم. فتفطن وتحقق ما أوضحته لك».

ففي هذا الكلام يكشف عن مذهبه في تلك الوحدة من الوجود، وأن تلك الوحدة

على نمط الأصل والصورة، وأن العالم الصورة ليس إلا ظلًّا لله الحق.

قال الجامي في الشرح: «فكل ما تدركه من العالم فهو وجود الحق، ظهر في أعيان الممكنات، وتقيد بأحكامها وآثارها فسمي ظلًّا وعالمًا؛ أي: فكل ما يدركه من حيث هوية الحق ووحدتها وإطلاقها من غير اعتبار اختلاف الصور فيها هو وجوده ـ أي: وجود الحق سبحانه ـ ومن حيث اختلاف الصور فيه؛ أي: في كل ما يدركه، هو أعيان الممكنات».

وهذا يعني: أنه لا وجود لهذا العالم إلا في أذهاننا، وقد أقرّ ابن عربي بذلك فقال: «وإذا كان الأمر على ما ذكرته له، فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال؛ أي: خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق، يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال؛ لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته. فاعرف عينيك ومن أنت وما هويتك وما نسبتك إلى الحق، ربما أنت حق، ربما أنت عالم، وسوة وغير وما شاكل هذه الألفاظ. وفي هذا يتفاضل العلماء، فعالم وأعلم. فالحق بالنسبة إلى ظل خاص صغير وكبير، وصافٍ وأصفى؛ كالنور بالنسبة إلى حجابه عن الناظر في الزجاج يتلوّن بلونه، وفي نفس الأمر لا لون له. ولكن هكذا تراه. ضرب مثال لحقيقتك بربك. فإن قلت: إن النور أخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك الحس. وإن قلت: إنه ليس بأخضر ولا ذي لون لما أعطاه لك الدليل صدقت وشاهدك النظر العقلي الصحيح. فهذا نور ممتد عن ظل وهو عين الزجاج، فهو ظل نوري لصفائه. كذلك المتحقق منا بالحق تنظر صورة الحق فيه أكثر مما تظهر في غيره. فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات قد أعطاها الشرع الذي يخبر عن الحق. مع هذا عين الظل موجود، فإن الضمير من سمعه يعود عليه، وغيره من العبيد ليس كذلك. فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد. وإذا كان الأمر على ما قررناه، فاعلم أنك خيال، وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال. فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه».

قال الجامي في شرحه: «فإن الوجود الحقيقي هو الحق سبحانه، والعالم كثرة صور متوهمة فيه، فوجوده وقيامه بالحق لا بنفسه كما يتوهم المحجوبون. وهذا معنى الخيال؛ أي: خيل إليك أمر زائد على الوجود قائم بنفسه لا بالوجود الحق ـ

خارج عن الوجود الحق ـ وليس الأمر كذلك في نفس الأمر. فإن الوجود في نفس الأمر واحد، وهذا الوجود الواحد باعتبار وحدته وإطلاقه هو الحق سبحانه، وباعتبار كثرته لتلبّسه بأحكام أعيان الممكنات وآثارها هو العالم وسوى الحق والظل. فمن تخيّل أن للعالم وجودًا مستقلًّا في نفسه مغايرًا لوجود الحق فلا شكّ أن ذلك وهم وخيال لا حقيقة له وغير مطابق لما في نفس الأمر».

وقد ذكر الجامي في معنى قول ابن عربي أن الظل هو عين الزجاج بقوله: «إنما جعل الزجاج ظلًّا؛ لأنه من أجزاء العالم الذي هو ظل للحق سبحانه، فهو ـ أي: الزجاج ـ ظل ـ أي: للحق ـ لأنه من أجزاء العالم، نوري لصفائه بحيث لا يحجب النور أو النور الممتد من الزجاج ظل له لامتداده عنه، أو ظل للنور المطلق نوري لصفائه بالنسبة إلى الأجسام الكثيفة المظلمة».

لذلك لا عجب أن يقول ابن عربي بعد ذلك: «فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه، ولا ثبت كونه إلا بعينه، فما في الكون إلا ما دلت عليه الأحدية، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة. فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلٰهية وأسماء العالم. ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين».

وشرح الجامي قول ابن عربي، فقال: «فما في الكون؛ أي: الوجود الحقيقي لوقوعه مقابلًا للخيال إلّا ما دلّت عليه الأحدية وعبَّر عنه بالاسم الأحد؛ يعني: الوجود الحقيقي بحسب نفس الأمر إنما هو الذات الأحدية التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه. وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة وعبر عنه بالكثرة والكثير؛ يعني: الموجود الخيال الذي لا وجود له إلا في الخيال، إنما هو الكثرة النسبية الأسمائية والكثرة الحقيقية التي لمظاهرها. وكأنه ﷺ أراد بالخيال مدارك أهل المراتب، فإنه لا وجود للكثرة إلا فيها، وإذا قطع النظر عنها لا وجود إلا للذات الأحدية. فمن وقف مع الكثرة الحقيقية أو النسبية فإن كان مع الكثرة الحقيقية كان واقفًا مع العالم المشهود وإن كان واقفًا مع الكثرة النسبية وكان مع الأسماء الإلٰهية المنبئة عن التصرف والتأثير ومع أسماء العالم المنبئة عن القبول والتأثر، ومن وقف مع الأحدية الذاتية كان واقفًا مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث صورته التي هي الكثرة النسبية الأسمائية والحقيقة المظهرية».

وقال في الفص الشعيبي الثاني عشر: «وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلٰهية وإن اختلفت حقائقها وكثرت أنها عين واحدة. فهذه كثرة معقولة في واحد العين، فتكون في التجلّي كثرة مشهودة في عين واحدة، كما أن الهيولي تؤخذ في حدّ كل صورة، وهي مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد هو هيولاها. فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه، فإنه على صورة خلقه؛ بل هو عين هويته وحقيقته. ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلٰهيون من الرسل والصوفية. وأما أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم في النفس وماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها ولا يعطيها النظر الفكري أبدًا».

ثم ذكر ابن عربي الأشاعرة فقال: «فمن طلب الأمر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه، وما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالم وتبدله مع الأنفاس: في خلق جديد في عين واحدة، فقال في حق طائفة بل أكثر العالم: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٥﴾﴾ [قٓ: ١٥]، فلا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس. لكن عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض، وعثرت عليه الحسبانية في العالم كله. وجهلهم أهل النظر بأجمعهم، ولكن أخطأ الفريقان. أما الحسبانة؛ فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحديّة عين الجوهر الذي قبل هذه الصورة ولا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به. فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر. وأما الأشاعرة، فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض، فهو يتبدّل في كل زمان، إذ العرض لا يبقى زمانين. ويظهر ذلك في الحدود للأشياء، فإنهم إذا حدّوا الشيء تبين في حدّهم كونه الأعراض، وأن هذه الأعراض المذكورة في حدّه عين هذا الجوهر وحقيقته القائم بنفسه، ومن حيث هو عرض لا يقوم بنفسه».

فابن عربي يذهب إلى أبعد من مذهب الأشاعرة في الجواهر والأعراض، فيراها هي عين أعراضها، فالعالم بحسب ابن عربي هو أعراض الله، ومن نظر إلى العالم فكأنما ينظر إلى الله من خلال أعراضه.

وقال في الفص اللقماني الثالث والعشرين: «فيقال: هذا سماء وأرض وصخرة وشجر وحيوان وملك ورزق وطعام. والعين واحدة من كل شيء وفيه، كما تقول الأشاعرة: إن العالم كله متماثل بالجوهر، فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا العين

واحدة. ثم قالت: ويختلف بالأعراض، وهو قولنا: ويختلف ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز، فيقال: هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أو مزاجه كيف شئت فقل. وهذا عين هذا من حيث جوهره. ولهذا يؤخذ عين الجوهر في كل حدّ صورة ومزاج، فنقول: نحن إنه ليس سوى الحق، ويظن المتكلم أن مسمى الجوهر وإن كان حقًّا ما هو عين الحق الذي يطلقه أهل الكشف والتجليّ».

ومرة ثانية نجده يتجاوز مذهب الأشاعرة القاضي بتماثل الجواهر، فالأشاعرة تقول أن العالم جواهر متعددة متماثلة، بينما يرى ابن عربي أنه جوهر واحد يختلف بالأعراض ويتميز بالصور والنسب.

ونحن تعمدنا الإطالة في النقل عن ابن عربي لكي نبين لك أيها الناظر الكريم أن تهمة وحدة الوجود التي اتهم بها ابن عربي لم تكن راجعة إلى نص واحد يتيم لم يحسن الناس فهمه فيه؛ بل نصوص كثيرة تؤيد بعضها بعضًا، وصريحة لا لبس فيها في إفادتها لعقيدة وحدة الوجود، دون لبس أو تمويه، وأنه يصيغ العقيدة صياغة فلسفية خالصة.

وتبنت سائر الطرق الصوفية هذا المذهب من بعد ابن عربي، فكانت أقوال بعض المتصوفة القدامى في التوحيد والوحدانية تشير إلى مثل تلك العقيدة الشركية. وفكر ابن عربي يعتبر امتدادًا لفكر الحلاج، مع فارقين:

الأول: أن الحلاج قال بفكرة ألوهية الإنسان، واعتبر اللاهوت والناسوت طبيعتين منفصلتين لحقيقة واحدة، بينما اعتبرهما ابن عربي وجهين متغايرين لنفس الطبيعة، وتحمل صورتين: الصورة الخارجية هي الناسوت، والباطنية الحقيقية هي اللاهوت.

والفرق الثاني: أن الحلاج جعل اللاهوت والناسوت طبيعتين للإنسان، بينما اعتبرهما ابن عربي صفتين لكل الموجودات.

والحاصل مما ذكرناه: أن المتأمل في ذلك المعنى الخاص للتوحيد عند الصوفية ـ وهو عقيدة وحدة الوجود ـ يجد أنه يناقض تمامًا فكرة علوّ الله على خلقه؛ لأن مباينة الخالق للخلق من شأنها أن تهدم أساس تلك العقيدة القائمة على الفناء عن وجود السوى.

أما المعنى العام للتوحيد، فهو يمهّد لظهور المعنى الخاص القائم على الفناء، كما أنه يقتصر فيه على توحيد الربوبية، وهي توحيد ذات الله، ولم تتناول توحيد

الألوهية. وهذا التوحيد هو مناط تحقيق العبودية لله، ولا يكون الإله إلٰهًا دون أن يكون معبودًا، وتوحيده يشمل إفراد العبودية له. وقد نقل القشيري في «رسالته» عن أبي الحسين النوري أن التوحيد كل خاطر يشير إلى الله تعالى بعد أن لا تزاحمه خواطر التشبيه(١).

ونقل كذلك عن أبي علي الروذباري قوله أن التوحيد استقامة القلب بإثبات مفارقة التعطيل وإنكار التشبيه(٢).

وذكر القشيري أن أبا بكر الشبلي سئل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، فقال: «الرحمٰن لم يزل، والعرش محدث، والعرش بالرحمٰن استوى»(٣).

وقال أن ذا النون سئل عن الآية فقال: «أثبت ذاته ونفى مكانه، فهو موجود بذاته». ثم قال القشيري: «لا له جهة ولا مكان ولا يجري عليه وقت ولا زمان، ولا يحلّه حادث، ولا يحمله على الفعل باعث. ولا يقال له أين ولا حيث ولا كيف».

وقال الصوفي خيري بن أحمد ـ تلميذ الكوثري ـ في كتابه «إزالة الشبهات»: «ولا يجوز أن يقال عنه تعالى أنه فوق السماء السابعة أو تحت الأرض السابعة؛ لأنه ﷻ منزّه عن المكان كما مرّ القول. وإنما قال تعالى ما قاله هو ورسوله لنا، كي نعلم أنه لا يخلو من علم الله قيد شبر في ملكوته في السماء ولا في الأرض، وكي نوقن أنه أقرب إلينا منه»(٤).

ثم ذكر حديث: «**لا تفضلوني على يونس بن متى**»، فقال: «فالمقصد إذن من هذا الحديث أنه ﷺ أراد أن يعلمنا، أنه وهو في السماء السابعة عند سدرة المنتهى، لم يكن أقرب إلى الله تعالى من مكان يونس وهو في بطن الحوت في قعر البحر الذي لا يسبر غوره. فيكون النهي قاصرًا على تفضيل قرب المكان. ومن هذا نعلم أن الله ﷻ كان أقرب إلى يونس من نفسه، وهو في هذا المكان البعيد عن السماء وعن العرش الذي يظن قصار النظر مرضى العقول أنه مقرّ للرحمٰن ﷻ عما يقولون

(١) الرسالة القشيرية، ص٣٣.
(٢) المصدر السابق، ص٣٢.
(٣) المصدر السابق، ص٣٤.
(٤) إزالة الشبهات عن قول الأستاذ: كنا حروفًا عاليات، ص٥٠.

علوًّا كبيرًا. ومن هذا نعلم أيضًا أنه لو كان لله مكان، ومكانه السماء كما يعتقد من لا عقل له، لوجب أن يكون المصطفى ﷺ ليلة وجوده في السماء أقرب إلى الله تعالى من يونس في قعر البحر. وليس الأمر كذلك، لذا قال لنا ﷺ ما قال كي ينفي عن أذهان أمته شبهة المكانية عن الله تعالى، وكي نوقن بأن الله تعالى قريب من خلقه كلهم قربًا لا تفاوت فيه. وأنه موجود لا يغيب عنه شيء ولا مكان له، وأن علوه تعالى علو عظمة وقهر واقتدار»(١).

ونقل الصوفي ابن عجيبة(٢) أبيات شعر مكذوبة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، إلا أنها تكشف عن عقيدة الصوفية. قال:

رأيت ربي بعين قلبي	فقلت لا شك أنت أنت
أنت الذي حزت كل أين	بحيث لا أين ثم أنت
فليس للأين منك أين	فيعلم الأين أين أنت

وقال ابن عجيبة: «وقال بعض العارفين: الحق منزه عن الأين والجهة والكيف والمادة والصورة. ومع ذلك لا يخلو منه أين ولا مكان، ولا كم ولا كيف، ولا جسم ولا جوهر ولا عرض؛ لأنه للطفه سار في كل شيء، ولنوريته ظاهر في كل شيء، ولإطلاقه وإحاطته متكيف بكل كيف غير متقيد بذلك. ومن لم يذق هذا ولم يشهده فهو أعمى البصيرة، محروم من مشاهدة الحق»(٣).

وقال الصوفي ابن مشيش(٤) للشاذلي: «حدّد بصر الإيمان تجد الله في كل شيء، وعند كل شيء، ومع كل شيء، وقبل كل شيء، وبعد كل شيء، وفوق كل شيء، وتحت كل شيء، وقريبًا من كل شيء، ومحيطًا بكل شيء، بقرب هو وصفه، وبحيطة هي نعته، وعدّ عن الظرفية والحدود، وعن الأماكن والجهات، وعن الصحب والقرب في المسافات، وعن الدور بالمخلوقات، وامحق الكل بوصفه الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو هو هو. كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما كان»(٥). وقد علّق ابن عجيبة على كلام ابن مشيش قائلًا: «وهو حقيقة التوحيد وصفو الإيمان. وأما قوله: «وهو الآن على ما عليه كان» وإن لم يرد في

(١) المصدر السابق، ص٥١ ـ ٥٢.
(٢) إيقاظ الهمم، ص٨٤.
(٣) المصدر السابق، ص٣١٩.
(٤) هو شيخ الشاذلي.
(٥) إيقاظ الهمم، ص٣٢٠.

الحديث الصحيح، فهو في نفسه صحيح، إذ لا وجود في الحقيقة للأشياء معه تعالى، وإنما هي كالخيال ووجود الظلال، فلا تنسخ أحديته، ولا ترفع فردانيته»[١].

وتلك الأقوال تشير إلى تباين العقيدتين ـ أعني: عقيدة علو الله على عرشه، وعقيدة وحدة الوجود ـ تباينًا لا ينفع معها جمعًا ولا توفيقًا، خلافًا لمن قال أن الله في كل مكان أو أن الله لا في مكان. فإن الصوفية وإن كانوا بمجملهم يجنحون إلى الثاني، إلا أن أفكارهم فيه تميل إلى الأول. فإن تنزيه الله عن المكان يجعل كافة الأمكنة منه سواء، وبالتالي لا يمنع أن يكون كل المكان مكانه وملكه وخاصته، وأن الفناء عن وجود السوى يحيل وجود الأمكنة للموجودات، ولا يبقى إلا الواجب الوجود. لذلك فإن الفناء الوجودي يكفل تلاشي الفرق بين القولين، وأن القول بوجود الله في اللا مكان يسمح في النهاية بقبول أن الله في كل مكان، وعقيدة وحدة الوجود تجرّ حتمًا إلى ذلك الاعتقاد، وإلا لما وسعه شهود فناء الموجودات وأمكنتها. ومما أنشده الشبلي في ذلك[٢]:

فلما أراني الوجد أنك حاضري شهدتك موجودًا بكل مكان

ومن المعروف أن أبا بكر الشبلي من أوائل الصوفية، وأنه ممن قال بتعالي الله عن المكان كما ذكر القشيري ذلك عن أئمة الصوفية. ولكنه صرّح في قوله بوجوده في كل مكان.

وقال ابن عجيبة المفسر: «قد تقرر أن الحق واجب الوجود، وكل ما سواه عدم على التحقيق. فإذا ظهر الوجود انتفى ضده، وهو العدم. فكيف يتصور أن يحجبه وهو عدم؟ فالحق لا يحجبه الباطل»[٣].

وهذه العقيدة تخالف عقيدة الحلول والاتحاد التي تمسك بها بعض صوفية الشيعة، أما صوفية أهل السُّنَّة فقد اعتبروا تلك العقائد هرطقة وزندقة وإلحاد.

قال علي بن محمد وفا: «الخلق هو التقدير، والتقدير هو التنزيل منزلة النقيض في المعاملة في كل مقام بحسبه. وإذا ظهر هذا فهو تعالى ذات كل موجود، وكل موجود صفته، وليس لها مبدأ أول إلا هو، إذ ليس بعده إلا العدم، والعدم لا يكون مبدأ سيما لموجود.

---

(١) المصدر السابق.
(٢) الرسالة القشيرية، ص٣٨٤.
(٣) إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص٨٣.

وإذا قد تبين لك أمر الوجود هذا، فأنت تعلم أنك إذا نظرت إلى أي موجود نظرت إليه من حيث هو وجدته ذاتًا. وقد تبيّن أن لا ذات إلا الوجود، فظهر أن الوجود بالحقيقة هو الموجود، والموجود ليس إلا هو الوجود»[١].

وقال ابن عجيبة في إبطال عقيدة الحلول: «فلا وجود للأشياء مع وجوده، فانتفى القول بالحلول، إذ الحلول يقتضي وجود السوى حتى يحل فيه معنى الربوبية. والفرض أن السوى عدم محض فلا يتصوّر الحلول»[٢].

وقد حاول البعض إعطاء معنى آخر لوحدة الوجود، وذلك كعبد الغني النابلسي مفسر الأحلام، إذ قال: «اعلم أنك إذا سمعتنا نقول أن الوجود هو الله تعالى، فلا تظن أننا نريد بذلك أن الموجودات هي الله تعالى، سواء كانت الموجودات محسوسات أم معقولات. وإنما نريد بذلك أن الوجود الذي قامت به جميع الموجودات هو الله تعالى»[٣].

وهذا الذي قاله يخالف ما اتفق عليه الصوفية، وقد مرّ معنا من كلامهم ما يدلّ على أنهم يريدون بوحدة الوجود أنه لا يرى في الموجود إلا الله، ولا موجود غيره، وأنه من حيث الوجود هو نفس الموجودات كما صرّح بها ابن عربي وكافة أقطاب الصوفية. ولأجل ذلك تناقض النابلسي في كتابه الذي اجتهد من خلاله في الذبّ عن هذه العقيدة الشركية، فلم يحسن، وتناقض كثيرًا مع نفسه.

وعبد الغني النابلسي هو أحد علماء الطريقة القادرية الصوفية، وقد جاهر بعقيدة وحدة الوجود في كتبه، وكتب رسالة صغيرة اسمها «إيضاح المقصود من وحدة الوجود» دافع فيها عن تلك العقيدة. وحاول الدكتور عبد الحليم محمود ـ شيخ الأزهر السابق ـ تبرير تلك العقيدة عندهم، فنقل عن ابن عطاء السكندري قوله أن الكائنات لا تثبت لها رتبة الوجود المطلق؛ لأن الوجود المطلق إنما هو الله، وله الأحدية فيه، وإنما للعوالم الوجود من حيث ما أثبت لها.

ثم نقل عن أبي الحسن الشاذلي قوله: «كان لي صاحب كثيرًا ما يأتيني بالتوحيد. فقلت له: إن أردت التي لا لوم فيها، فليكن الفرق على لسانك موجودًا، والجمع

---

(١) طبقات الشعراني ٢/ ٤٠. (٢) إيقاظ الهمم، ص٨٣.
(٣) الوجود الحق والخطاب الصدق، ص١١.

في باطنك مشهودًا. وأشبه شيء بوجود الكائنات إذا نظرت إليها بعين البصيرة وجود الظلال. والظل لا وجود له باعتبار جميع مراتب الوجود، ولا هو معدوم باعتبار جميع مراتب العدم. وإذا أثبتّ ظلية الآثار لم تنسخ أحدية المؤثر. إذ الشيء إنما يشفع بمثله ويضم إلى شكله. كذلك أيضًا من شاهد ظلّية الآثار لم تعقه عن الله، فإن ظلال الأشجار لا يعوق السفن عن التسيار. ومن ها هنا يتبيّن لك أن الحجاب ليس أمرًا موجودًا بينك وبين الله، ولو كان بينك وبينه حجاب وجودي للزم أن يكون أقرب إليك منه، ولا شيء أقرب إليك من الله، فرجعت حقيقة الحجاب إلى توهم الحجاب، فما حجبك عن الله وجود موجود معه، إذ لا موجود معه، وإنما حجبك عنه توهم موجود معه»[1].

ثم يتساءل عبد الحليم: «إذا كان هذا هو رأي المدرسة الشاذلية، فهل هو رأي الصوفية على وجه العموم؟ وهل يتفق رأي العباس المرسي مع رأي الحلاج وابن عربي رضي الله عنهم؟».

ثم قال: «ونريد أن نبدأ مباشرة بملاحظة تزيل بصورة غير متوقعة حدة المناقشة في الموضوع. وذلك أننا بصدد وحدة الوجود ولسنا بصدد وحدة الموجود، فالموجود متعدد: سماءً وأرضًا جبالًا وبحارًا، لونًا ورائحة وطعمًا متفاوت ثقلًا، ولم يقل أحد من الصوفيين الحقيقيين ومنهم ابن عربي والحلاج بوحدة الموجود، وما كان للصوفية وهم الذروة من المؤمنين أن يقولوا ـ وحاشاهم ـ بوحدة الموجود»[2].

ثم قال: «ولما قال الصوفية بالوجود الواحد شرح خصومهم الوجود الواحد بالفكرة الفلسفية عن وحدة الوجود بمعنى وحدة الموجود، وفرق كبير بينهما. ولكن الخصومة كثيرًا ما ترضى عن التزييف وعن الكذب في سبيل الوصول إلى هدم الخصم، والغاية تبرر الوسيلة كما يقولون»[3].

والحق أن وحدة الوجود تتضمن وحدة الموجود، إذ لا معنى للقول بتمايز ذاتين دون تمايز وجودهما عن بعضهما البعض، فإن الوجود أخص خصائص الذات،

---

(١) المدرسة الشاذلية، ص٢٤٩.
(٢) المصدر السابق، ص٢٥٠ ـ ٢٥١.
(٣) المصدر السابق، ص٢٥١.

وتمايز الذوات يستوجب تمايز وجودها، فلو وُجد موجودان بنفس الوجود تعيّن القول أنهما ذات واحدة.

وهذا الاعتذار من عبد الحليم واهٍ، فإن الذي أكّد عليه كثير من الصوفية وأقرّوا به هو عين ما نسميه بوحدة الموجود، ووصف ابن عربي العالم أنه خيال وظل لله يؤكد ذلك، فإن الموجود الحقيقي ما هو إلا الله عندهم، والباقي رسم وظلال وخيال له. ولا يستوجب القول أن ذات البحر والشجر هو عين ذات الله كي يلزم منه القول بوحدة الوجود والموجود، فإن فكرة ابن عربي كافية في حصول المقصود من تلك العقيدة.

ونحن إنما اضطررنا إلى بسط القول في عقيدة الصوفية وفلسفتهم في الوجود؛ لأننا ندرك أن بعض المخالفين لنا سرعان ما سيشمّر الساعد للردّ وإلقاء التهم. فأردنا أن نستدل على كافة دعاوينا، ونفصّل الأمر فيها.

ولأجل تلك العقيدة أنشئت الطرق والزوايا، لتعليم المريد سلوك هذا الطريق بالمجاهدة والرياضة، ولكل مريد شيخ له يعلّمه الطريقة التي يصل بها إلى غاية الغايات.

وقد اتفقت الطرق الصوفية بمجملها على بعض العناصر والأركان التي لا بد من توفرها في كل طريقة. ومن بين أهم تلك الأركان: احترام المرشد أو شيخ الطريق إلى درجة تقرب من التقديس؛ كإظهار الخشوع والذلّ له، وخدمته، والطاعة العمياء له، وعدم اتخاذ شيخ غيره، وأن يغلو في محبته إلى درجة أنه يفضّله على أهله، وأن يعتقد عصمته، وأن لا يعترض عليه في قلبه، ولا يكتمه سرًّا، وأن يديم تخيله، وأن يستجير به ويدعوه في أوقات الشدة.

قال عبد الحليم محمود: «لا بُدّ في التصوف من شرط جوهري، وهو التأثير الروحي، أو بتعبير أدق: البركة. وهي لا تتأتى إلا بواسطة شيخ، ومن هنا كانت الطرق، ومن هنا كانت السلسلة. وهل السلسلة إلا بركات تنتقل من شيخ إلى مريد يوشك أن يصبح شيخًا، فيؤثر بدوره في مريد أو مريدين؟»[1]. وذكر من أصول الطريق، ومما يجب على المريد أمور، من بينها: «التسليم الكامل لشيخه، والتفاني

---

(١) المصدر السابق، ص٣٥٩.

في خدمته، واتباع أوامره، وألا يعزم على أمر حتى يستأذنه، فإذنه سبب نجاحه»[١].

وهو ينقل ذلك من الشيخ عبد الفتاح القاضي. ثم قال: «ومن آداب الذكر ألا يتلو وردًا إلا بإذنٍ من شيخه أو يلقنه إياه، وأن يجلس في الذكر على هيئة المتشهد، متوضئًا مستقبل القبلة ما أمكن، مغمضًا عينيه، وألا يشغل قلبه حال الذكر بالمذكور، وأن يراقب صورة شيخه في جميع عباداته، وأن يستمد بقلبه من شيخه، وأن يلاحظ أن استمداده من شيخه هو الاستمداد من النبي ﷺ؛ لأن الشيخ الصادق نائب عنه»[٢]. وقال: «ينبغي ألا يتقدم أحد المريدين في بدء ذكر ولا حزب ولا ورد على من قدمه شيخهم، ما دام حاضرًا»[٣].

وبعد تلك المقدمة عن عقيدة وحدة الوجود عند الصوفية، نرجع إلى موضوع هذا الكتاب. فاعلم أيها الناظر أن علاقة التصوف بالأشاعرة قديمة يرجع قدمها إلى أبي الحسن الأشعري نفسه، حيث أنه تأثّر بالعديد من الصوفية؛ كالجنيد، والحارث المحاسبي، وطيفور البسطامي، والداراني، والتستري، ومنصور بن عمار، وكلهم من متقدمي الصوفية. وقد ذكر ذلك السبكي في «نونيّته»[٤]، وأنشد لأحدهم في مدح إمامه الأشعري شعرًا جاء فيه:

لم لا يتابع هؤلاء وشيخه الشيخ ... الجنيد السيد الصمداني

عنه التصوف قد تلقى فاغتذى ... وله به وبعلمه نوران

وكذلك الجويني قد ورد عنه ما يفيد تعلّقه بوجه من الوجوه بالصوفية. فقد ذكر عنه الذهبي أنه كان إذا أخذ في علم الصوفية وشرح الأحوال أبكى الحاضرين[٥].

ومن أشهر المتصوفة الأشاعرة أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري صاحب «الرسالة القشيرية». وكان القشيري هذا من أصحاب ابن فورك، وابنه أبو نصر من أصحاب الجويني.

وتعود أسباب تمسّك الصوفية بالمذهب الأشعري إلى عوامل كثيرة ترجع في مجملها إلى توافق معتقدات الصوفية مع مذهب الأشاعرة. وقبل أن نعرج على ذكر

---

(١) المصدر السابق، ص٣٩١.
(٢) المصدر السابق، ص٣٩١.
(٣) المصدر السابق، ص٣٩٢.
(٤) طبقات الشافعية ٣/ ٣٨١.
(٥) سير أعلام النبلاء، ترجمة: أبي المعالي الجويني.

تلك الأسباب، دعنا لا نغفل عن عوامل تاريخية سبقت مذهب الأشعرية، ومهدت السبيل له بوجود من يحتضنه ويعانقه من المتصوفة. وبيان ذلك ما يلي: فإنه قبل ولادة المذهب الأشعري من رحم المعتزلة، كان السائد والمهيمن في الساحة فريقين: أهل السُّنَّة والجماعة متمثلين بأصحاب الحديث، والمعتزلة.

وقد تقدم ذكر عقيدة وحدة الوجود، وأوضحنا التباين الكامل بينها وبين عقيدة المسلمين الحقة القائمة على علوّ الله على عرشه وفوق خلقه. وقد حارب أهل السُّنَّة والجماعة تلك العقيدة، ولم يترددوا في تكفير وتضليل كل من يذهب إليها. وعقيدة التوحيد عند المحدثين من أهل السُّنَّة والجماعة القائمة على إفراد الله بالعبودية لا تجد لها طريقًا للقبول عند الصوفية، وكذلك عقيدتهم في علوّ الله على خلقه واستوائه على عرشه ومباينته عن خلقه تصادم عقيدة وحدة الوجود. أضف إلى ذلك أن أهل الحديث حاربوا عقائد التوسل والاستغاثة بالموتى والقبور وأهلها، وتلك كانت من أهم ما بنى المتصوّفة عقائدهم عليه. وكذلك حاربوا الغلوّ بالرجال وتقديسهم، وذكر الكرامات لهم، وهذبوا كلّ ما يجيء في مثل هذا المبحث، وقيّدوه بقيود الكتاب والسُّنَّة.

وبالتالي؛ فكل ما يذكره المتصوفة من قصص وخوارق الأفعال لتدلّ على كرامات أوليائهم، لم تكن تجد لها البيئة المناسبة للشيوع؛ لأن أهل السُّنَّة والجماعة بيّنوا للعامة بطلانها ومعارضتها للشريعة السمحة، وسفّهوا قائلها، ودحضوا أوجه الكذب فيها. ولا ريب أن كرامات الأولياء تعد من أهم ركائز المتصوفة ولا يمكن الاستغناء عنها، إذ كيف للشيخ أن يجذب المريدين إليه، ويأمرهم بالتمسك بطريقته وحضور مجالسه، وإفراده بالسمع والطاعة والعمل على خدمته ما لم يكن لديه من الكرامات التي يظهرها ويدعيها للناس، حتى تنطلي عليهم أكذوبة ولايته وكرامته عند الله؟

فلم تكن لتنشأ كافة مجالسهم وطرقهم وزواياهم لولا دعاوى الكرامات والولايات، وهيمنة القطب الإمام الذي يجمع المريدين والأتباع من حوله ويلتزمون له الطاعة العمياء، ويؤمنون بكل ما يقول من خوارق وكرامات، ويتوسّلون إليه من دون الله لقضاء حاجتهم. وكل هذا مما حاربه أهل الحديث وضللوا أصحابه، وكان من شأن ذلك أن يفقد القطب الصوفي أهم عوامل وأسباب التمكن عنده.

ومن أجل ذلك، علمنا أن وجود أهل الحديث لوحده كان عامل شؤم مثبط عند

الصوفية، فقد كانت العامّة من المسلمين تثق برأي أهل الحديث لمصداقيتهم عندهم، ولأنهم يمثلون الإسلام الصحيح النقي من الشوائب، والخالي من مختلف البدع والمفاسد. ولذلك كان الغلاة من الصوفية من أشدّ الناس عداوة للحنابلة وأصحاب الحديث، وبلغ حماسهم في النيل منهم أعلى النهاية.

أما المعتزلة، فإن الفرقة المعتزلة الجبائية المتمثلة بأبي علي الجبائي وأبي هاشم الجبائي كانت تنكر كرامات الأولياء، وكانت تحارب ذلك المعتقد. قال ابن حجر الهيتمي الأشعري الصوفي: «كرامات الأولياء حق عند أهل السُّنَّة والجماعة، خلافًا للمخاذيل المعتزلة والزيدية»[١]. لذلك كانت فرقة الجبائية تسفّه قصص الصوفية، وتستهزئ بها، وتذكر الشواهد على بطلانها وزيفها. وكانت هي الفرقة المتسيدة لساحة الاعتزال منها.

ومما ورد في ذلك ما ذكره الخطيب في ترجمة الحلاج، إذ قال: «وأخبرني جماعة من أصحابنا أنه لما افتتن الناس بالأهواز وكورها بالحلاج، وما يخرجه لهم من الأطعمة والأشربة في غير حينها، والدراهم التي سماها دراهم القدرة، حدث أبو علي الجبائي بذلك فقال لهم: هذه الأشياء محفوظة في منازل يمكن الحيل فيها، ولكن أدخلوه بيتًا من بيوتكم لا من منزله هو، وكلفوه أن يخرج منه جزرتين شوكًا. فإن فعل فصدقوه. فبلغ الحلاج قوله، وأن قومًا قد عملوا على ذلك، فخرج عن الأهواز»[٢].

وقال أبو بكر الصولي: «قد رأيت الحلاج وجالسته، فرأيت جاهلًا يتعاقل، وغبيًّا يتبالغ، وفاجرًا يتزهد. وكان ظاهره أنه ناسك صوفي، فإذا علم أن أهل بلدة يرون الاعتزال صار معتزليًّا، أو يرون الإمام صار إماميًّا، وأراهم أن عنده علمًا من إمامتهم، أو رأى أهل السُّنَّة صار سنيًّا وكان خفيف الحركة مشعبذًا، قد عالج الطب، وجرب الكيمياء، وكان مع جهله خبيثًا، وكان يتنقل في البلدان»[٣].

ومن اطلع على تلك الكتب المتقدمة للصوفية التي سبق وأشرنا إليها، يجدها طافحة بذكر القصص والحكايات عن كرامات الأولياء مما هو خارج عن الأفهام

(١) الفتاوى الحديثية، ص٢٢٨.
(٢) تاريخ بغداد ٨/ ٧٠٣، المنتظم ١٣/ ٢٠٣.
(٣) المنتظم ١٣/ ٢٠٢.

والفطر والأذواق، وتنفر القلوب منه وتمجّه النفوس مجًّا. وهكذا وقع الصوفية بين مطرقة أهل الحديث وسندان المعتزلة، ولم يجدوا فرجًا من ذلك الغم، إلا بعد ظهور المذهب الجديد المنسوب للأشعري.

ومن أهم ما جذب الصوفية لهذا المذهب الجديد **ما يلي**:

أولًا: التوحيد واقتصاره على توحيد الربوبية دون التعرض مطلقًا لتوحيد العبودية.
ثانيًا: القول بالكسب، وأنه لا فاعل إلا الله، مما من شأنه أن يقرب فكرة الفناء.
ثالثًا: قول الأشعري أن الوجود هو عين الموجود، مما سهّل من فكرة الوحدة بمعناه الفلسفي الصوفي. **رابعًا**: القول برؤية الله. **خامسًا**: قبول فكرة الكرامات مطلقًا دون شروط، وإثباتها لأهلها، وأنه لا فرق بين الكرامة والمعجزة إلا في كون الثانية خاصة بالرسل.

وكان أبو الحسن الأشعري بمذهبه الجديد هو الوحيد الذي أتى بتلك المحاسن التي تناسب مذهب الصوفية وتنسجم معهم أحسن انسجام. على أنه ينبغي التنبيه إلى أن أبا الحسن الأشعري لم يقل بعقيدة وحدة الوجود، وإن كان صرّح أن الوجود هو عين الموجود، إلا أنه أثبت وجودات متغايرة للموجودات، لا وجودًا واحدًا. كما أنه أثبت وجود الخالق ووجود من سواه من المخلوقات، فلا يمكن اتهامه بذلك بوجه من الوجوه.

إلا أن الصوفية قبلت ذلك المذهب كمقدّمة لمسلكهم، وكطريق يؤول في نهايته إلى وحدة الوجود. ولا ريب أن مثل هذا التدرّج سائغ، ولا حرج في العمل به لا سيّما أنهم يفتقرون لعقيدة يتظاهرون باعتناقها، ليحدّثوا بها العامة، وتكون قريبة من عقيدتهم، أو تفضي إليها بوجهٍ من الوجوه.

وفي ذلك يقول ابن عليوة المستغانمي في «المنح القدوسية» في شرحه لبيت الشعر:

في عقد الأشعر وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السالك

فمما قال فيه: «ذكر في هذا البيت ما ينبغي للصوفي أن يتصف به من المراتب الثلاثة. والمراد منه التخلق بهذه الأحوال، وذلك بأن يكون متلبسًا في أفعاله وعبادته بفقه مالك، أو بأحد الأئمة رضوان الله عليهم، ويكون مستغرقًا في باطنه ومستحضرًا في الشهود طريقة الجنيد أحد الأئمة الصوفيين. والمراد منه: أن لا يرى في الوجود

إلا موجوده، وذلك يدركه من طريق الشهود والعيان، لا من طريق العلم. ثم إن كان له رسوخ في هذا المقام، فلا ينبغي له أن يتلفظ إلا بما يناسب عقول الخلق من العقائد؛ كعقائد الأشعري، وما وقع عليه الإجماع، لئلّا يكون حديثه عليه فتنة»[١].

ثم قال المستغانمي: «فإن قلت: أيكون للقوم عقيدة غير عقيدة الأشعري؟ نعم، وللأشعري عقيدة خاصة في نفسه، وهي عقيدة الرجال، لا يتمكن ظهورها للأطفال»[٢].

ثم قال: «ثم اعلم أن كلًّا من الأئمة الثلاثة، وهم: الأشعري ومالك والجنيد، متخلقون بهذه الأحوال الثلاثة، وانفرد كل واحد منهم بطريق التغليب فقط، ليكون قائمًا بمقام»[٣].

والمستغانمي رجل ضال خبيث، وهو شيخ الطريقة العلاوية، وعاش في القرن الرابع عشر الهجري، وانتشرت زوايا طريقته في أماكن كثيرة من العالم، فصار له أتباع كثر بالملايين. وأكثر صوفية الجزائر كانوا من أتباعه، ويرجع إليه الفضل في انتشار الصوفية في الجزائر، ولله عاقبة الأمور.

وهذا الرجل ينصح أتباعه بالتمسك بالفقه المالكي والعقيدة الأشعري، وقوله: «ينبغي عليه» تحمل طابع الوجوب. ويشير كلامه إلى أنه يقبل بعقيدة الأشعري كعقيدة تناسب عقول الناس، حتى لا يكون حديثه فتنة إليهم. بل إنه يزعم أن الأشعري نفسه لم يكن معتقدًا تلك العقيدة من خالص قلبه، وإنما هي عقيدة بثها بين الناس، وكأنه يريد القول أن الأشعري هو على مذهبهم في القول بوحدة الوجود. وهذا مما لا سبيل لإثباته، إلا من قبيل الزعم ومحض الدعوى. بل إنه اتهم الإمام مالك بها، ولا يخفى ما في ذلك من تعسف وجور.

وابن عليوة المستغانمي نفسه يؤمن بوحدة الوجود، وقوله عن المقام الراسخ إنما يريد منه وحدة الوجود. وقد صرّح بها في غير موضع من كتابه ذاك. ومما ذكره منها، شرحه لبيت الشعر:

لو لم يجب وصف الغنى له افتقر ... لو لم يكن بواحد لما قدر

---

(١) المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص٢٣.

(٢) المصدر السابق، ص٢٤. (٣) المصدر السابق.

فقال ابن عليوة فيه: «أخبر هنا بأن الحق ﷻ غنيّ عن تصور الاثنينية بوجود الوحدانية؛ لأن الاثنينية ـ وهي الغيرية ـ لا وجود لها مع وجود الأحدية. والوجود من حيث هو ذات وصفات وأفعال ولا زائد عن أفعاله ولا أجنبي منها، والوحدانية لله في الذات والصفات والأفعال، ولو لم يكن بواحد كما قال الناظم، لما قدر على إيجاد ممكن أو إعدامه»[1]. وهذا قول صريح بوحدة الوجود، شأنه شأن من قبله من أئمة الصوفية، لا جديد فيه.

ولنعد إلى الأسباب الخمسة التي حذت بالصوفية إلى اعتناق المذهب الأشعري.
أما **السبب الأول**: وهو التوحيد، فقد سبق أن ذكرنا التوحيد الذي قال به أئمة الصوفية، وأنه يوافق تمامًا التوحيد الأشعري المستند إلى الربوبية دون العبودية. وهو يقتصر على توحيد الله كموجود من الموجودات، بأن لا نقيض ولا مثيل ولا ندّ له. فتعاملوا مع مسألة التوحيد باعتبارها إفراد الذكر لذات من الذوات، دون النظر لكونه إلٰهًا يُعبد، مع أن التوحيد لم يكن إلا لإفراد الله بالالوهية التي تستوجب عدم عبادة غيره، وعدم الخضوع والتوسل والاستغاثة بغيره باعتباره وحده الضار النافع ومن بيده الملك والخير.

وهذا المعنى غائب تمامًا عن توحيد الصوفية والأشاعرة، وهذا يلزمهم القول بتمام توحيد من اعتقد بتوحيد العامة الذي ذكره السراج، ووافق عليه الأشاعرة واعتقدوه، حتى وإن كان مشركًا لله بالعبادة. فإن من شرط الحدّ أن يكون جامعًا مانعًا، ولو افترضنا وجود إنسان يعتقد بهذا النوع من التوحيد، ولكنه يشرك بعبادة ما دون الله مما يعتقد تأثير ضرره ونفعه على بني آدم، فإنه لا وجه لإخراجه عن مسمى التوحيد وإطلاق الكفر والشرك عليه؛ لأنه استوفى معنى التوحيد الذي ذكروه. فكل من يقرّر توحيد الله على ذلك المذهب، فهو موحّد كامل التوحيد على مذهبهم، ولا يعتبر التوسّل بالموتى والاستغاثة بأهل القبور من مخرمات التوحيد وموجبات الشرك عندهم.

وهكذا وجد الصوفية أنفسهم موحدين كامل التوحيد في ظلّ هذا المذهب الجديد، بينما هم عند خصومهم من أهل الحديث ناقصو التوحيد وفاسدو الإيمان،

---

(١) المنح القدوسية، ص٤٨ ـ ٤٩.

كونهم لا يوحّدون الله التوحيد الحق، وعند خصومهم الآخرين من المعتزلة محتالون وكذابون وساذجون.

أما **السبب الثاني** الذي جذب الصوفية لمذهب الأشاعرة، فهو نظرية الكسب التي قال بها الأشعري، والتي تمثل في حقيقة أمرها نوعًا من أنواع الجبر.

وفكرة الكسب في المذهب الأشعري تعود إلى فكرة أن لا فاعل حقيقة إلا الله، وأن العبد يكسب فعله كسبًا، ولا قدرة مؤثرة له في تحصيل الفعل واختراعه. وهذه الفكرة توصل المعتقد بها إلى الفناء الصوفي المعرفي، فالفناء يبدأ بالأفعال وهو أن لا فاعل إلا الله، ثم يكون بالصفات بأن يعتقد أنه لا سميع وبصير وقدير وعليم إلا الله، ثم ينتهي بالذات بأن يقول أن لا موجود إلا الله.

وهذا ينسجم مع عقيدة متقدمي الصوفية كما سبق، ويذكرنا بقول ذي النون المصري: «أن التوحيد أن تعلم أن قدرة الله في الأشياء بلا مزاج، وصنعه للأشياء بلا علاج، وعلّة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه، وليس في السمٰوات العلى ولا في الأرضين السفلى مدبر غير الله. ومهما تصور وهمك فالله بخلاف ذلك».

ويذكرنا كذلك بقول الجنيد: «توحيد أهل الحقائق على الظاهر، وهو الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأسباب والأشباه بإقامة الأمر والنهي في الظاهر والبطان بإزالة معارضة الرهبة والرغبة مما سواه بقيام شواهد الحق مع قيام شواهد الدعوة والاستجابة».

ويذكرنا كذلك بقول الجامي: «فمعرفة الله عبارة أن يعرف ذاته وصفاته في صورة التفاصيل والأحوال والحوادث والنوازل بعد معرفة الإجمال، وهي ألا موجود حقيقة ولا فاعل مطلقًا إلا هو».

ويذكرنا كذلك بقول الحلاج: «إن الله تبارك وتعالى ذات واحد قائم بنفسه، منفرد عن غيره بقدمه، متوحد عمن سواه بربوبيته، لا يمازجه شيء، ولا يخالطه غير، ولا يحويه مكان، ولا يدركه زمان».

وقد قال مسعود بن الحارث الواسطي: «سمعت الحسين بن منصور الحلاج يقول لإبراهيم بن فاتك وأنا أسمع ـ وكنت منزوعًا ـ: يا إبراهيم إن الله لا يحيط به القلوب ولا تدركه الأبصار ولا تمسكه الأماكن ولا تحويه الجهات». ولا ريب أن هذا يوافق عقيدة الأشاعرة التي ذكرها المتكلمة من الأشاعرة وقاتلوا دونها.

ونقل السلمي عن الحلاج قوله لرجل من أصحاب الجبائي: «لما كان الله تعالى أوجد الأجسام بلا علة، كذلك أوجد فيها صفاتها بلا علة، وكما لا يملك العبد أصل فعله، كذلك لا يملك فعله»(١). وهذا الكلام من الحلاج ينسجم تمامًا مع عقيدة الأشعري. ومن العجيب أن يقوله الحلاج وهو المتوفى سنة تسع وثلاثمائة وقد مرّ في آخر حياته بألوان من الطرد والتنكيل، مما يبعد أن يكون لقي الأشعري وسمع منه حتى يتأثر بمذهبه؛ لأن الأشعري في ذلك الوقت لم يكن قد اشتهر أمره بعد، ولا كانت له كتب رائجة. ولكن لا يبعد أن يكون حدث العكس، فإن الأشعري كان من تلك الفرقة الجبائية قبل أن يخرج من الاعتزال. وخروجه عنهم لا يبعد أنه أفضى إلى التأثر بكافة خصومهم، لا سيما أن الحلاج كان قد اشتهر أمره آنذاك، وتداول الناس شعره الذي بث من خلاله أفكاره ومعتقداته.

والمشهور عن الأشعري أنه خرج عن الاعتزال سنة ثلاثمائة، وهي نفس السنة التي جرى صلب الحلاج فيها. قال ابن الجوزي في أحداث سنة ثلاثمائة: «وفي هذه السنة صلب الحسين بْن منصور الحلاج وهو حي في الجانب الشرقي فِي يوم الأربعاء والخميس، وفي الغربي يوم الجمعة والسبت لاثنتي عشرة ليلة بقيت من ربيع الآخر سنة ثلاثمائة»(٢). ثم صُلب مرة أخرى في السنة التي تليها. وهذا دليل على سبق أفكار الحلاج ومذهبه لمذهب الأشعري.

وقال عفيفي في «شرح فصوص الحكم»: «يبدو لي أننا نستطيع أن نفهم قوة الخلق عن الصوفي على وجهين: الوجه الأول: أن للصوفي في الحال الخاصة التي يسمونها حال الفناء يستطيع أن يخلق أو يحدث أي أثر في العالم الخارجي يريد إحداثه. بمعنى: أن الله يخلق على يديه ذلك الأثر المطلوب. فالفعل فعل الحق، ولكن بواسطة العارف الذي فنى عن صفاته البشرية وبقي بصفاته الإلٰهية وتحقق بها. وليس للعارف على هذه النظرية سوى الوساطة في إظهار قوة الخلق عند الله. ولهذا التفسير نظير في رأي الأشاعرة في خلق العبد لأفعاله، وهو قريب أيضًا من رأي ملبرانش في صدور الأفعال الإنسانية وغيرها».

ثم قال: «ومن النظريات الفلسفية التي تعرف بالعصر الحديث باسم نظرية الظروف

(١) طبقات الصوفية، ص٢٣٩.
(٢) المنتظم ١٣/ ١٣٢.

أو المناسبات. ومعناها: أن كل فعل إنما هو في الحقيقة لله، ولكنه يظهر على نحو ما يظهر إذا تحققت ظروف خاصة ـ إنسانية أو غير إنسانية ـ حتى لكأنما يخيّل إلينا أن الظروف هي التي أوجدته، وفي الحقيقة لم يوجده سوى الله»[(١)].

ونجد في كلام عفيفي ما يوافق مقولتنا ويؤيدها، وهو أن القول بالكسب موافق تمامًا لفناء الأفعال الذي قال به الصوفية، ومهدوا به للوصول إلى عقيدة وحدة الوجود.

قال ابن عجيبة: «واعلم أن الحق سبحانه ندب عباده إلى معرفة ذاته، ودرجهم إليها شيئًا فشيئًا، فمنهم من قصر ومنهم من وصل، فدرجهم أولًا إلى توحيد الأفعال، وأنه لا فاعل سواه»[(٢)]. ثم قال: «وقال تعالى في توحيد الذات: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣] وقال: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥] على تفسير أهل الإشارة، وهم أهل الباطن»[(٣)].

وذكر الجامي مراتب للتوحيد؛ وأوّلها التوحيد الإيماني. وهو ما يشترك به الصوفية مع العوام. ثم التوحيد العلمي، وهو علم اليقين، ويحصل به يقين أن لا موجود إلا الله، ويرى أن كل صفة أثر صفاته وكل فعل أثر أفعاله[(٤)].

وهذا ما صرّح به شيوخ الصوفية، باتباع مذهب الجبر، واعتقاد أن الإنسان مجبور في أفعاله، ويرون أنه لا يصحّ تسمية العبد أنه فاعل إلا على وجه المجاز. وهذا المذهب الجبري مطابق لفناء العبد في أفعاله، بمعنى: أن لا فاعل في الحقيقة إلا الله. وهذا هو المقام الأول في الفناء، والذي لا يكون صوفيًّا من لم يبلغه.

وانتبه الدكتور محمد مصطفى حلمي إلى ذلك، فقال في كتابه «ابن الفارض والحب الإلٰهي»: «على أن الصوفية لم يأخذوا إلا بمذهب الجبرية، ولم يستغلوا إلا الآيات التي تؤيده، وذلك لأنهم وجدوا في هذه الآيات وفي ذلك المذهب ما يلائم طبيعة مذهبهم في الوحدة المطلقة، وما تنطوي عليه من معاني الاستسلام والتوكل والخضوع، والإيمان بأن كل شيء في هذا الوجود مردود إلى أصل واحد، وصادر عن علة واحدة، وهي الذات الإلٰهية التي يرجع إليها كل الأمر»[(٥)].

---

(١) شرح فصوص الحكم، ص٧٩ ـ ٨٠.
(٢) إيقاظ الهمم، ص٣٣٠.
(٣) المصدر السابق.
(٤) نفحات الأنس، ص٢٩.
(٥) ابن الفارض والحب الإلٰهي، ص٣٩٢.

وهذا يؤيد ما ذهب إليه ابن عليوة المستغانمي، بضرورة التقيّد بالعقيدة الأشعرية كعقيدة موصلة للناس وظاهرة وممهدة للعقيدة الحقة، وقصر العقيدة الحقة على من ترسخ في المقام. فالصوفية ينتقون من المذاهب ما يوافقهم أو يقاربهم، أو على أضعف الإيمان لا يناقضهم ويبطل أصولهم.

قال خيري أحمد في شرح أقوال ابن عربي: «وأمست نظرية وحدة الوجود وأصبحت وإذا بها أساس التصوف وأساس عقيدة الصوفية، وإذا بالحلاج قتيل الأمس حدًّا لزندقته وكفره يصبح شهيدًا من الخواص»(١).

ويجيب خيري عن سبب هذا التغير بقوله: «والصوفية من يومهم الأول سعوا وراء معرفة الله تعالى وإنكار ما سواه، بتجاهله أو بعدم رؤيته، إلا على أنه مظهر من مظاهر تجليات الله ﷻ. فهم من أول يوم يرون وحدة الوجود ويقولون بها، ولكنهم كانوا قليلين، وكان قولهم هذا غريبًا عما ذهب إليه جمهور أهل السُّنَّة، فلذا كان لا يجرؤ على الإفصاح عن ذلك المذهب إلا قليل، فمنهم من قتل، ومنهم من نجا. ولكن لما توالت الأيام، وقوي شأن الصوفية في الإسلام، وظهر منهم رجال، سلّم لهم المسلمون بالعلو والرفعة والسيادة أمثال ابن العربي، وابن الفارض، والشاذلي، والسيد البدوي، والأستاذ الدسوقي، ومن جاء بعدهم منتهجًا نهجهم ومقتفيًا آثارهم؛ كالسيد محمد وفا، وولده السيد علي وفا، وغيرهما ممن زينوا الدنيا بأحواله، وهم زينة الآخرة بأنوارهم، ورأى المسلمون أن هؤلاء السادة الأتقياء أهل الصلاح والوفاء يقولون بوحدة الوجود، خفف ذلك من اشتداد التحامل على هذا المذهب. وفي ذات الوقت أوجد له أنصارًا ومؤيدين ومحبين ظهروا في هذا الوجود في صورة أتباع من ذكرت ووراث أحوالهم، فكان هذا من أهم العوامل؛ بل أهمها في التغيير الذي حدث، فحوّل معتقد الناس نحو مذهب وحدة الوجود»(٢). وأهمية هذا النص تأتي من **أسباب عديدة**:

الأول: كونه يقرّ فيها بإيمان الصوفية بعقيدة وحدة الوجود، ومنذ اليوم الأول لنشأتهم. وأن طرق الشاذلية والدسوقية والبدوية وغيرها، كلها متأثرة بعقيدة وحدة الوجود. وأنها من أساسات تلك الطرق ولا غنى عنها فيها.

---

(١) إزالة الشبهات، ص١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢) إزالة الشبهات، ص١٤١ ـ ١٤٣.

الثاني: كونه يشير إلى أن الغالبية العظمى من الصوفية إنما كانت معرفية المسلك والطريق، لا أخلاقية. وأن تلك الفرقة التي جاهدت في الالتزام بالكتاب والسُّنَّة لم يكن لها كثير أثرٍ أو حضورٍ في المشهد الصوفي، ولذلك نجد الكاتب يهمل ذكرهم تمامًا، ويقتصر على الصوفية من أهل الوحدة، وكأنهم السواد الأعظم.

الثالث: كونه يؤيد ما ذكرناه عن لجوء الكثير من متقدمي الصوفية إلى التقيّة وإخفاء معتقداتهم.

الرابع: أن الصوفية انتقلوا من حال الضعف إلى حال القوة، وكثر عددهم، وذاع صيتهم، وباتوا يصرّحون بعقائدهم جهارًا دون حسيب ولا رقيب، وأن طريد الأمس أصبح شهيد اليوم.

أما **السبب الثالث**: وهو رؤية الله، فقد كانت من أبرز تطلعات الصوفية كذلك؛ لأن منهم من كان يعتقد بها في الدنيا. وقد ذهب الأشعري إلى القول بالرؤية مع نفيه للجهة والتحيز والعلو، بينما أثبت أهل السُّنَّة الرؤية والعلو، ونفى المعتزلة الرؤية والجهة.

لذلك لما خرج أبو الحسن الأشعري عن المعتزلة، وكان صاحب الجبائي الخصم اللدود للصوفية، أبان عن عقيدته المخالفة للقوم والمخالفة لعقيدة أصحاب الحديث في التوحيد، فانتشر ذكر الأشعري في الديار، فوقف معه الصوفية وأيّدوه، نكاية بخصومهم من أهل السُّنَّة والجماعة من جهة والمعتزلة الجبائية من جهة أخرى، وأخذوا يفدون بغداد للتعرف عليه ولقياه.

ومذهب الأشعري في بداياته لم يكن معروفًا، لذلك لم يجد الدعم الكافي من الصوفية بطبيعة الحال. فإن المذاهب تحتاج إلى زمان حتى تُعرف ويقبلها الناس وينقلها الواحد للآخر.

ولكن عندما أخذ المذهب في الانتشار، ووصل إلى مسامع الصوفية وتعرفوا عليه، أدركوا قيمته، ووجدوا فيه ضالتهم المنشودة، وتحالفوا معه أقوى التحالف، ونصروه في مختلف المجالس، فقد نظروا إليه باعتباره المنقذ لعقيدتهم المتهاوية آنذاك من ضربات أهل الحديث الداعية إلى توحيد العبودية واعتباره ركنًا لا غنى عنه من أركان التوحيد في الإسلام، إلى جانب ضربات المعتزلة في إنكار كرامات الأولياء.

فكان ترك الأشعري للاعتزال ومحاربته له في مذهب جديد مخلصًا للصوفية، وملاذًا احتموا به من نار أهل الحديث ونار المعتزلة. فلا عجب أن ناصروه أشد النصرة، وبالغوا في رفع شأنه وإيهام الناس أنه إمام المسلمين، وذلك كما وقع من عبد الكريم بن هوازن القشيري صاحب «الرسالة القشيرية»، حيث ذكر أهل التاريخ في أحداث سنة خمس وأربعين وأربعمائة، أنه قام بعض المشايخ بلعن أبي الحسن الأشعري، فتصدّى لهم القشيري، وكتب رسالة إلى السلطان طغرلبك سمّاها: «شكاية أهل السُّنَّة لما نالهم من المحنة»، ويقول فيها: «أيلعن إمام الدين ومحيي السُّنَّة؟»[1].

وهم يعلمون أنه ما أحيا سُنّة؛ بل أحيا مذهبهم وطريقتهم الصوفية. بل واختلقوا أكاذيب كثيرة في فضله وعلمه، بعضها على هيئة رؤى وأحلام رواها البعض في كتبهم، وكافة رواتها من الصوفية. والرؤى والأحلام ديدن معشر الصوفية، ولطالما أثبتوا بها الشرائع وأحلّوا الحرام، وأبطلوا الحق وأحقوا الباطل بها، فلا عجب أن تجد من يختلق الأحلام منهم لنصرة فاضلٍ من فضلائهم.

كانت تلك **المرحلة الأولى** التي أدت إلى حدوث التزاوج بين المذهب الأشعري والمسلك الصوفي، وامتدت خلال القرن الخامس. وكان بطل تلك المرحلة اثنان: ابن فورك، والقشيري. فابن فورك متصوف وأسّس مدرسة جمع فيها الصوفية، وأخذوا يدرسون التصوف، إلى جانب المذاهب الفقهية، وكان إمام الصوفية في ذلك الوقت القشيري ودرس عند ابن فورك، وهو أشعري متعصب، وساهم في تقارب المذهب والمسلك مساهمة عظيمة.

والمرحلة الثانية وقعت في أواخر القرن الخامس، والقرن السادس. وشهدت تطورًا عظيمًا في التلاحم والألفة بينهما، وبطلها أبو حامد الغزالي. وكان الغزالي من تلاميذ الجويني ومن أقطاب الأشاعرة وأئمتهم. ومع ذلك كان أحد شيوخ الصوفية المعتبرين، وكتابه «إحياء علوم الدين» يُعدّ من أهم مصادر التصوف عند المتصوفة من بعده، ولا يزال المتصوفة يرجعون إليه قديمًا وحديثًا، وكأنه قرآنهم.

وقد جمع الغزالي بين الصوفية والأشعرية، ولمح إلى عقيدة وحدة الوجود في غير

---

(١) المنتظم ١٥/ ٣٤٠.

موضع من كتابه «الإحياء». وقد استفاد من كتاب «اللمع» لأبي نصر السراج الطوسي[١]، وهو الكتاب الأم للصوفية. كما استفاد من كتاب «قوت القلوب في معاملة المحبوب» لأبي طالب المكي[٢]، واعتمد عليهما إلى حدٍّ كبير لدرجة أنه نقل عن «القوت» في بعض المواضع بالحرف.

وقد تأثر الغزالي بعقيدة التوحيد عن الصوفية، وقسّم التوحيد إلى أربع مراتب. **الرتبة الأولى**: هي أن يقول الإنسان: لا إلٰه إلا الله بلسانه وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافقين. **والثانية**: أن يصدق بمعنى اللفظ بقلبه كما صدق به عموم المسلمين، وهو اعتقاد العوام. **والثالثة**: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق. وهو مقام المقربين، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار. **والرابعة**: أن لا يرى في الوجود إلا واحدًا وهي مشاهدة الصديقين. وتسمية الصوفية الفناء في التوحيد من حيث لا يرى إلا واحدًا، فلا يرى نفسه أيضًا. وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقًا بالتوحيد، كان فانيًا عن نفسه في توحيده[٣].

ثم قال الغزالي: «فإن قلت: كيف يتصوّر أن لا يشاهد إلا واحدًا وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة، وهي كثيرة. فكيف يكون الكثير واحدًا؟ فاعلم أن هذه غاية علوم المكاشفات، وأسرار هذا العلم لا يجوز أن تسطَر في كتاب، فقد قال العارفون: إفشاء سر الربوبية كفر»[٤].

وهذا الذي قاله الغزالي يقود إلى عقيدة وحدة الوجود بلا ريب، إذ أنه يدعو إليه ويقسم التوحيد إلى مراتب بحسبه، ويجعل توحيد الصحابة رضوان الله عليهم من المرتبة الثانية.

وكتاب «إحياء علوم الدين» مليء بالعقائد الصوفية المنحرفة والضالة، وصرّح بوحدة الوجود في أكثر من موضع. إلا أننا سنورد ما قاله في كتاب «كيمياء السعادة» الذي كتبه بلغته الفارسية الأم.

قال أبو حامد الغزالي في فصل: «متى يطالع القلب عالم الملكوت» ما نصه:

---

(١) شيخ الصوفية في زمانه، توفي سنة ٣٧٨هـ.

(٢) أحد أئمة الصوفية، توفي سنة ٣٨٦هـ.

(٣) إحياء علوم الدين ٤/ ٢٤٠.

(٤) المصدر السابق.

«ولا تظنن أن هذه الطاقة تنفتح بالنوم والموت فقط؛ بل تنفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة وتخلص من يد الشهوة والغضب والأخلاق القبيحة والأعمال الرديئة. فإذا جلس في مكان خال، وعطل طريق الحواس، وفتح عين الباطن وسمعه، وجعل القلب في مناسبة عالم الملكوت، وقال دائمًا: «الله، الله، الله» بقلبه دون لسانه، إلى أن يصير لا خير معه من نفسه، ولا من العالم، ويبقى لا يرى شيئًا إلا الله ﷻ، انفتحت تلك الطاقة، وأبصر في اليقظة الذي يبصره في النوم، فتظهر له أرواح الملائكة والأنبياء والصور الحسنة الجميلة، وانكشف له ملكوت السمٰوات والأرض، ورأى ما لا يمكن له شرحه ولا وصفه، كما قال النبي: «**زويت لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها**»، وقال الله ﷻ: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعَام: ٧٥]؛ لأن علوم الأنبياء ﷩ كلها كانت من هذا الطريق، لا من طريق الحواس كما قال ﷻ: ﴿وَٱذْكُرِ ٱسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ۝٨﴾ [المُزّمل: ٨]، معناه الانقطاع عن كل شيء، وتطهير القلب من كل شيء، والابتهال إليه ﷻ بالكلية. وهو طريق الصوفية في هذا الزمان.

وأما طريق التعليم فهو طريق العلماء. وهذه الدرجة الكبيرة مختصرة من طريق النبوة وكذلك علم الأولياء؛ لأنه وقع في قلوبهم بلا واسطة من حضرة الحق كما قال ﷻ: ﴿ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ۝٦٥﴾ [الكهف: ٦٥]. وهذه الطريق لا تفهم إلا بالتجربة، وإن لم تحصل بالذوق لم تحصل بالتعليم والواجب التصديق بها حتى لا تحرم شعاع سعادتهم، وهو من عجائب القلب. ومن لم يبصر لم يصدق».

ثم قال: «ولا تحسب أن هذا خاص بالأنبياء والأولياء؛ لأن جوهر ابن آدم في أصل الخلقة موضوع لها»[(١)].

ولا ريب أن هذا الذي قاله يمثل عقيدة وحدة الوجود الصوفية بأوضح صورة، وقد ذكرها مرارًا في كتابه «إحياء علوم الدين». كما لا يخفى لمن تأمل كلامه أن طريق الأنبياء الذي ذكره فيه غمز شديد بالأنبياء وقدح كبير بالنبوات، وتفتح الباب للقول باكتساب النبوات.

---

(١) كيمياء السعادة، ص٨ ـ ٩.

وقال الغزالي في كتابه «الاقتصاد»: «الواحد قد يطلب ويراد به أنه لا يقبل القسمة؛ أي: لا كمية له ولا جزء ولا مقدار، والباري تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه؛ فإنه غير قابل للانقسام. إذ الانقسام لما له كمية، والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير، وما لا كمية له لا بتصور انقسامه. وقد يُطلق ويراد أنه لا نظير له في رتبته كما تقول الشمس واحدة، والباري تعالى أيضًا بهذا المعنى واحد؛ فإنه لا ندّ له. فأما أنه لا ضد له فظاهرًا، إذ المفهوم من الضدّ هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا تجامع وما لا محل له فلا ضدّ له، والباري سبحانه لا محل له، فلا ضد له»(١).

من أجل ذلك قال عنه المازري: «ثم كان في هذا الزمان المتأخر رجل من الفلاسفة يُعرف بابن سينا، ملأ الدنيا تواليف في علوم الفلسفة، وهو فيها إمام كبير، وقد أدّاه قوته في الفلسفة إلى أن حاول رد أصول العقائد إلى علم الفلسفة، وتلطف جهده حتى تم له ما لم يتم لغيره، وقد رأيت جملًا من دواوينه، ووجدت هذا الغزالي يعوّل عليه في أكثر ما يشير إليه من علوم الفلسفة».

وقال أبو عمرو بن الصلاح: «فصل لبيان أشياء مهمة أنكرت على الغزالي في مصنفاته، ولم يرتضها أهل مذهبه وغيرهم من الشذوذ في تصرفاته، منها قوله في المنطق: هو مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط به، فلا ثقة له بعلومه أصلًا. وهذا مردود، فكل صحيح الذهن منطقي بالطبع، وكيف غفل الشيخ أبو حامد حال مشايخه ومشايخهم من الأئمة، وما رفعوا بالمنطق رأسًا»(٢).

قال الطرطوشي محمد بن الوليد في رسالة له إلى ابن مظفر: «فأما ما ذكرت من أمر الغزالي، فرأيت الرجل وكلمته، فرأيته جليلًا من أهل العلم، قد نهضت به فضائله، واجتمع فيه العقل والفهم، وممارسة العلوم طول عمره، وكان على ذلك معظم زمانه، ثم بدا له عن طريق العالم، ودخل في غمار العمال، ثم تصوّف، فهجر العلوم وأهلها، ودخل في علوم الخواطر، وأرباب العقول، ووساوس الشيطان، ثم شابها بآراء الفلاسفة، ورموز الحلاج، وجعل يطعن على الفقهاء

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، ص٤٧ ـ ٤٨.
(٢) تاريخ الإسلام، جزء ١١، ترجمة: أبو حامد الغزالي.

والمتكلمين، ولقد كاد أن ينسلخ من الدين. فلما عمل «الإحياء» عمد يتكلم في علوم الأحوال ومرامز الصوفية، وكان غير أنيس بها، ولا خبير بمعرفتها، فسقط على أم رأسه وشحن كتابه بالموضوعات».

وقال أبو بكر الطرطوشي: «شحن الغزالي كتابه «الإحياء» بالكذب على رسول الله ﷺ، فلا أعلم كتابًا على بسيط الأرض أكثر كذبًا على رسول الله ﷺ منه، ثم شبكه بمذاهب الفلاسفة، ومعاني رسائل إخوان الصفا، وهم قوم يرون النبوة اكتسابًا، فليس نبيّ في زعمهم أكثر من شخص فاضل، تخلّق بمحاسن الأخلاق، وجانب سفسافها، وساس نفسه حتى ملك قيادها، فلا تغلبه شهواته ولا يقهره سوء أخلاقه، ثم ساس الخلق بتلك الأخلاق، وزعموا أن المعجزات حيل ومخاريق».

وقال أبو عامر العبدري الحافظ: «سمعت أبا نصر أحمد بن محمد بن عبد القاهر الطوسي يحلف بالله أنه أبصر في نومه كأنه ينظر في كتب الغزالي، فإذا هي كلها تصاوير».

ذكر ذلك كله الذهبي في ترجمة الغزالي، ثم قال: «للغزالي غلط كثير، وتناقض في تواليفه العقلية، ودخول في الفلسفة، وشكوك. ومن تأمل كتبه العقلية رأى العجائب، وكان مزجي البضاعة من الآثار، على سعة علومه، وجلالة قدره، وعظمته، وقد روى عنه أبو بكر ابن العربي الإمام «صحيح البخاري»، بروايته عن الحفصي، فيما حكى ابن الحداد الفاسي، ولم يكن هذا بثقة، فالله أعلم»(١).

وقال ابن الصلاح في «فصل لبيان أشياء مهمة أنكرت على الإمام الغزالي في مصنفاته ولم يرتضها أهل مذهبه وغيرهم من الشذوذات في متصرفاته»: منها: قوله في مقدمة المنطق في أول «المستصفى»: «هذه مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلًا. قال الشيخ: سمعت الشيخ عماد الدين ابن يونس يحكي عن يوسف الدمشقي مدرس نظامية بغداد، وكان من النظار المعروفين، أنه كان ينكر هذا الكلام ويقول: فأبو بكر وعمر وفلان وفلان؛ يعني: أولئك السادة عظمت حظوظهم من البلج واليقين، ولم يحيطوا بهذه المقدمة وأشباهها».

ثم قال: «وغير خاف استغناء العلماء والعقلاء قبل واضع المنطق أرسطاطاليس

---

(١) تاريخ الإسلام ١١/ ٧٢.

وبعده ومعارفهم الجمة عن تعلم المنطق، وإنما المنطق عندهم بزعمهم آلة صناعية تعصم الذهن من الخطأ، وكل ذي ذهن صحيح منطقي بالطبع، فكيف غفل الغزالي عن حال شيخه إمام الحرمين فمن قبله من كل إمام هو له مقدم، ولمحله في تحقيق الحقائق رافع له ومعظم، ثم لم يرفع أحد منهم بالمنطق رأسًا، ولا بنى عليه في شيء من تصرفاته أسًّا. ولقد أتى بخلطه المنطق بأصول الفقه بدعة عظم شؤمها على المتفقهة حتى كثر بعد ذلك فيهم المتفلسفة، والله المستعان»[1].

ونقل عن أبي عبد الله المازري قوله: «أن الغزالي كان قد خاض في علوم وصنف فيها، واشتهر بالإمامة في إقليمه، وبرع حتى تضاءل له المنازعون، استبحر في الفقه، وفي أصول الفقه، وهو بالفقه أعرف. وأما أصول الدين فليس بالمستبحر فيها، شغله عن ذلك قراءته علوم الفلسفة، وكسبته قراءة الفلسفة جرأة على المعاني، وتسهيلًا للهجوم على الحقائق؛ لأن الفلاسفة تمرّ مع خواطرها، وليس لها شرع يردعها، ولا تخاف من مخالفة أئمة تتبعها، فلذلك خامره ضرب من الإدلال على المعاني، فاسترسل فيها استرسال من لا يبالي بغيره».

وقال: «وقد عرفني بعض أصحابه أنه كان له عكوف على قراءة «رسائل إخوان الصفا»، وهذه الرسائل هي إحدى وخمسون رسالة، كل رسالة مستقلة بنفسها، وقد ظن في مؤلفها ظنون، وفي الجملة هو رجل فيلسوف قد خاض في علوم الشرع، فمزج ما بين العلمين، وحسن الفلسفة في قلوب أهل الشرع بآيات وأحاديث يذكرها عندها».

وقال: «وأما مذاهب المتصوفة فلست أدري على من عوّل عليه فيها، ولا إلى من ينسب إليه في علمها. ثم تكلم المازري في محاسن «الإحياء» ومذامه، ومنافعه ومضاره بكلام طويل ختمه بأن من لم يكن عنده من البسطة في العلم ما يعتصم به من غوائل هذا الكتاب؛ فإن قراءته لا تجوز له، وإن كان فيه ما ينتفع به، ومن كان عنده من العلم ما يأمن به على نفسه من غوائل هذا الكتاب، ويعلم ما فيه من الرموز، فيجتنب مقتضى ظواهرها، ويكل أمر مؤلفها إلى الله تعالى إن كانت كلها تقبل التأويل فقراءته لها سائغة، وينتفع به، اللَّهُمَّ إلا أن يكون قارئه ممن يقتدى به ويغتر به فإنه ينهى عن قراءته وعن مدحه والثناء عليه».

---

(١) طبقات الفقهاء الشافعية ١/ ٢٥٢ ـ ٢٥٤.

قال: «ولولا أنا علمنا أن إملاءنا هذا إنما يقرأه الخاصة، ومن عنده علم يأمن به على نفسه؛ لم نتبع محاسن هذا الكتاب بالثناء، ولم نتعرض لذكرها، ولكنا نحن أمنا من التغرير، ولئلا يظن أيضًا من يتعصب للرجل أنا جانبنا الإنصاف في الكلام على كتابه، ويكون اعتقاده هذا فينا سببًا لأن لا يقبل نصيحتنا، والله أعلم. هذا آخر ما نقلناه عن المازري»(١).

وقال ابن الجوزي: «حتى أنه صنف في حياة أستاذه الجويني، فنظر الجويني في كتابه المسمى «بالمنخول»، فقال له: دفنتي وأنا حي هلا صبرت حتى أموت؟ وأراد أن كتابك قد غطى على كتابي»(٢).

وقال: «وقد جمعت أغلاط الكتاب وسميته «إعلام الإحياء بأغلاط الإحياء» وأشرت إلى بعض ذلك في كتابي المسمى «تلبيس إبليس» مثل ما ذكر في كتاب النكاح أن عائشة ﵂ قالت للنبي ﷺ: أنت الذي تزعم أنك رسول الله، وهذا محال، وإنما كان سبب إعراضه فيما وضعه عن مقتضى الفقه أنه صحب الصوفية فرأى حالتهم الغاية. وقال: إني أخذت الطريقة من أبي علي الفارمذي، وامتثلت ما كان يشير به من وظائف العبادات واستدامة الذكر إلى أن جزت تلك العقبات وتكلفت تلك المشاق وما حصلت ما كنت أطلبه. ثم أنه نظر في كتاب أبي طالب المكي وكلام المتصوفة القدماء فاجتذبه ذلك بمرة عما يوجبه الفقه، وذكر في كتاب «الإحياء» من الأحاديث الموضوعة وما لا يصحّ غير قليل. وسبب ذلك قلة معرفته بالنقل، فليته عرض تلك الأحاديث على من يعرف، وإنما نقل نقل حاطب ليل»(٣).

والعجيب أن أبا حامد الغزالي بالرغم من إنكاره على من يقبل خبر الواحد بدعوى عدم إفادته العلم، إلا أنه أجاز الكشف والإلهام كمصدر من مصادر التلقي ورجّحه في «الإحياء»، وهو المعروف عن الصوفية بقولهم: «حدثني قلبي عن ربي». وقال فيه ابن العربي يعاير به أهل الحديث: «أخذتم علمكم ميتًا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت». وشرح الغزالي في «الرسالة اللدنية» أن العلم

---

(١) طبقات الفقهاء الشافعية ١/ ٢٥٥ ـ ٢٥٩.
(٢) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ١٧/ ١٢٥.
(٣) المصدر السابق ١٧/ ١٢٥ ـ ١٢٦.

طريقه إما التعليم الإنساني أو التعليم الرباني، وهو ما يُسمّى عندهم بالوهي أو الإلهام. والأول خاص بالأنبياء والثاني للأولياء.

وقد تقدم أن أهل العلم اتهموا الغزالي بشحن كتابه بالكذب على رسول الله ﷺ، ولا ريب أن من كان صادق الديانة يعفّ نفسه عن نسبة أقوالٍ إلى خير البريّة دون التأكد من صحتها، ولا ريب أن المستهتر في ذلك واقع في الكذب وإن لم يكن يقصده ويريده؛ لأن نسبة الأحاديث إلى النبي إنما هو شرع، فالمكذب على الرسل هو كالمشرّع للعباد.

ولأبي حامد الغزالي أخ لم يكن أفضل حالًا منه، فقد كان مشهورًا بالكذب. قال ابن طاهر: «كان أحمد الغزالي آية من آيات الله تعالى في الكذب، توصل إلى الدنيا بالوعظ. سمعته يومًا بهمذان يقول: رأيت إبليس في وسط هذا الرباط يسجد لي، فقلت له: ويحك إن الله أمره بالسجود لآدم فأبى فكيف يسجد لولده؟ فقال: والله لقد سجد لي أكثر من سبعين مرة. فعلمت أنه لا يرجع إلى دين ومعتقد. وكان يزعم أنه يرى رسول الله عيانًا في يقظته لا في نومه، وكان يذكر على المنبر أنه كلما أشكل عليه أمر رأى رسول الله فسأله عن ذلك المشكل فيدله على الصواب»(١) وقال أيضًا: «وسمعته يومًا يحكي عن بعض المشايخ، فلما نزل سألته عنها، فقال: أنا وضعتها في الوقت. وله من هذه الجهالات والحماقات ما لا يحصى»(٢) وقال: «وسمعته يقول: لا أحتاج إلى حديث النبي مهما قلت يسمع مني»(٣). فيبدو أن هذه هي تربية الأخوين وما اعتادا عليه في الكذب والتصوف والاستهتار بتوثيق الكلام وعدم تحرّي نسبته إلى أصحابه.

ومن أمثلة هذيان الغزالي قوله: «ويقال: إن لله تعالى عبادًا تطوف بهم الكعبة تقربًا إلى الله ﷻ»(٤). ولا شك أن هذا هذيان لا يقبله العقل. وقد يقول البعض في معرض دفاعه عن الغزالي أنه ذكر ذلك بصيغة التمريض وأنه لم يجزم به. إلا أن القارئ الفطن يعرف أن ذكره لها بدون تعقيب عليه أو إبطال له يدلّ على اعتبار ذلك الرأي عنده على أقل تقدير.

---

(١) المنثورات، ص٧٤.
(٢) المصدر السابق، ص٧٥.
(٣) المصدر السابق، ص٧٥.
(٤) إحياء علوم الدين ١/ ٢٤٤.

إلا أنه وفي نفس الكتاب يعود الغزالي إلى ذكر ذلك الطواف فيقول: «وإلى هذه الموازنة وقعت الإشارة بأن البيت المعمور في السمٰوات بإزاء الكعبة، فإن طواف الملائكة به كطواف الأنس بهذا البيت، ولما قصرت رتبة أكثر الخلق عن مثل ذلك الطواف أمروا بالتشبه بهم بحسب الإمكان، ووعدوا بأن من تشبه بقوم فهو منهم. والذي يقدر على مثل ذلك الطواف هو الذي يقال: إن الكعبة تزوره وتطوف به على ما رآه بعض المكاشفين لبعض أولياء الله ﷺ»[١]. فيبدو أن الغزالي يؤمن بذلك الطواف ويؤمن بوقوعه من الأولياء بحسب كلامه. وحسب ما فيه من خبل في العقول، نسأل الله السلامة.

وبعد الغزالي توثّقت العلاقة بين الأشاعرة والصوفية لعظم شأن الغزالي عند الفرقتين وشهرته بين الناس، فاستحسن الناس مذهب الأشعري لمقام الغزالي عندهم. واشتد التحالف بين الأشعرية والصوفية فباتوا من بعده وجهين لعملة واحدة، فلا تكاد تجد صوفيًّا إلا وهو أشعري العقيدة، ولا تكاد تجد أشعريًّا إلا وهو صوفي المسلك، أو ممن تأثر بالصوفية واستحسنها وأرفق في الحديث عنها؛ لأن ذمُّ الصوفية ذمٌّ لأئمته الذين عانقوا الصوفية وانغمسوا في أدرانها.

وقد ذكر أبو الوفا التفتازاني أن الطريقة الرفاعية، والشاذلية، والجيلانية، تأثرت جميعها بتصوف الغزالي، واعتبرت امتدادًا له[٢].

ومن أبرز من تأثر بالغزالي من المتصوفة محيي الدين بن عربي، وهو واضع مذهب وحدة الوجود في إطاره المذهبي المتكامل، لا مجرد أقوال واعتقادات مشتتة يعوزها الضبط والتنظيم.

ويبدو تأثر ابن عربي بمذهب الأشاعرة والغزالي خصوصًا واضحًا وجليًّا، وهو يكثر من الثناء على الغزالي وتبجيله في كافة كتبه.

ومن بين ما تأثر به ابن عربي، ما ذكره عن نظرية الترقي التي عرفت عنه، فقال في «فصوص الحكم»: «ومن أعجب الأمور أنه في الترقي دائمًا ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته وتشابه الصور. لكن عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات، وهي الأعراض. وعثرت عليه الحسبانية في العالم كله».

---

(١) المصدر السابق ١/ ٢٧٠.

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٨.

ويؤمن ابن عربي بنظرية الترقي، وهي أن الإنسان في حالة خلق متجدد في كل آن. ثم أشار إلى نظرية تجدد الأعراض وعدم بقائها عند الأشاعرة. ونظرية تماثل الجواهر التي اعتمدها الأشاعرة وذكرناها في الكلاميات تفضي إلى القول بوجود شيئين متميزين فقط، هما: الله والجوهر الفرد، فانحصر الوجود فيهما.

وقد أقرّ عفيفي أن تلك النظرية كان لها أكبر الأثر في الإيحاء بفكرة وحدة الوجود التي نادى بها ابن عربي[(١)]. وكذلك أقر المستغانمي أن حقيقة الأشياء واحدة وإن افترقت في نظرهم[(٢)].

ويبدو أن عقيدة وحدة الوجود نالت استحسان الفخر الرازي أيضًا، الذي مال الى التصوف في آخر حياته. فقد قال في تفسير سورة الإخلاص: «المسألة السادسة»: «اعلم أن قوله: ﴿هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] ألفاظ ثلاثة، وكل واحد منها إشارة إلى مقام من مقامات الطالبين.

فالمقام الأول: مقام المقربين، وهو أعلى مقامات السائرين إلى الله. وهؤلاء هم الذين نظروا إلى ماهيات الأشياء وحقائقها من حيث هي هي، فلا جرم ما رأوا موجودًا سوى الله؛ لأن الحق هو الذي لذاته يجب وجوده، وأما ما عداه فممكن لذاته، والممكن لذاته إذا نظر إليه من حيث هو هو كان معدومًا. فهؤلاء لم يروا موجودًا سوى الحق سبحانه. وقوله: ﴿هُوَ﴾ [الإخلاص: ١] إشارة مطلقة، والإشارة وإن كانت مطلقة إلا أن المشار إليه لما كان معينًا انصرف ذلك المطلق إلى ذلك المعين، فلا جرم كان قولنا: ﴿هُوَ﴾ [الإخلاص: ١] إشارة من هؤلاء المقربين إلى الحق سبحانه، فلم يفتقروا في تلك الإشارة إلى مميز لأن الافتقار إلى المميز إنما يحصل حين حصل هناك موجودان. وقد بيّنّا أن هؤلاء ما شاهدوا بعيون عقولهم إلا الواحد فقط، فلهذا السبب كانت لفظة ﴿هُوَ﴾ [الإخلاص: ١] كافية في حصول العرفان التام لهؤلاء.

المقام الثاني: وهو مقام أصحاب اليمين، وهو دون المقام الأول، وذلك لأن هؤلاء شاهدوا الحق موجودًا، وشاهدوا الخلق أيضًا موجودًا، فحصلت كثرة في الموجودات، فلا جرم لم يكن هو كافيًا في الإشارة إلى الحق؛ بل لا بد هناك من

---

(١) شرح فصوص الحكم، ص١٥٢.
(٢) مفتاح الشهود في مظاهر الوجود، ص٢٣.

مميز به يتميز الحق عن الخلق. فهؤلاء احتاجوا إلى أن يقرنوا لفظة ﴿هُوَ﴾ [الإخلاص: ١] فقيل لأجلهم ﴿هُوَ ٱللَّهُ﴾ [الإخلاص: ١]؛ لأن الله هو الموجود الذي يفتقر إليه ما عداه، ويستغني هو عن كل ما عداه.

والمقام الثالث: وهو مقام أصحاب الشمال، وهو أخس المقامات وأدونها، وهم الذين يجوّزون أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد، وأن يكون الإله أكثر من واحد، فقرن لفظ الأحد بما تقدم ردًّا على هؤلاء وإبطال لمقالاتهم، فقيل: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١]»[١].

قلت: قد اعتبر المقام الأول وهو مقام الطالبين والمقربين الذين لم يروا موجودًا سوى الحق سبحانه، وهي عين عقيدة وحدة الوجود الصوفية. ثم وصف أهل المقام الثاني أنهم دون المقام الأول وذلك لأنهم شاهدوا الحق موجودًا وشاهدوا الخلق أيضًا موجودًا، وهذا يُعدّ من الرازي قبولًا لتلك العقيدة.

وقد أطال الرازي النفس في شرح لفظة «هو» ودلالاتها في تفسيره، مدللًا على وحدة الوجود[٢]. ولطالما تغنّى الصوفيون بلفظة «هو»، واستدلوا عليها بعقيدة وحدة الوجود المارقة؛ بل إن منهم من تجاوزها لتقرير الحلول والاتحاد في أبشع صوره.

وقد ذكر الرازي في «المطالب العالية» ما يمكن اعتباره نصرًا لمذهب القبوريين القائم على زيارة القبور والدعاء لأهلها. فقد قال الرازي: «إن الإنسان إذا ذهب إلى قبر إنسان قوي النفس كامل الجوهر شديد التأثير، ووقف هناك ساعة، وتأثرت نفسه من تلك التربة، حصل لنفس هذا الزائر تعلق بتلك التربة. وقد عرفت أن لنفس ذلك الميت تعلق بتلك التربة أيضًا.

فحينئذ يحصل لنفس الزائر الحي، ولنفس ذلك الإنسان الميت ملاقاة، بسبب اجتماعهما على تلك التربة. فصارت هاتان النفسان شبيهتان بمرآتين صقيلتين، وضعتا بحيث ينعكس الشعاع من كل واحدة منهما إلى الأخرى، فكل ما حصل في نفس هذا الزائر الحي من المعارف البرهانية والعلوم الكسبية والأخلاق الفاضلة من الخضوع لله تعالى والرضا بقضاء الله تعالى، ينعكس منه نور إلى روح ذلك الإنسان الميت.

---

(١) مفاتيح الغيب ٣٢/ ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب ٤/ ١٥٩ ـ ١٦٠.

وكل ما حصل في نفس ذلك الإنسان من العلوم المشرفة والآثار القوية الكاملة، فإنه ينعكس منها نور إلى روح ذلك الزائر الحي، وبهذا الطريق تصير تلك الزيارة لحصول المنفعة الكبرى والبهجة العظمى لروح الزائر ولروح المزور. فهذا هو السبب الأصلي في شرعية الزيارة. ولا يبعد أن يحصل فيها أسرار أخرى أدق وأغمق مما ذكرناه»[١].

ولا ريب أن الرازي لا يدري ما خرج من رأسه عندما قال مقالته تلك، فإنها لا معنى لها، وليست بشيء يعوّل عليه فضلًا عن الالتفات إليه لسخافته. وإنما ذكرناه شاهدًا على نصرة أئمة الأشاعرة لعقائد الصوفية في كافة المواضع، أو التعاطف معها والتسامح فيها على أضعف الإيمان، وكأنها كانت من باب رد المعروف.

ومن ثمرة هذا التلاقي الأشعري الصوفي، كان ابن حجر الهيتمي الأشعري الصوفي القبوري، وهو يؤمن بوحدة الوجود. وكذلك الجرجاني شارح «المواقف» صوفي زائغ، وآمن بوحدة الوجود في آخر حياته. وكذلك زكريا الأنصاري وتلميذه القاضي شمس الدين الرملي كانا من الأشاعرة الصوفية القبورية. وكذلك تقي الدين السبكي، وابنه تاج الدين السبكي كانا من الأشاعرة الصوفية، وكذلك ابن خلدون منهم، وغيرهم الكثير من الأشاعرة الصوفية. وابن عجيبة الحسني صاحب تفسير «البحر المديد» كان صوفيًّا على الطريقة الدرقاوية، ويؤمن بوحدة الوجود.

ولو شئنا إحصاء الأشاعرة الصوفية لعجّت بهم الصفحات، ولكن اكتفينا بالإشارة إلى من اشتهر منهم. وأكثر متكلمي الأشاعرة تأثروا بالصوفية أو وقعوا في أدرانها بوجه من الوجوه.

وكتاب «الطبقات» للسبكي لمن يقرأه يجده طافحًا بذكر أخبار الكرامات والخرافات مما لا يعقل تصديقها، فضلًا عن ذكرها في كتاب. وكتابه يعجّ بقصص وأخبار أصحاب الكرامات وحكاياتهم. فدعني أقرأ عليك أيها الناظر شيئًا يسيرًا من تلك الأخبار حتى تعرف مبلغ هؤلاء من العلم والديانة.

نورد منها ما ذكره في ترجمة أبي سعيد المهيني فضل الله بن أحمد، حين قال فيه: «هو الشيخ الإمام الزاهد التقي الولي ذو الكرامات الباهرات والآيات الظاهرات

---

(١) المطالب العالية ٧/٢٧٦ ـ ٢٧٧.

أبو سعيد بن أبي الخير. روى عن زاهر بن أحمد السرخسي الفقيه وغيره. روى عنه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني وأبو القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري والحسن بن أبي طاهر الجيلي وعبد الغفار الشيرويي وآخرون».

وقال: «ذكره عبد الغافر في السياق، فقال: شيخ الوقت أبو سعيد بن أبي الخير الميهني مقدم شيوخ الصوفية وأهل المعرفة في وقته سُنِّي الحال عجيب الشأن أوحد الزمان، لم ير في طريقته مثله مجاهدة في الشباب وإقبالًا على العمل، وتجردًا عن الأسباب، وإيثارًا للخلوة، ثم انفرادًا عن الأقران في الكهولة والمشيب، واشتهارًا بالإصابة في الفراسة وظهور الكرامات والعجائب».

وعلّق على تشنيع الذهبي وابن حزم للرجل لأجل صوفيّته، فقال السبكي: «لم يظهر لنا ولم يثبت عنه إلا صحة الاعتقاد، ولكنه أشعري صوفي. فمن ثم نال منه الرجلان وباءا بإثمه. ومما يؤثر من كراماته ومن فوائده ومن الرواية عنه. قال أبو سعيد: التصوّف طرح النفس في العبودية، وتعلق القلب بالربوبية، والنظر إلى الله بالكلية»[١].

وكذلك ما أورده في ترجمة أحمد بن عيسى اليمني، إذ قال فيه: «الإمام العالم العامل، الولي الزاهد العارف، صاحب الأحوال والكرامات. ومما يؤثر من كراماته: أن بعض الناس جاء إليه وفي يده سلعة، فقال له: ادع الله أن يزيل عني هذه السلعة، وإلا ما بقيت أحسن ظني بأحد من الصالحين. فقال له: لا حول ولا قوة إلا بالله، ومسح على يده وربط عليها بخرقة، وقال له: لا تفتحها حتى تصل إلى منزلك. فخرج من عنده فلما كان في بعض الطريق أراد أن يتغدى، ففتح يده ليأكل وكانت في كفه اليمنى، فلم ير لها أثرًا وذهبت عنه بالكلية. وكأن الشيخ أراد ستر الكرامة بالخرقة لئلا تظهر في الحال. ومن المشهور أن بعض فقهاء اليمن الصالحين من قرابة ابن العجيل هذا سمعه في قبره يقرأ سورة النور»[٢].

وقال في ترجمة محمد بن الحسين الأنصاري: «قال ابن القليوبي: «وقبره مشهور بإجابة الدعاء عنده والناس يقصدونه». لذلك سمعت والدي يقول: قبر الشيخ

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى ٥/٣٠٦ ـ ٣٠٧.

(٢) المصدر السابق ٨/ ٤٠ ـ ٤١.

الدرياق المجرب»[١] فانظر كيف ينقل عن والده الشيخ تقي الدين السبكي أن القبر مجرب الدعاء. ولولا أن تاج الدين السبكي استحسن ذلك ما ذكره.

وذكر في ترجمة اسماعيل بن ميمون ما نصه: «ومما حكي من كراماته واستفاض، أنه قال يومًا لخادمه وهو في سفر: «تقول للشمس لتقف حتى نصل إلى المنزل»، وكان في مكان بعيد وقد قرب غروبها، فقال لها الخادم: «قال لك الفقيه إسماعيل قفي»، فوقفت حتى بلغ مكانه. ثم قال للخادم: «ما تطلق ذلك المحبوس»، فأمرها الخادم بالغروب فغربت وأظلم الليل في الحال. وروي أنه مر يومًا على مقبرة ومعه جماعة، فبكى بكاء شديدًا، ثم ضحك في الحال. فسئل عن ذلك فقال: رأيت أهل هذه المقبرة يعذبون فبكيت لذلك، ثم سألت ربي أن يشفعني فيهم، فشفعني. فقالت صاحبة هذا القبر وأشار إلى قبر بعيد العهد بالحفر وأنا معهم: يا فقيه إسماعيل، أنا فلانة المغنية. فضحكت، وقلت: وأنت معهم. قال: ثم أرسل إلى الحفار وقال: هذا قبر من؟ فقال: قبر فلانة المغنية»[٢].

ولا أعلم خرافة أشنع من ذلك ولا أرذل ممن يؤمن بها أو يحدّث بها. والكتاب يزخر بمثل تلك الخرافات والانغماس المذموم في أحوال الكرامات والشركيات التي يعدّها تاج الدين وأبوه من الكرامات.

ولهذا اشتد نكير تاج الدين وأبيه تقي الدين على شيخ الإسلام ابن تيمية؛ لأنه كان من أشد المنكرين على المستغيثين بالقبور، وعلى القائلين بالكرامات والأحوال من دجّالي المتصوفة.

وكذلك ابن حجر الهيتمي أيضًا من أشد الأشاعرة غلوًّا في الصوفية والتوسل بالموتى والاستغاثة بالقبور وسائر تلك الشركيات.

وقد غلا في تقديس الجيلاني حتى وصل به إلى مراتب القديسين، وكان يصفه أنه إمام العارفين وقطب الإسلام والمسلمين، وأن الله منّ عليه من المعارف والخوارق الظاهرة والباطنة وما أنبأ عنه وما أظهر وتواتر من أحواله[٣].

ومما قاله في ذلك عن المعجزات وعن إحياء الموتى: «وقد مات فرس بعض

---

(١) المصدر السابق ٨/ ٥٥.
(٢) المصدر السابق ٨/ ١٣٠ - ١٣١.
(٣) الفتاوى الحديثية، ص٤٨٢.

السلف في الغزو، فسأل الله إحياءه حتى يصل بيته فأحياه الله، فلما وصل بيته، قال لولده: خذ سرجه فإنه عارية عندنا، فأخذه فخرّ ميتًا. وقال اليافعي ﷺ: صح بالسند المتصل على الشيخ القطب عبد القادر الجيلاني رحمه الله تعالى أن أم شاب عنده دخلت عليه وهو يأكل في دجاجة، فأنكرت أكله الدجاجة وإطعامه ابنها أرذل الطعام، فقال لها: «إذا صار ابنك بحيث يقول بمثل هذه الدجاجة: قومي بإذن الله، فقامت ولها أجنحة وطارت بها، حق لها أن يأكل الدجاج».

ثم قال الهيتمي: «ولا ينافي إحياء الميت الواقع كرامة أن الأجل محتوم لا يزيد ولا ينقص لأن ما أحيي كرامة مات أولًا بأجله وحياته وقعت كرامة، وكون الميت لا يحيا إلا للبعث هذا عند عدم الكرامة، أما عندها فهو كإحيائه في القبر للسؤال كما صحّ به الخبر»(١).

وقال في قصة أخرى: «وحكى ابن الملقن في طبقات الأولياء أن الشيخ عبد القادر الجيلاني قال: رأيت النبي ﷺ قبل الظهر، فقال لي: يا بني لم لا تتكلم؟ قلت: يا أبتاه، أنا رجل أعجمي كيف أتكلم على فصحاء بغداد؟ فقال لي: افتح فاك. ففتحته، فتفل فيه سبعًا، وقال: تكلم على الناس، وادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة. فصلّيت الظهر وجلست وحضرني خلق كثير، فارتج عليّ، فرأيت عليًّا قائمًا بإزائي في المجلس، فقال: يا بني لم لا تتكلم؟ فقلت: يا أبتاه، قد ارتج عليّ، فقال: افتح فاك، ففتحته، فتفل فيه ستًّا. قلت: لم لا تكملها سبعًا؟ قال: أدبًا مع رسول الله ﷺ، ثم توارى عني فتكلمت»(٢).

وفسّر قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمْنَـٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ۝٦٥﴾ [الكهف: ٦٥] بقوله: «أي: بناء على ما عليه الصوفية قاطبة أنه وليّ لا نبيّ، وكما ألهم يوسف ﷺ في السجن فقال: ﴿ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّيٓ﴾ [يُوسُف: ٣٧]؛ أي: وكان ذلك قبل النبوة»(٣).

ثم قال في الفرق بين خطاب النبي وخطاب الولي: «إذا تقرّر ذلك علم منه الجواب عن جميع ما في السؤال وهو الفرق بين خطاب النبي ﷺ وخطاب الولي. فالأول بواسطة الملك أو لا بواسطة أو بالرؤيا الصادقة، أو بالنفث في الروع وكل

---

(١) الفتاوى الحديثية، ص٢٢٩.
(٢) المصدر السابق، ص٧٠٣.
(٣) المصدر السابق، ص٧٥٢.

ذلك يسمى وحيًا وكلامًا ينسب إلى الله حقيقة، ومن أنكر ما علم من الدين بالضرورة كفر. **والثاني**: شيء يلقى في القلب يثلج له الصدر وهو المسمى حديثًا وإلهامًا»[١].

ثم أجاب عن سؤال فيمن ينكر على الصوفية، فقال: «ينبغي لكل ذي عقل ودين أن لا يقع في ورطة الإنكار على هؤلاء القوم فإنه السم القاتل كما شوهد ذلك قديمًا وحديثًا».

وكذلك الفقيه شمس الدين الرملي الصوفي، قال في فتاويه: «وأعلى درجات التوحيد أن لا يرى في الوجود إلا واحدًا، وهو مشاهدة الصديقين. وتسمية الصوفية الفناء في التوحيد، فلا يرى نفسه لكون باطنه مستغرقًا بالواحد الحق، وهو المراد بقول أبي يزيد: ثم أنساني ذكر نفسي، ومعنى كون هذا موحدًا أنه لم يخطر في شهوده وقلبه إلا الواحد الحق، وفنى عن الوسائط وعن نفسه»[٢].

فهؤلاء بعض مشاهير الأشاعرة الصوفية، وكلهم تحمّس للدفاع عن المذهب الأشعري والمسلك الصوفي أيّما حماس، وتعصّبوا له أيما تعصّب. ولقد ذكرنا ذلك لتعلم أيها الناظر أمورًا:

الأول: أن أمثال هؤلاء الصوفية الأشاعرة أهل بدعة، ومتلوثون بأدران الضلال والشرك، ولا تجد منهم من يحارب عقيدة وحدة الوجود، فإن لم يكن يعتنقها، فهو على وئام معها.

الثاني: أن تعلم أن أمثال هؤلاء الذي يذكرون تلك القصص لا ينبغي أن يؤمن لهم وأن يوثق بهم في الأخبار والآراء. فأمثال هؤلاء أبعد الناس عن العدل والإنصاف، وأضعفهم ضبطًا وحكمًا، وأكثرهم عصبية.

الثالث: أن تعرف أن أمثال هؤلاء هم خصوم أصحاب الحديث والحنابلة. فليس الأمر مجرد خلاف في الأصول العامة للمذهب الأشعري؛ بل يتجاوزه بمراحل، ويصل إلى معركة بين الإيمان والكفر والشرك والتوحيد، لا مجرد اختلاف أصولي في باب من أبواب العقيدة. وعندما حاربوا شيخ الإسلام وذمّوه وطعنوا في دينه، إنما فعلوا ذلك ليردّوا الصاع صاعين على تكفيره وتبديعه لهم وتسفيهه لكافة معتقداتهم الضالة، لا غيرة على الله وصفاته كما يزعمون.

---

(١) المصدر السابق، ص٧٥٢.

(٢) فتاوى الرملي ٤/ ٢٥٢.

ولا شك أن عقيدة تنزيه الله عن المكان تولّد بيئة خصبة لتترعرع فيها كافة تلك العقائد الشركية من الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، كما أنها تعد مدخلًا عظيمًا إلى التشكيك بوجود الخالق من قبل الملاحدة والزنادقة. وكل من يعرض عن كتاب الله وسُنَّة نبيّه ويستقل بعقله في جلب العقيدة التي يعتقد صحتها لا شك أن الله سيفتنه ويضله، وكل الذي ذكرناه في هذا الفصل والفصل الذي سبقه من الانزلاق في أدران السحر والتنجيم والخرافات الشركية والاعتقاد بوحدة الوجود ما هو إلا نتيجة تلك الفتنة.

وقد علا شأن الأشاعرة والصوفية لعوامل سياسية تشبه إلى حدّ كبير تلك العوامل التي صاحبت الصراع العقائدي عند المسيحيين الأوائل. وقد تقدم ذكر اعتناق الإمبراطور لمذهب الأرثوذوكس مما مكّن هؤلاء من السيطرة على الكنائس ومحاربة خصومهم في العقيدة.

وكذلك وقع في تاريخ الإسلام ما هو قريب من ذلك، ولولا مساندة السلاطين لهذا المذهب لما كان له أن يعمّر في الأرض أو أن يجد له من ينصره، ولكن تحكّمت عوامل قوية ساندت المذهب في الوقوف على قدميه بعد ذلة وقلة وضعف ونكران، وأصبحت له الحظوة في الشرق والغرب، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

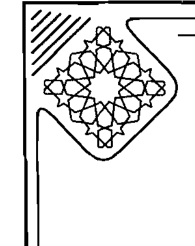
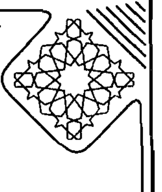




الباب الرابع

تاريخ الأشاعرة



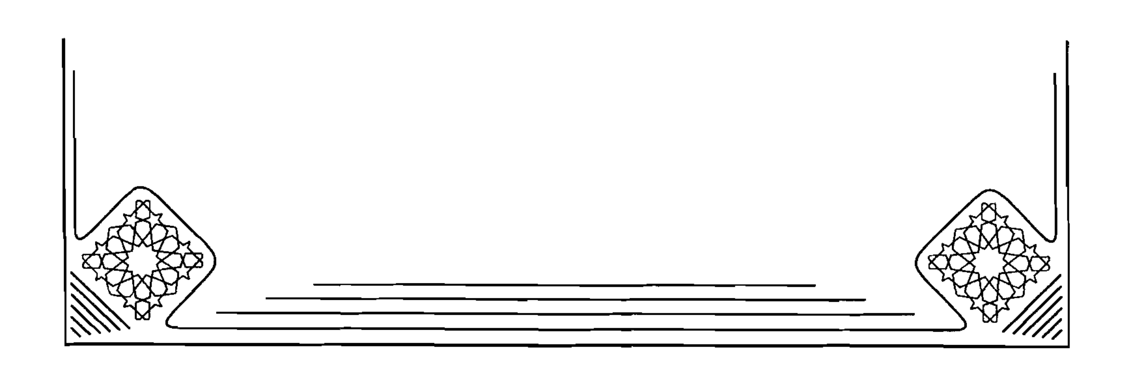



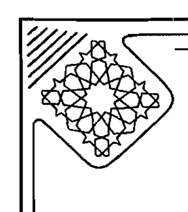
الفصل الأول

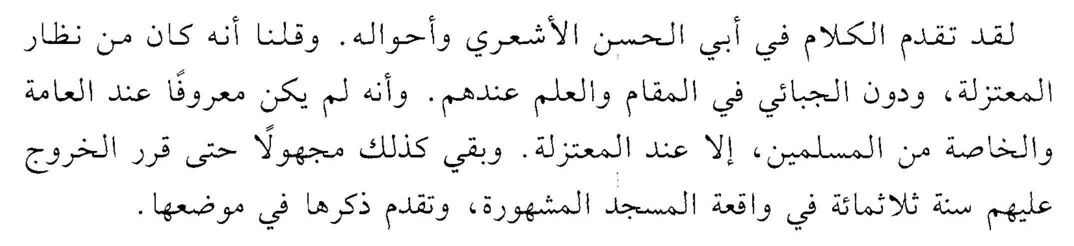
المرحلة الأولى: ولادة المذهب

وفيه:

- سبب اشتهار أمر الأشعري.
- قصة لقاء ابن خفيف الصوفي بالأشعري.
- غرض ابن كلاب من تمسكه بمذهب التفويض.
- نشوء المذهب الأشعري.
- تظاهر الأشعري بموافقة أصحاب الحديث.
- عن تلاميذ الأشعري.
- سبب انخداع الناس بالمذهب.
- سبب حصول التآلف بين أصحاب الحديث وأصحاب الأشعري.







الفصل الأول

المرحلة الأولى: ولادة المذهب

لقد تقدم الكلام في أبي الحسن الأشعري وأحواله. وقلنا أنه كان من نظار المعتزلة، ودون الجبائي في المقام والعلم عندهم. وأنه لم يكن معروفًا عند العامة والخاصة من المسلمين، إلا عند المعتزلة. وبقي كذلك مجهولًا حتى قرر الخروج عليهم سنة ثلاثمائة في واقعة المسجد المشهورة، وتقدم ذكرها في موضعها.

ومنذ حصول تلك الحادثة اشتهر أمره وشاع اسمه في الديار. والسبب في ذلك: أن خروج أحد المتكلمين عن الاعتزال أمر لم يكن بالشائع الدارج في تلك الأيام. ولطالما كان هؤلاء خصمًا ضاريًا لأهل السُّنَّة والجماعة وأهل الحديث، وكانوا يتفاخرون بمذهبهم العقلاني وزعمهم أنهم يجمعون بين الشرع والعقل. فلما خرج عليهم أحد نظارهم، عدّ الناس ذلك طعنة قوية في خاصرتهم، وضربة قاصمة للفكر الاعتزالي المبني على قوة النظر والطرح، والذي كان قد تلقى ضربة قوية من الإمام أحمد بن حنبل وأتباعه من بعده. إلا أن المثير في خروج الأشعري أنه كان معتزليًا، فهو أدرى من غيره بمثالبهم.

ثم إنه كان متكلمًا ويملك نفس الأدوات التي استعملها المعتزلة في الحجاج والجدال، مما حذا بالمسلمين إلى التفاؤل أنه سيردّ عليهم من جنس حججهم، ويبطل منهجهم بمنهجهم ويكفي الناس شرّهم، إذ أنه ما خرج عليهم إلا لتيقنه من فساد أصولهم، فهو الأقدر على كشف فساده. وقال أبو بكر بن الصيرفي في ذلك: «كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم، حتى أظهر الله تعالى الأشعري، فجحرهم في أقماع السمسم».

ثم بدأت الناس تفد عليه بعد خروجه على الاعتزال، فاشتهر أمره حينئذ، ولم يكن معروفًا قبل ذلك. والذي يؤيد ذلك ما رواه القشيري في «الشكاية» عن شيخ الصوفية ابن خفيف. فقد ذكر القشيري بسنده عن ابن خفيف قوله: «دخلت البصرة

في أيام شبابي لأرى أبا الحسن الأشعري رحمة الله عليه لما بلغني خبره، فرأيت شيخًا بهي المنظر، فقلت له: أين منزل أبي الحسن الأشعري؟ فقال: وما الذي تريد منه؟ فقلت: أحب أن ألقاه. فقال: ابتكر غدًا إلى هذا الموضع. قال: فابتكرت، فلما رأيته تبعته، فدخل دار بعض وجوه البلد، فلما أبصروه أكرموا محله. وكان هناك جمع من العلماء ومجلس نظر، فأقعدوه في الصدر، فلما شرع في الكلام دخل هذا الشيخ، فأخذ يردّ عليه ويناظره حتى أفحمه. فقضيت العجب من علمه وفصاحته. فقلت لبعض من كان عندي: من هذا الشيخ؟ فقال: أبو الحسن الأشعري».

والشاهد في القصة أمران:

الأول: قوله: «لما بلغني خبره». وهذا يرجّح أن يكون الرجل غير معروف قبل حادثة خروجه، وأن خبر خروجه من الاعتزال هو الذي أشاع ذكره عند الناس، فبدأت الناس تفد إليه لأجل ذلك، لا قبله.

الثاني: سؤاله عن مسكن الأشعري، ثم جهله له وهو معه في المجلس. وكان الأشعري إذ ذاك قد أدرك الأربعين. ولم يكن هذا هو المألوف من حال الأئمة، فقد كان أئمة الدين معروفين، وتُعرف مجالسهم ومساكنهم، ولهم أتباع وتلاميذ. وهذا الذي أورده القشيري دليل عليه؛ لأنه قد وصف الأشعري بأنه إمام الدين وسراج ذوي اليقين وناصر السُّنَّة وقامع البدعة. ومن هذا حاله يبعد كل البعد أن يكون وجهه وشكله ومسكنه مجاهيل في مجاهيل.

وعندما أسّس ابن كلاب لمذهب التفويض، كان قد أراد به أن يتوسّط نزاعات الناس على ما يبدو، فيثبت الاسم فقط دون معناه. وكذلك نقل البيهقي عن الأشعري أنه قال: أن النزول فعل لله يحدثه في السماء، وهذا إثبات للنزول في ظاهره ونفي له في حقيقته؛ لأنه وصفه بأنه فعل حادث في السماء دون بيان معناه. وكذلك قالوا أن لله يدًا وعينًا، ولكنهم يقولون أيضًا أن الله واحد بسيط لا يجوز عليه التركيب، واليد والعين صفات لله لا نعرفها، وهذا تكذيب لحقيقة العين واليد وإن كان يثبتها صوريًا.

وهذا يدل على خبث المذهب وشره؛ لأن الخبث والشر إنما يُعرف بخفاء الكيد وفساد المآل. وهذا المذهب البغيض القائم على إثبات الألفاظ دون المعاني والصور

دون الحقائق من أكبر الأمارات على ضلال هؤلاء، فتمسَّك به فتّانون وضالُّون، إذ أنهم استعملوه في إظهار المتابعة وموافقة لأئمة أهل السُّنَّة والجماعة من أهل الحديث.

ونذكّر بقول الإمام أبي نصر السجزي في رسالته إلى أهل زبيد، حيث ذكر من فضائح الأشعري وأتباعه: «أن المخالف من أصحاب الحديث، وأهل الأثر، لا يبلغ عقل كثير منهم معرفة العقليات ولا يفهمونها، فإن كل واحد منهم ينبغي أن يخاطب على قدر عقله. وفي ضمن هذا إخفاء المذهب عن قوم وإظهاره لآخرين، وهذا شبيه بالزندقة. وبهذا الفعل منهم دخل كثير من العوام والمبتدئين في مذهبهم لأنهم يظهرون له الموافقة في الأول ويكذبون بما ينسب إليهم حتى يصطادوه، فإذا وقع جروه قَليلًا قليلًا حتى ينسلخ من السُّنَّة».

فالحاصل أن الأشعري توهّم أنه خرج على المعتزلة، ولكنه لم يخرج عن مظلتهم؛ لأنه احتفظ بكافة أصولهم وقواعدهم، إلا أنه تظاهر بموافقة أصحاب الحديث من خلال مذهب الكلابية، وفي المقابل بقي على تمسكه ببعض الأصول الفلسفية التي شيّد من خلالها أركان مذهبه، فكان ما كان من نشوء هذا المذهب المسخ الخبيث الذي يحمل في وجهه الظاهر موافقة السُّنَّة، وفي وجهه الباطن موافقة الفلسفة.

إلا أن أبا الحسن الأشعري لم يجهر بكافة أصول مذهبه المسخ؛ بل تظاهر بموافقته لأصحاب الحديث، وحرص على تجنب الخوض في الخلافيات بينهم، والتمس مذهب التفويض في سعيه لإظهار التوافق والانسجام الأصولي معهم. ولذلك لم ينتشر مذهبه، ولم يُعرف كثيرًا؛ لأنه بقي حبيس فكر الأشعري والخواص من أصحابه.

ومن الصعب على رجل ـ مهما علا شأنه وبلغ علمه ـ أن يجرؤ على تأسيس مذهب ثالث جديد، خلافًا لمذهبين تسيّدا الساحة دهورًا، ويتبع الأول منهما كافة أهل العلم والتفسير والحديث، بينما يتبع الثاني كافة أهل الكلام والفلسفة والجدال. فكان لا بد من أن يتظاهر بموافقة أحدهما، وطالما أنه صرّح بخروجه على الاعتزال، فقد اضطر إلى الاحتماء بمظلة أهل الحديث والاستقواء بهم على من كانوا أصحابه بالأمس، والتظاهر بموافقتهم، والحرص على رضاهم وودهم، وتجنب كل ما قد يثير النقمة عليه منهم.

والمطلع على كتابه «اللمع» نجد أنه أثبت الصفات السبعة، ونصّ على كون كلام الله غير مخلوق، ولم يشر إلى النفسي واللفظي، ولا إلى كون القرآن حكاية أو عبارة عن كلام الله، ثم صرّح بجواز رؤية الله، ثم تكلم في الكسب والاستطاعة. وفي كل ذلك جعل رميه في ساحة المعتزلة، وردّ على كافة حججهم في تلك المسائل، ولم يذكر مسائل تتعلق بموارد الخلاف بينه وبين أصحاب الحديث.

وأبرز تلاميذ الأشعري أربعة: أبو بكر القفال، وأبو عبد الله بن مجاهد الطائي، وأبو الحسن الباهلي، وأبو الحسن علي بن مهدي الطبري. وقد توفّوا جميعًا في الفترة بين ستين وثلاثمائة، وثمانين وثلاثمائة.

أما القفال، فكان مشتغلًا بالفقه على المذهب الشافعي، وكتبه في أصول الفقه وفروعه، ولم يشتغل بالعقائد والكلام. وكان من أئمة المذهب الشافعي. أما الآخرون، فاشتغلوا بالعقائد والكلام. والباهلي ليس له كتب، وابن مجاهد مقلّ فيها ولم يشتهر أمره.

أما ما ورد في رسالة الثغر، فقد أثبت مصنفها الصفات السبعة لله، ونصّ على أن قول الله غير مخلوق، وأن له يدين مبسوطتين، ويداه غير نعمته، وأنه يجيء يوم القيامة والملك صفًّا صفًّا، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا، وأنه فوق سماواته على عرشه دون أرضه، وأن استواءه ليس استيلاء. وأن المؤمنين سيرونه يوم القيامة.

فتراه أثبت الصفات، وكانت محل نزاع كبير بين أهل السُّنَّة والجماعة من جهة، والجهمية من جهة أخرى. إلا أنه لم يكن يثبت الصفات حقيقيًّا بل صوريًّا، فقد أثبت اليد والاستواء والنزول ولكن بدون معنى مفهوم، وهذا هو التفويض. ولم يكن التفويض في ذلك الوقت معلومًا، وقد يختلط شأنه على السامع فيظنه إثباتًا حقيقيًّا للصفات.

أما أبو الحسن الطبري، فقد كان أشهر الثلاثة. وقد نقل البيهقي عنه أنه قال في تأويل الاستواء: «الله في السماء فوق كل شيء، مستو على عرشه، بمعنى: أنه عال عليه»[1]. ثم انتقد تأويل المعتزلة للاستواء أنه استيلاء. وهذا ما كان عليه أصحاب الحديث، ولم يدرك هؤلاء أن إثباته للاستواء والعلوّ كان صوريًّا. فلم يكن مذهب

(١) الأسماء والصفات ٢/ ٣٠٧.

التفويض آنذاك معروفًا، وكان المذهب إما إثبات، وهو مذهب أهل السُّنَّة، وإما تأويل، وهو مذهب الجهمية. فمن أثبت الصفات فقد وافق السُّنَّة، ومن تأول الصفات فقد لحق بأهل البدعة.

لذلك كان أمثال هؤلاء يعدّون من أهل السُّنَّة. قال أبو عثمان الصابوني في «العقيدة»: «وذكر ابن مهدي الطبري في كتابه «الاعتقاد» الذي صنفه لأهل هذه البلاد أن مذهب أهل السُّنَّة والجماعة القول بأن القرآن كلام الله سبحانه ووحيه وتنزيله، وأمره ونهيه غير مخلوق. ومن قال مخلوق كافر بالله العظيم. وأن القرآن في صدورنا محفوظ، وبألسنتنا مقروء، وفي مصاحفنا مكتوب، وهو الكلام الذي تكلم الله به، ومن قال: إن القرآن بلفظي مخلوق أو لفظي به مخلوق، فهو جهل ضال، كافر بالله العظيم. وإنما ذكرت هذا الفصل بعينه من كتب ابن مهدي لاستحساني ذلك منه، فإنه اتبع السلف من أصحاب الحديث فيما ذكره، مع تبحّره في علم الكلام، وتصانيفه الكثيرة فيه، وتقدّمه وتبرّزه عند أهله»[1].

فنرى أن قول ابن مهدي الطبري يخالف القول المعتمد للأشاعرة في مسألة كلام الله، ولم يشأ البوح به. وعليه جرى استحسان كلامه من قبل أصحاب الحديث، لكونه يوافق قولهم فيه. وكان أكثر هؤلاء ـ ومنهم: الأشعري والباقلاني ـ يستتر بالمذهب الحنبلي ويتظاهر بموافقة الإمام أحمد.

ولأجل ذلك، قد انخدع فيهم كثير من الناس، فإنهم لما وجدوهم يثبتون سبع صفات لله فيما أنكرها المعتزلة كلها، ويثبتون له الرؤية فيما أنكرها المعتزلة، ويزعمون أن كلام الله غير مخلوق، ظنوا أنهم من أهل السُّنَّة وعلى مذهبهم. وانخدع أهل الحديث بهذا المذهب لأنهم لم يفهموه على حقيقته. وكان العدو والخصم واحدًا وهو المعتزلة، فجرى وئام واتفاق بينهم، ولم يكن للأشاعرة اسم وكيان مذهبي خاص بهم في ذلك الوقت، فكانوا أهل سُنَّة مع الحنابلة ويقفون معهم صفًّا واحدًا في الردّ على المعتزلة.

وهذا ما يفسّر حصول التآلف والتوادّ بين أصحاب الحديث والأشاعرة في أول الأمر. فكان الإمام الدارقطني يقبّل رأس أبي بكر الباقلاني، كما حدثت مودّة بينهم

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ص٤١.

وبين الإمام أبي عثمان الصابوني[١]، حيث قال عنه البيهقي: «حدثنا إمام المسلمين حقًّا وشيخ الإسلام صدقًا». ونقل عن أبي إسحاق الشيرازي أنه قال: «إنما نفقت الأشعرية عند الناس بانتسابهم إلى الحنابلة». وقال ابن تيمية: «وكان القدماء من أصحاب أحمد؛ كأبي بكر عبد العزيز وأبي الحسن التميمي وأمثالهما يذكرونه في كتبهم على طريق ذكر الموافق للسُّنَّة في الجملة، ويذكرون ما ذكره من تناقض المعتزلة. وكان بين التميميين وبين القاضي أبي بكر وأمثاله من الائتلاف والتواصل ما هو معروف، وكان القاضي أبو بكر يكتب أحيانًا في أجوبته في المسائل محمد بن الطيب الحنبلي ويكتب أيضًا الأشعري»[٢].

وهذا كلّه يعود لكونهم سلكوا التفويض الخبيث في أولّ أمرهم، وأخفوا بعض شناعات مذهبهم وأصولهم، ولم يكن لهم كيان خاص بهم ولا اسم خاص بهم، واستظلوا بمظلة أصحاب الحديث والحنابلة. وكانوا يردّون على المعتزلة ويبينون عوار مذهبهم.

قال أبو القاسم القشيري في «شكايته»: «ولم نشك أنا لا ننصرف إلا وشمل الدين منتظم، وشعب الوفاق في الأصول ملتئم، وأن كلّنا على قمع المعتزلة، وقهر المبتدعة يد واحدة، وأن ليس بين الفريقين في الأصول خلاف».

والحق أنهم لم يكونوا يومًا على وفاق في الأصول مع الحنابلة وأهل الحديث كما قال، وإنما كانوا يكتمون ويتقون ويتظاهرون به، وبعض أولئك انطلت عليهم أكاذيب هؤلاء.

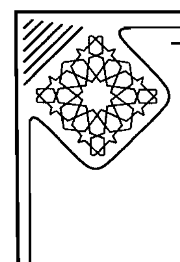
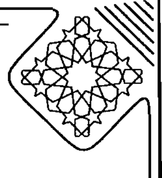
وبذلك نستطيع أن نقول أن هذه هي المرحلة الأولى في تاريخ المذهب، وأهم سمات تلك المرحلة: التقيّة، ومهادنة أصحاب الحديث، والخمول، والقلة، والضعف. ونؤرخ تلك المرحلة منذ نشوء المذهب سنة ثلاثمائة، حتى سنة ثمانين وثلاثمائة، حيث قدّر الله أن ينكشف المذهب بوجهه البشع الحقيقي، فبدأت مرحلة ثانية من مراحل الصراع العقدي بين أهل الحق وأهل البدعة. وتفصيل ذلك في الفصل الذي يليه.

---

(١) توفي سنة ٤٤٩هـ.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ١٧.



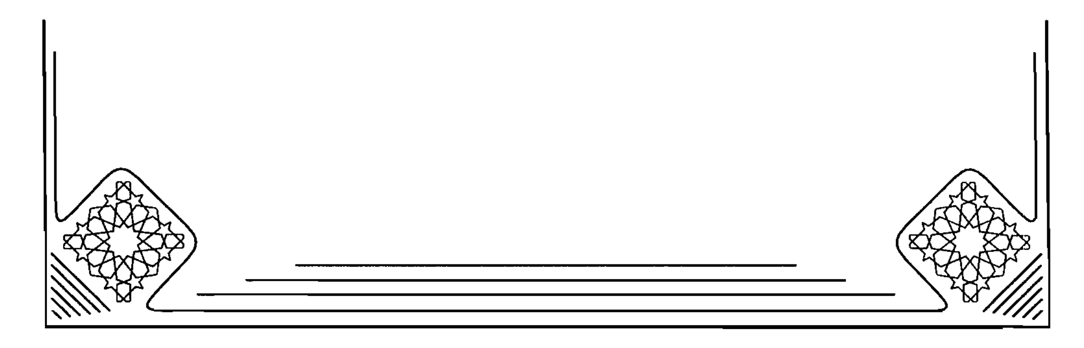



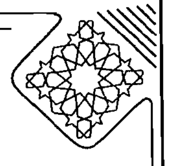
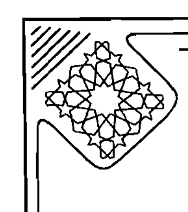
الفصل الثاني

المرحلة الثانية: شيوع المذهب

وفيه:

- سبب انتقال المذهب إلى مرحلة الجهر.
- الكلام على الباقلاني ورسالته للحرة.
- إنشاء ابن فورك لمدرسته في نيسابور.
- عن القشيري.
- عن أبي ذر الهروي وجهوده في نشر المذهب.
- حوادث وشواهد على ضعف حال الأشاعرة وقلة عددهم.
- الاعتقاد القادري ودلالاته التاريخية.
- حادثة لعن الأشاعرة على المنابر.
- فتنة ابن القشيري.



الفصل الثاني

المرحلة الثانية: شيوع المذهب

قال ابن عساكر في تأريخ هذه المرحلة: «ما زالت الحنابلة والأشاعرة في قديم الدهر متفقين غير مفترقين، حتى حدثت فتنة ابن القشيري».

وقد وقعت تلك الفتنة سنة تسع وستين وأربعمائة على ما سنفصّله في موضعه. والحق أن الجفاء قد بدأ قبل ذلك، وإنما فتنة ابن القشيري هذا هي التي أجّجت الفتنة، وفجّرت النزاع والكراهية بينهم.

وقد انتقل المذهب من مرحلة الخمول والمهادنة إلى الشيوع والمجاهرة منذ ظهور أمرين اثنين: رسالة الحرة للباقلاني، ومقالات الأشعري على يد ابن فورك. وبدأت جذور الخلاف بين الأشاعرة والحنابلة تظهر منذ ذاك، واستمرت إلى يومنا هذا. وميزة الكتابين أنهما طرحا أصول المذهب لأول مرة، وجهرا بذكر عقائدهم. وقد ذكرنا بعض ما ورد في الكتابين في الباب الأول من هذا الكتاب.

والباقلاني كان قاضيًا جليل القدر عند الناس وصاحب علم في الملل، واشتهر بين المسلمين في مناظرة كافة الفرق المخالفة من الشيعة والنصيرية، والباطنية، ومن النصارى، والمجوسية، والثنوية. وبالجملة؛ كان ينافح عن الإسلام أمام سائر الأديان الأخرى، وكان مناظرًا جيدًا مفوّهًا، وحصلت له بعض المناظرات مع النصارى ومع الرافضة، واشتهر أمرها وسارت بها الركبان وتحدّث الناس بها في بلاد الإسلام. فاشتهر أمره من أجل ذلك، وخلعوا عليه ألقابًا سامية عديدة، كسيف السُّنَّة ولسان الأمة، وغيرها.

إلا أنه ينبغي علينا أن نعلم أن الرجل وإن كان نافح عن الإسلام أمام سائر الأديان، إلا أنه حاول تحسين عقيدة الأشعري وتهذيبها، ووضع القواعد الكلامية التي أسّست فيما بعد علم الكلام الأشعري. وقد ذكرنا في الباب الأول جانبًا من أقواله.

ونحن عندما نقول ذلك فإنما نقوله من باب النصيحة للمسلمين، كي لا يغترّ الناس بمقالاته القبيحة عن القرآن وكلام الله. ولا ينبغي أن تأخذنا العاطفة لكونه دافع عن دين الله أمام بعض الكفار، فإنه أحسن قليلًا وأساء كثيرًا، وكتابنا هذا إنما جاء في مقام الذم على ما أساء فيه، لا مقام الثناء على ما أحسن فيه. كما لا ينبغي أن نخاف من سخط الناس علينا، فإننا ما ابتغينا بهذا الكتاب إلا الله، ولن نعدل عن ذلك إلى رضا أحدٍ من خلقه. ولطالما كتم رجالٌ الحقَّ خشية نقمة الناس عليهم، فضاع حق كبير واندرس علم كثير.

وقد ذكر الباقلاني أنه كتب رسالة الحرة للإجابة على سيدة فاضلة. وفي النفس من صحة تلك القصة شيء؛ بل الظن عندي أنه قرر المجاهرة بعقائده وأصول مذهبه، لا سيما بعد أن ارتفع شأنه وعلا صيته، وجلّ قدره عند الحاكم، فعمد إلى تصنيف ذلك الكتاب، وتظاهر أنه جاء جوابًا عن سؤال، حتى لا يبدو الأمر أنه إعلان عن مذهب جديد.

ومن ضمن ما صرّح به في الكتاب، قوله بكلام الله. وكان ذلك المذهب محكيًّا عن الكرابيسي وأصحاب ابن كلاب من قبله ثم اندرس، ثم أعاد الباقلاني إحياءه من جديد.

ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن الشيخ أبي الحسن الكرخي أنه قال في كتابه «الفصول في الأصول عن الأئمة الفحول إلزامًا لذوي البدع والفضول»: «وسمعت شيخي الإمام أبا منصور الفقيه الأصبهاني يقول: سمعت شيخنا الإمام أبا بكر الزاذقاني يقول: كنت في درس الشيخ أبي حامد الإسفراييني، وكان ينهى أصحابه عن الكلام وعن الدخول على الباقلاني. فبلغه أن نفرًا من أصحابه يدخلون عليه خفية لقراءة الكلام، فظن أني معهم ومنهم، وذكر قصة قال في آخرها: إن الشيخ أبا حامد قال لي: يا بني، بلغني أنك تدخل على هذا الرجل؛ يعني: الباقلاني فإياك وإياه فإنه مبتدع يدعو الناس إلى الضلال. وإلا فلا تحضر مجلسي، فقلت: أنا عائذ بالله مما قيل، وتائب إليه، واشهدوا علي أني لا أدخل إليه. قال: وسمعت الفقيه الإمام أبا منصور سعد بن علي العجلي يقول: سمعت عدة من المشايخ والأئمة ببغداد، أظن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي أحدهم، قالوا: كان أبو بكر الباقلاني يخرج إلى الحمام متبرقعًا خوفًا من الشيخ أبي حامد الإسفراييني»[1].

(١) الفتاوى الكبرى ٦/ ٦٠٠.

وقال أبو الحسن: «ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن ينسبوا إلى الأشعري، ويتبرؤون مما بنى الأشعري مذهبه عليه، وينهون أصحابهم وأحبابهم عن الحوم حواليه، على ما سمعت عدة من المشايخ والأئمة، منهم: الحافظ المؤتمن بن أحمد بن علي الساجي، يقولون: سمعنا جماعة من المشايخ الثقات قالوا: كان الشيخ أبو حامد أحمد بن طاهر الإسفراييني إمام الأئمة الذي طبق الأرض علمًا وأصحابًا، إذا سعى إلى الجمعة من قطيعة الكرخ إلى جامع المنصور ويدخل الرياض المعروف بالروزي المحاذي للجامع، ويقبل على من حضر ويقول: اشهدوا علي بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، كما قال أحمد بن حنبل، لا كما يقول الباقلاني. وتكرر ذلك منه في جماعات، فقيل له في ذلك، فقال: حتى ينتشر في الناس، وفي أهل الصلاح ويشيع الخبر في البلاد أني بريء مما هم عليه؛ يعني: الأشعري، وبريء من مذهب أبي بكر الباقلاني، فإن جماعة من المتفقهة الغرباء يدخلون على الباقلاني خفية، فيقرؤون عليه فيفتنون بمذهبه فإذا رجعوا إلى بلادهم أظهروا بدعتهم لا محالة، فيظن ظان أنهم مني تعلموه، وأنا قلته، وأنا بريء من مذهب الباقلاني، وعقيدته».

وقوله: «وأنا بريء من مذهب الباقلاني، وعقيدته» يشير إلى كون هذا المذهب المذكور في الكتاب لم يُعرف من قبل الباقلاني، وهذا يؤيد دعوانا بكون المرحلة الأولى مرحلة خمول واندراس لم يكن المذهب فيها معروفًا. لذلك؛ فالظن عندي أن الباقلاني هو أول من جهر بحقيقة مذهب الأشاعرة وأحياه، وبذلك يكون بحقّ بطل المرحلة الثانية.

أما ابن فورك، فقد أنشأ مدرسة في نيسابور، وتخرّج منها العديد من الأشاعرة والصوفية. ثم إنه صنّف كتابًا جمع فيه مقالات الأشعري، وجعله عمدته في دراسة المذهب، فبدأت مقالات الأشعري بالظهور. ولعلّهم كانوا يقتصرون في دراسة أصول المذهب على المدرسة، ولا يشيعون ذلك خارج أسوارها إلا القليل، ويكتمون الكثير عنه، لا سيما مقالته في كلام الله وفي القرآن.

فلما انكشفت بعض عقائدهم وشرعوا بالجهر بها، أيقن الحنابلة أنّهم أمام خصم جديد، وأن هذا المسخ الذي حاربوه باسم الجهمية، والذي تحوّل فيما بعد بصورة المعتزلة، قد تحوّل الآن بصورة هؤلاء، فسمّوهم بالأشعرية نسبة إلى صاحب تلك المقالات التي يتدارسونها بينهم وينسبون إليه كل تلك العقائد.

وجرت مناظرات بين ابن فورك وابن الهيصم شيخ الكرامية. ونقل الذهبي عن أبي الوليد الباجي أنه قال: «لما طالب ابن فورك الكرامية أرسلوا إلى محمود بن سبكتكين صاحب خراسان يقولون له: إن هذا الذي يؤلّب علينا أعظم بدعة وكفرًا عندك منا، فسله عن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، هل هو رسول الله اليوم أم لا؟ فعظم على محمود الأمر، وقال: إن صح هذا عنه لأقتلنه. ثم طلبه وسأله، فقال: كان رسول الله، وأما اليوم فلا. فأمر بقتله، فشفع إليه وقيل: هو رجل له سن. فأمر بقتله بالسم. فسقي السم»[1].

والجدير بالذكر أن الباقلاني وابن فورك كلاهما تتلمذ على يد أبي الحسن الباهلي، وتتلمذ الباقلاني كذلك على يد أبي عبد الله بن مجاهد المتكلم. ولم تنسب تلك الأقوال للباهلي ولا لابن مجاهد، مما يؤيد دعوانا بكون الباقلاني وابن فورك هما أوّل من أحيا المذهب وجهرا بعقائده.

وبعد هذين الاثنين، ظهر اثنان آخران ساهما في إشاعة المذهب في الديار، **أوّلهما**: أبو ذر الهروي تلميذ الباقلاني، والمتوفى سنة أربع وثلاثين وأربعمائة. **والثاني**: هو أبو القاسم القشيري تلميذ ابن فورك، والمتوفى سنة خمس وستين وأربعمائة. وقد عمل الأول على نشر المذهب في مكة وبلاد المغرب، بينما نشره الثاني في المشرق وبين الصوفية. ولم يكن للمذهب أن تقوم له قائمة لولا جهود هؤلاء الأربعة.

أما القشيري، فقد أصبح إمام الصوفية في زمانه. وكانت لأشعريته أثر كبير في ميل كافة الصوفية لمذهب الأشعري، لا سيّما أن هذا المذهب يوفر لهم قاعدة يبنون عليها سائر عقائدهم، فهو يوفر لهم مساحة في التوحيد، ويجيز لهم الكرامات للأولياء، والاستغاثات والتوسلات للمخلوقين، وفكرته في الجوهر والعرض والكسب تقارب فكرة الصوفية.

وقد كان القشيري يلتزم التكتم كما رأيناه في شكايته، ولم يصرّح بحقيقة مذهب الأشعري في الكلام والقرآن وفي الحسن والقبح وفي التكليف بما لا يطاق، وفي حرمة التقليد.

---

(١) تاريخ الإسلام، ترجمة: ابن فورك.

أما أبو ذر الهروي، فقد نقل الذهبي عن أبي الوليد الباجي في كتابه «فرق الفقهاء» أنه قال: «لقد أخبرني أبو ذر، وكان يميل إلى مذهبه، فسألته: من أين لك هذا؟ فقال: كنت ماشيًا ببغداد مع الدارقطني، فلقينا القاضي أبا بكر، فالتزمه الشيخ أبو الحسن الدارقطني، وقبَّل وجهه وعينيه، فلما فارقناه، قلت: من هذا؟ فقال: هذا إمام المسلمين والذاب عن الدين القاضي أبو بكر محمد بن الطيب. قال أبو ذر: فمن ذلك الوقت تكررت عليه»(١).

ونقل الذهبي كذلك عن أبي علي البطليوسي قوله: «سمعت أبا علي الحسن بن بقي الجذامي المالقي: حدثني بعض الشيوخ قال: قيل لأبي ذر: أنت من هراة، فمن أين تمذهبت لمالك وللأشعري؟ قال: قدمت بغداد فلزمت الدارقطني، فاجتاز به القاضي ابن الطيب فأظهر الدارقطني ما تعجبت منه من إكرامه، فلما ولى سألته فقال: هذا سيف السُّنَّة أبو بكر الأشعري، فلزمته منذ ذلك، واقتديت به في مذهبيه جميعًا، أو كما قال».

وكذلك نقل ابن عساكر عن البطليوسي قوله: «قال: سمعت أبا علي الحسن بن إبراهيم بن بقي الجذامي المالقي يقول: سمعت بعض الشيوخ يقول: قيل لأبي ذر الهروي: أنت من هراة، فمن أين تمذهبت لمالك والأشعري؟ فقال: سبب ذاك أني قدمت بغداد أطلب الحديث، فلزمت الدارقطني. فلما كان في بعض الأيام كنت معه، فاجتاز به القاضي أبو بكر بن الطيب، فأظهر الدارقطني من إكرامه ما تعجبت منه، فلما فارقه قلت له: أيها الشيخ الإمام من هذا الذي أظهرت من إكرامه ما رأيت؟ فقال: أو ما تعرفه؟ قلت: لا، فقال: هذا سيف السُّنَّة أبو بكر الأشعري فلزمت القاضي منذ ذلك، واقتديت به في مذهبه»(٢).

وقد سكن أبو ذر مكة، وكان أول من نشر المذهب الأشعري فيها كما قال غير واحد من أهل التاريخ والتحقيق. قال ابن عساكر: «وسمعت ابن أبي أسامة يقول: أبو ذر أول من أدخل مذهب الأشعري الحرم»(٣). وقال ابن كثير: «ومنه أخذ المغاربة مذهب الأشعري عنه، وكان يقول: إنه أخذ مذهب مالك عن الباقلاني.

(١) تاريخ الإسلام، ترجمة رقم (١٢٤).
(٢) تاريخ دمشق ٣٧/ ٣٩٣.
(٣) المصدر السابق ٣٧/ ٣٩٤.

كان حافظًا، توفي في ي القعدة»[١].

وقال الإمام أبو إسماعيل الأنصاري: «سمعت الحسن بن أبي أسامة المكي يقول: سمعت أبي يقول: «لعن الله أبا ذر؛ فإنه أول من حمل الكلام إلى الحرم، وأوّل من بثه في المغاربة»[٢].

وهذا يدل على أن أبا ذر كان له فضل كبير في إشاعة مذهب الأشاعرة في مكة ثم في المغرب، قبل أن يظهر ابن تومرت ويشيع المذهب بحدّ السيف. ومما ساعد أبا ذر على ذلك، أنه كان ذا علم بالحديث النبوي، وكان حافظًا متقنًا، وروايته لـ«صحيح البخاري» من أتقن الروايات كما ذكر ابن حجر. وقال الذهبي عنه أن له مستخرجًا استدركه على صحيح البخاري ومسلم يدلّ على معرفته وحفظه. فلا أحد ينكر عليه ذلك، وإنما ورد الإنكار عليه بسبب بثه لمذهب الكلام في الحرم، ثم بين أهل المغرب.

وقال ابن الجوزي: «إن أبا ذر كان من الأشاعرة المبغضين، وهو أول من أدخل الحرم مذهب الأشعري، ولا يقبل جرحه لحنبلي يعتقد كفره»[٣].

أما مناسبة قول ابن الجوزي ذلك، فإنه ذكر في ترجمة الإمام ابن بطة كلامًا ذكره الخطيب عنه، قال فيه: «كتب إليَّ أبو ذر عبد بن أحمد الهروي من مكة يذكر أنه سمع نصر الأندلسي يقول: خرجنا إلى عكبرا فكتبت عن ابن بطة كتاب السنن لرجاء بن مرجى عن حفص بن عمر الأردبيلي عن رجاء، فأخبرت الدارقطني فقال: هذا محال دخل رجاء بغداد سنة أربعين ودخل حفص سنة خمسين ومائتين فكيف سمع منه».

وقال الخطيب كذلك: «وحدثني عبد الواحد الأسدي أنه لما أنكر الدارقطني هذا، تتبع ابن بطة النسخ التي كتبت عنه وغير الرواية وجعلها عن أبي الراجيان عن فتح بن شخرف عن رجاء».

فتعقّبه ابن الجوزي بذلك القول الذي لا يبعد عن الصحة. فإن من طبيعة الأشاعرة بغضهم لأصحاب الحديث وتدبير المكائد لهم والافتراء عليهم بشتى صنوف الكذب والبهتان.

---

(١) البداية والنهاية ١٢/ ٦٤.

(٢) ذم الكلام وأهله ٤/ ٤١٢.

(٣) المنتظم ١٤/ ٣٩١.

وعلى ذلك؛ لا يمكن قبول رواية أبي ذر الهروي وشهادته في الحافظ ابن بطة، لا سيما أنه يريد ضرب مصداقية كتاب ابن بطة المشهور «الإبانة الكبرى» الذي كان جذعًا في عين أهل البدعة من الجهمية والأشاعرة. وما جاء في الكتاب كفيل بإسقاط المذهب الأشعري بتمامه، فلا يبعد أن يلجأ أبو ذر، وهو المشهور بتعصّبه للمذهب الأشعري، إلى مثل ذلك الافتراء الرخيص كما لجأ إليه القاضي ابن العربي، والسبكي، وابن الهيتمي، وغيرهم من أئمة الأشاعرة.

ولا يقال هنا أن أبا ذر حافظ صادق؛ لأن صدقه إنما كان في روايته لأحاديث رسول الله ﷺ، وإتقانه في ذكر الأسانيد وحفظ المتون، فهذا ما لا ينكره عليه أحد. وإنما ذلك لا يعني بحال عدم وقوع الكذب منه بتاتًا في ما وراء ذلك، لا سيما إن كان يتعلق بالدفاع عن مذهبه.

ونقل الذهبي عن عبد الغافر في «السياق» قوله: «كان أبو ذر زاهدًا ورعًا عالمًا سخيًّا بما يجد، لا يدّخر شيئًا لغد، صار من كبار مشايخ الحرم، مشارًا إليه في التصوّف، خرج على الصحيحين تخريجًا حسنًا، وكان حافظًا كثير الشيوخ».

ولعلّ صوفيّته كانت لها الأثر الكبير في تقبّله للمذهب الأشعري. وقد تقدم قولنا عن تقارب التصوف مع المذهب الأشعري.

ثم لما سكن أبو ذر مكة أخذ يقيم الدروس ويعظ بالناس، وكان على علم بالحديث والسير وغيرها، وكان الحجيج من المغرب ينزلون مكة فيجتمعون به ويأخذون منه العلم. فانتقل مذهب مالك في الفقه ومذهب الأشعري في العقيدة إلى بلاد المغرب والأندلس، عبر عددٍ من المشتغلين بالعلم ممن اجتمعوا بأبي ذر. ثم حصلت فتنة ابن تومرت، مما ساهم مساهمة عظيمة في انتشار المذهب الأشعري في تلك البلاد.

قال ابن تيمية: «أبو ذر فيه من العلم والدين والمعرفة بالحديث والسُّنَّة وانتصابه لرواية البخاري عن شيوخه الثلاثة وغير ذلك من المحاسن والفضائل ما هو معروف به، وكان قد قدم إلى بغداد من هراة، فأخذ طريقة ابن الباقلاني وحملها إلى الحرم، فتكلّم فيه وفي طريقته من تكلم؛ كأبي نصر السجزي، وأبي القاسم سعد بن علي الزنجاني وأمثالهما من أكابر أهل العلم والدين لما ليس هذا موضعه، وهو ممن يرجّح طريقة الصبغي والثقفي على طريقة ابن خزيمة وأمثاله من أهل الحديث. وأهل

المغرب كانوا يحجّون، فيجتمعون به ويأخذون عنه الحديث وهذه الطريقة ويدلهم على أصلها، فيرحل منهم من يرحل إلى المشرق، كما رحل أبو الوليد الباجي، فأخذ طريقة أبو جعفر السمناني الحنفي صاحب القاضي أبي بكر، ورحل بعده القاضي أبو بكر بن العربي، فأخذ طريقة أبي المعالي في الإرشاد»[١].

وكان المذهب الأشعري في بداية تلك المرحلة مقتصرًا على أعدادٍ قليلة من المشايخ وطلاب العلم في مدرسة ابن فورك، ومدرسة أبي إسحاق الإسفراييني، وجموع الصوفية. ولم يكن منتشرًا عند أهل العلم والفقه والحديث. ولكن ما يميز هذه المرحلة أنه بدأ يظهر للمذهب اسمه وكيانه المستقل عن الحنابلة، وأصوله الخاصة به.

وقد وقعت عدة حوادث تؤيد دعوانا بضعف حال الأشاعرة وقلة عددهم وحيلتهم آنذاك، نذكر منها ما يلي:

الحادثة الأولى: ما ذكره المؤرخون، منهم ابن كثير، في أحداث سنة ثمان وأربعمائة: «استتاب القادر بالله الخليفة فقهاء المعتزلة، فأظهروا الرجوع وتبرؤوا من الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذت خطوطهم بذلك، وأنهم متى خالفوا أحلّ فيهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم، وامتثل محمود بن سبكتكين أمر أمير المؤمنين في ذلك واستن بسُنَّته في أعماله التي استخلفه عليها من بلاد خراسان وغيرها، في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على المنابر، وأبعد جميع طوائف أهل البدع، ونفاهم عن ديارهم، وصار ذلك سُنَّة في الإسلام»[٢].

ثم انظر إلى ما ذكره المؤرخون في بغداد سنة ثلاث وثلاثين وأربعمائة، حين قرئ الاعتقاد القادري في الديوان، وحضره العلماء والفقهاء والقضاة، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه أن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر[٣]. وكان ذلك في يوم الاثنين الثامن عشر من شعبان كما أورده ابن الجوزي في «المنتظم»[٤].

ومما جاء في هذا الاعتقاد: «كل صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله، فهي صفة حقيقية لا مجازية».

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ١٠١ ـ ١٠٢.
(٢) البداية والنهاية ١٢/ ٨.
(٣) المنتظم ١٥/ ٢٩٧.
(٤) المصدر السابق ١٥/ ١٩٧.

وجاء فيه أيضًا: «ويعلم أن كلام الله تعالى غير مخلوق، تكلّم به تكليمًا، وأنزله على رسوله ﷺ على لسان جبريل بعد ما سمعه من جبريل منه، فتلاه جبريل على محمد، وتلاه محمد على أصحابه، وتلاه أصحابه على الأمة، ولم يصر بتلاوة المخلوقين مخلوقًا؛ لأنه ذلك الكلام بعينه الذي تكلم الله به، فهو غير مخلوق، فبكلّ حال متلوًّا محفوظًا ومكتوبًا ومسموعًا. ومن قال: إنه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر حلال الدم بعد الاستتابة منه. ويعلم أن الإيمان قول ونيّة وقول باللسان وعمل بالأركان والجوارح وتصديق به يزيد وينقص. يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية»[1].

ثم قرئ الاعتقاد مرة أخرى سنة ثلاث وثلاثين وأربعمائة، وذكره ابن كثير وقال فيه: «وفيها قرئ الاعتقاد القادري الذي جمعه الخليفة القادر، وأخذت خطوط العلماء والزهاد عليه بأنه اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فسق وكفر، وكان أول من كتب عليه الشيخ أبو الحسن علي بن عمر القزويني، ثم كتب بعده العلماء، وقد سرده الشيخ أبو الفرج بن الجوزي بتمامه في منتظمه، وفيه جملة جيدة من اعتقاد السلف»[2].

وقال ابن الجوزي: «أخبرنا محمد بن ناصر الحافظ، حدثنا أبو الحسين محمد بن محمد بن الفراء، قال: أخرج الإمام القائم بأمر الله أمير المؤمنين أبو جعفر ابن القادر بالله في سنة نيف وثلاثين وأربعمائة الاعتقاد القادري الذي ذكره القادر، فقرئ في الديوان وحضر الزهاد والعلماء، وممن حضر الشيخ أبو الحسن علي بن عمر القزويني، فكتب خطه تحته قبل أن يكتب الفقهاء، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه، أن هذا اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فقد فسق وكفر»[3].

والناظر إلى فحوى تلك العقيدة، يجدها تهمل ذكر مذهب الأشعرية، وتقتصر في إظهار الحق والباطل على مذهب أصحاب الحديث المتمثل في إثبات الصفات حقيقة لله، وأن كلام الله غير مخلوق، وأن الإيمان يزيد وينقص، وعلى مذهب المعتزلة المتمثل في نفي الصفات وتأويلها بالمجاز، والقول أن كلام الله غير

(١) المصدر السابق ١٥/ ٢٨٠.
(٢) البداية والنهاية ١٢/ ٦٢.
(٣) المنتظم ١٥/ ٢٧٩.

مخلوق، وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص. ولا نجد أثرًا لعقيدة الأشاعرة في ذلك. وهذه الأقوال في إثبات الصفات على حقيقتها، وفي كلام الله، وفي الإيمان وزيادته ونقصه بالطاعات تناقض أصول الأشاعرة مناقضة صريحة.

وهو مما يشير إلى نكارة الفقهاء لمذهبهم، وإهمالهم له بحيث أنهم لم يعتدّوا به مذهبًا معتبرًا ومشاعًا بين المسلمين حتى يُعتبر الاختلاف فيه. وهذا يدلّ على عدم انتشار المذهب في ذلك الوقت انتشارًا معتبرًا بين أهل العلم والقضاء. فحادثة الاعتقاد القادري جذع في أعين الأشاعرة الذين يزعمون أن مذهبهم كان هو المذهب السائد في بغداد في ذلك الزمان.

ويشهد له أن الشريف أبا جعفر بن أبي موسى شيخ الحنابلة قد قال بحضرة الوزير نظام الملك وكلّ من الشيخ أبي إسحاق الشيرازي وابن القشيري في أعقاب فتنة الأخير ما نصه: «وهذا جد الخليفة القائم والقادر قد أظهرا اعتقادهما للناس على رؤوس الأشهاد على مذهب أهل السُنَّة والجماعة والسلف، ونحن على ذلك كما وافق عليه العراقيون والخراسانيون، وقرئ على الناس في الدواوين كلها»[١].

ولم يعقب الشيرازي أو ابن القشيري على ذلك أو ينكرا هذا القول منه، مما يؤكد على صحة قوله، وأن هذا الاعتقاد القادري يوافق اعتقاد الحنابلة والسلف، ويخالف مذهب الأشاعرة، وأنه تم الاتفاق عليه وتعميمه.

الحادثة الثانية: قد ذكر ابن الأثير وغيره أن عميد الملك وزير طغرلبك كان متعصبًا ضد الشافعية، ودعا سنة خمس وأربعين وأربعمائة إلى لعن الرافضة والأشاعرة في مساجد خراسان. فغادرها كثير من الأشاعرة، وأبرزهم الجويني والقشيري. واستقر الجويني أربع سنين بمكة. ولما تولّى نظام الملك الوزارة أحضرهم وأكرمهم وأحسن إليهم[٢].

وقال ابن كثير فيها: «نقل إلى الملك طغرلبك أن الشيخ أبا الحسن الأشعري يقول بكذا وكذا، وذكر بشيء من الأمور التي لا تليق بالدين والسُنَّة، فأمر بلعنه، وصرّح أهل نيسابور بتكفير من يقول ذلك، فضجّ أبو القاسم القشيري عبد الكريم بن هوازن من ذلك، وصنف رسالة في شكاية أهل السُنَّة لما نالهم من المحنة،

(١) البداية والنهاية ١٢/ ١٤٠ ـ ١٤١.
(٢) الكامل في التاريخ ٨/ ١٩٠.

واستدعى السلطان جماعة من رؤوس الأشاعرة، منهم: القشيري، فسألهم عما أنهي إليه من ذلك. فأنكروا ذلك، وأن يكون الأشعري قال ذلك»[(١)].

قال ابن الجوزي: «وفي هذه السنة؛ أعلن بنيسابور لعن أبي الحسن الأشعري. فضجّ من ذلك أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري وعمل رسالة سمّاها: شكاية أهل السُّنَّة لما نالهم من المحنة وقال فيها: أيُلعن إمام الدين ومحيي السُّنَّة؟ وكان قد رفع إلى السلطان طغرلبك من مقالات الأشعري شيء فقال أصحاب الأشعري: هذا محال وليس بمذهب له فقال السلطان، إنما يوغر بلعن الأشعري الذي قال هذه المقالات، فإن لم يدينوا بها ولم يقل الأشعري شيئًا منها، فلا عليكم مما يقول. قال القشيري: فأخذنا في الاستعطاف فلم يسمع لنا حجة ولم يقض لنا حاجة، فأغضبنا على قذى الاحتمال وأحلنا على بعض العلماء، فحضرنا فظننا أنه يصلح الحال، فقال: الأشعري عندي مبتدع يزيد على المعتزلة، قال القشيري، يا معشر المسلمين الغياث الغياث»[(٢)].

وقد قال في أوّلها أنه يذكر قصة تخبر عن بثة مكروب ونفثة مغلوب، وشرح ملم مؤلم، وذكر مهم موهم. وهذا إقرار بكونه مغلوبًا وضعيفًا. وهذه الحادثة تكشف عن حالة الهوان والضعف الذي كان يعاني منه الأشاعرة، لدرجة أنه استعطفوا السلطان كي يوقف اللعن على الأشعري.

ثم انظر كيف تأملوا خيرًا من أحد العلماء، وإذا به يبدّع الأشعري أكثر مما بدّع المعتزلة. أضف إلى ذلك: أن لعن الأشعري في كافة منابر نيسابور وخراسان يدل على قلة الوعاظ والخطباء الأشاعرة، ثم مغادرة الجويني والقشيري خراسان ونيسابور ونواحيهما، كل ذلك يدلّ على ضعف الأشعرية وقلة عددهم وحيلتهم.

الحادثة الثالثة: وقعت في أحداث سنة سبع وأربعين وأربعمائة، حيث ذكر الحافظ ابن كثير وابن الجوزي أن فتنة عظيمة وقعت بين الحنابلة والأشاعرة، فتأخر الأشاعرة عن الجمعات خوفًا من الحنابلة، وقال فيها الحافظ ابن كثير: «وفيها وقعت الفتنة بين السُّنَّة والرافضة على العادة، فاقتتلوا قتالًا مستمرًّا، ولا تمكن الدولة أن يحجزوا بين الفريقين. وفيها وقعت الفتنة بين الأشاعرة والحنابلة، فقوي جانب

---

(١) البداية والنهاية ١٢/ ٨١.

(٢) المنتظم ١٥/ ٣٤٠.

الحنابلة قوة عظيمة، بحيث إنه كان ليس لأحد من الأشاعرة أن يشهد الجمعة ولا الجماعات»[(١)].

وعدم شهودهم للجمعة والجماعات إنما كان لقلّتهم وخوفهم. وحالة الضعف والانكسار هذه لازمت الأشاعرة منذ نشأتهم، حيث ذكر المؤرخون أن أبا الحسن الأشعري كان خائفًا على نفسه عندما خالف أهل السُّنَّة والجماعة.

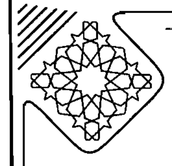
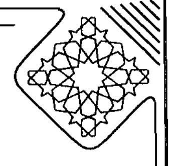
ونكون بذلك قد فصّلنا القول في هذه المرحلة الثانية التي تميزت بشيوع المذهب باسمه ورسمه، ولكن استمرت فيه مظاهر الضعف والهوان والانكسار لرجالاته، واستمروا في تكتمهم لحقيقة عقائدهم، وكان ديدنهم الإنكار لكل ما يتهمهم به خصومهم.

وقد استمرت تلك المرحلة إلى حين استلام نظام الملك الوزارة، حيث تبدل الحال بعدها، ودخل المذهب في مرحلة جديدة سمتها المنعة والغلبة والسطوة، فأخذوا يصرّحون بأصولهم ويجهرون بعقائدهم الخبيثة ولا يخشون عواقب ذلك. ولله عاقبة الأمور.



(١) البداية والنهاية ١٢/ ٨٣، المنتظم ١٥/ ٣٧٤.



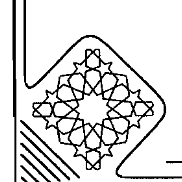
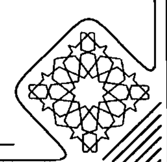



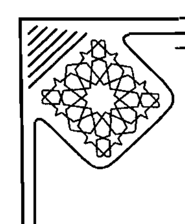
الفصل الثالث

المرحلة الثالثة: سطوة المذهب

وفيه:

- دعم الوزير نظام الملك لرجالات المذهب.
- دور المدرسة النظامية في نشر المذهب الشيعي.
- رسالة نظام الملك لشيخ المدرسة النظامية، وأهميتها التاريخية.
- اشتهار أمر ابن القشيري الصوفي.
- فتنة الحنابلة والأشاعرة.
- تعاضد الأشاعرة والصوفية.
- فتنة ابن تومرت في المغرب.
- ذكر بعض فظائع لابن تومرت.
- سيطرة أتباع ابن تومرت على بلاد المغرب.
- سبب انتشار المذهب الأشعري في المغرب.
- دور صلاح الدين الأيوبي في تمكين المذهب.
- انتشار المذهب في مصر.
- تصريح المقريزي بفرض المذهب بحدّ السيف، ودلالته التاريخية.
- تأسيس دار الحديث الأشرفية.




الفصل الثالث

المرحلة الثالثة: سطوة المذهب

وبدأت مرحلة ثالثة مفصلية في تاريخ هذا المذهب الكلامي، أبطالها ثلاثة رجال: **الأول**: أبو علي الحسن بن علي الطوسي الملقب بنظام الملك، وهو وزير السلطان ألب أرسلان. **والثاني**: محمد بن تومرت في بلاد المغرب. **والثالث**: صلاح الدين الأيوبي سلطان مصر والشام. ونحن نجزم أن هؤلاء الثلاثة خدموا المذهب أكثر من أي إمام من أئمته، وذلك أنهم نصروه وقووا شوكته وبأسه، فتهيأت السبل لاستمراره حتى يومنا هذا. ولولاهم لما بقي أحد يدين الله بهذا المذهب، ولله الحكمة البالغة.

وقد قلنا أن الجويني غادر إلى مكة، ولبث فيها أربع سنين. إلا أن كل ذلك تبدّل منذ أن استلم نظام الملك الوزارة سنة ست وخمسين وأربعمائة، فابتدأ عصر العزة والمنعة للصوفية، ومن ورائهم الأشاعرة.

قال الذهبي في أحداث سنة ست وخمسين وأربعمائة: «فيها قبض السلطان ألب أرسلان على الوزير عميد الملك، ثم قتله بعد قليل. وتفرد بوزارته نظام الملك، فأبطل ما كان عمله عميد الملك من سب الأشعرية وانتصر للشافعية. وأكرم إمام الحرمين، وأبا القاسم القشيري».

وقال ابن الأثير في عميد الملك: «وكان شديد التعصب على الشافعية، كثير الوقيعة في الشافعي ﷺ بلغ من تعصّبه أنه خاطب السلطان في لعن الرافضة على منابر خراسان، فأذن في ذلك، فأمر بلعنهم، وأضاف إليهم الأشعرية، فأنف من ذلك أئمة خراسان، منهم: الإمام أبو القاسم القشيري، والإمام أبو المعالي الجويني، وغيرهما، ففارقوا خراسان، وأقام إمام الحرمين بمكة أربع سنين إلى أن انقضت دولته، يدرس، ويفتي، فلهذا لقب إمام الحرمين، فلما جاءت الدولة النظامية، أحضر من انتزح منهم وأكرمهم، وأحسن إليهم»[(١)].

---

(١) الكامل في التاريخ ٨/ ١٩٠.

وقد كان نظام الملك مائلًا للصوفية ومعظمًا لقدرهم. وقال ابن الجوزي في ترجمته: «أنبأنا علي بن عبيد الله عن أبي محمد التميمي، قال: سألت نظام الملك عن سبب تعظيمه للصوفية، فقال: أتاني صوفي وأنا في خدمة بعض الأمراء، فوعظني وقال: أخدم من تنفعك خدمته، ولا تشتغل بما تأكله الكلاب غدًا. فلم أعرف معنى قوله، فشرب ذلك الأمير من الغد، وكانت له كلاب كالسباع تفرس الغرباء بالليل فغلبه السكر، وخرج وحده فلم تعرفه الكلاب، فمزقته. فعلمت أن الرجل كوشف بذلك. فأنا أطلب أمثاله»[1].

وهذه القصة إن صحّت تدلّ على جهالة نظام الملك بسنن هذا الدين. فإن مثل ذلك الرجل الذي كشف أمرًا عن الغد لا يمكن أن يكون عرف ذلك بسبب الكرامة كما يزعمون؛ لأن علم الغيب وما يكون من الغد قد استأثر الله به نفسه، ولم يهبه لأحد من الناس كرامة له، إلا ما وهب بعض أنبيائه في أحوال وأزمان خاصة بإذنه ولا يتعدّونها. والأشبه في هذا الرجل أن يكون من أصحاب الكهنة والعرّافين.

قال ابن الجوزي في نظام الملك: «كان إذا دخل عليه أبو القاسم القشيري وأبو المعالي الجويني يقوم لهما ويجلسهما في مسند، ويجلس في المسند على حالته. فإذا دخل عليه أبو علي الفارمذي قام وأجلسه مكانه وجلس بين يديه. فامتعض من هذا الجويني، فقال لحاجبه في ذلك فأخبره. فقال: هو والقشيري وأمثالهما قالوا لي: أنت أنت، وأطروني بما ليس فيّ فيزيدني كلامهم تيهًا. والفارمذي يذكر لي عيوبي وظلمي فأنكر وأرجع عن كثير مما أنا فيه. وكان المتصوفة تنفق عليه حتى إنه أعطى بعض متمنيهم في مرات ثمانين ألف دينار»[2].

ونستفيد من تلك القصة ـ إن صحّت ـ **أمورًا:**

الأول: مدى تعظيم نظام الملك وتوقيره للأشاعرة والصوفية، وتقريبه لهم في مجلسه.

الثاني: أن أئمة الأشاعرة عملوا على التقارب وكيل المديح للسلاطين وأصحاب المنعة. وقول نظام الملك: «أنت أنت، وأطروني بما ليس فيّ، فيزيدني كلامهم تيهًا» شاهد على أن دخول هؤلاء عليه وتقرّبهم منه ليس لله، وأنهم لم ينصحوه في

---

(١) المنتظم ١٦/ ٣٠٣.

(٢) المصدر السابق ١٦/ ٣٠٣.

دينه؛ بل تملّقوا إليه وكذبوا عليه طمعًا في رضاه، وحرصًا على تأييده. ولم يكن ذلك من سُنَّة الأئمة المهديين.

الثالث: فإنها تبيّن حال نظام الملك في دينه، وأن ظاهره كان الفضل والصلاح، وإن كان اعتراه جهل كبير بأحكام الدين كما في القصة السابقة التي ذكرناها، مما جعله ينحرف في حبه، فمال للصوفية تقرُّبًا إلى الله.

ومن أعظم ما فعله الوزير نظام الملك نصرة للمذهب الأشعري هو بناؤه للمدرسة التي عُرفت باسم المدرسة النظامية، حيث بناها سنة سبع وخمسين وأربعمائة، وبدأت في التدريس سنة تسع وخمسين وأربعمائة. وشرطها أنها وقف على أصحاب الشافعي أصلًا وفرعًا، وكذلك الأملاك الموقوفة عليها شرط فيها أن يكون على أصحاب الشافعي أصلًا وفرعًا. وكذلك شرط في المدرس الذي يكون بها والواعظ الذي يعظ بها(١).

ومكّن الوزير الأشاعرة والصوفية من مدرسته النظامية، وجعلها برسم أبي إسحاق الشيرازي الأشعري. كما ألحق فيها عددًا كبيرًا من مشايخ الأشاعرة والصوفية للتدريس وإلقاء الوعظ والدروس فيها؛ كأبي حامد الغزالي، وأبي نصر القشيري، وأبي بكر الشاشي، وأبي نجيب السهروردي الصوفي، وأبي سعد الصوفي، وأبي المظفر البروي الطوسي، وغيرهم الكثير من الأشاعرة والصوفية.

فكانت مدرسة طائفية مذهبية بامتياز، إلا أنها كانت من أكثر المدارس شهرة ونفوذًا، وكان الطلبة يفدون إليها من شتى الديار، وزاد من نفوذ المدرسة وقوتها دعم الوزير لها بالمال والرجال. والمدرسة بطبيعة الحال لا تدرّس إلا المذهب الأشعري، فكان ذلك من أكبر عوامل انتشار المذهب بين المشايخ وطلاب العلم على حدٍّ سواء.

وظل الوزير ناصرًا للصوفية حتى وفاته سنة خمس وثمانين وأربعمائة. إلا أنه لم يمت حتى تبدّلت الناس غير الناس، وما مات حتى قويت شوكة الصوفية، ومن ورائهم الأشاعرة. ومن كان في ذلة وقلة بالأمس أصبح اليوم في قوة ومنعة، ومن كان يكتم عقائده خشية بأس خصومه أصبح يجاهر بعقائده ويصرّح بتكفير خصومه. والحكم لله العلي الكبير.

---

(١) المصدر السابق.

إلا أنه ينبغي لزامًا علينا أن ننصف نظام الملك في أنه بالرغم من تأييده ودعمه للصوفية والأشاعرة، فإنه لم يكن ممن يريد نصرة مذهب على مذهب، ولم يسع إلى فتنة وشرّ بين فرق المسلمين ووقيعة بينهم. والذي حرص على فعل ذلك إنما هم الأشاعرة والصوفية أنفسهم. فإنهم لما رأوا منزلتهم من نظام الملك، طمعوا في إيغار صدره تجاه الحنابلة بهدف تضييق الخناق عليهم، فتصفو لهم الأرض والعباد.

وذكر المؤرخون وثيقة مشهورة لنظام الملك يردّ فيها على رسالة لأبي إسحاق الشيرازي سنة سبعين وأربعمائة، وكان الشيرازي قائم المدرسة النظامية وقتها، وهو من أئمة الأشاعرة.

ورسالة نظام الملك تكشف فحوى رسالة الشيرازي، حيث ذكرها المؤرخون، ومما جاء فيها: «ورد كتابك بشرحٍ أطلت فيه الخطاب، وليس توجب سياسة السلطان وقضية المعدلة إلى أن نميلَ في المذاهب إلى جهة دون جهة، ونحن بتأييد السنن أولى من تشييد الفتن. ولم نتقدم ببناء هذه المدرسة إلا لصيانة أهل العلم أو المصلحة، لا للاختلاف وتفريق الكلمة. ومتى جرت الأمور على خلاف ما أردناه من هذه الأسباب، فليس إلا التقدم بسدّ الباب، وليس في المكنة إلا بيان على بغداد ونواحيها. ونقلهم عن ما جرت عليه فيها، فإن الغالب هناك وهو مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل رحمة الله عليه، ومحله معروف بين الأئمة وقدره معلوم في السُّنَّة»(١).

وهذه وثيقة مهمة تبرز العديد من الحقائق، نشير إليها **بما يلي**:

أولًا: أن الشيرازي كان يسعى للوقيعة وإحداث الفتن وتحريض السلطان ضد الحنابلة. وهذا تأكيد لصحة ما ذكرناه أن الأشاعرة قد تقوّوا بالسلطان وسعوا إلى الوقيعة بين السلطان والحنابلة بالخداع والمكر، وحرصوا على أن تجري الأمور لصالحهم، لإبعاد خطر الحنابلة عنهم. ورسالة نظام الملك واضحة في هذا السياق.

ثانيًا: أن الأشاعرة استغلوا نفوذهم في المدرسة النظامية في تقوية مذهبهم، وتشويه مذهب الحنابلة وأهل الحديث.

ثالثًا: الإقرار بأن مذهب الحنابلة هو مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وأن ذلك لم

(١) المنتظم ١٦/ ١٩٠ ـ ١٩١.

يكن موضع خلاف. وهذا يردّ على افتراء تقي الدين السبكي وكذبه على الحنابلة بقوله في كتاب «السيف الصقيل»: «وأما الحشوية، فهي طائفة رذيلة، جهال ينتسبون إلى أحمد وأحمد مبرأ منهم». فإن تلك الوثيقة تردّ على هذا الإفك المبين.

واستمر الدعم والتأييد للصوفية من بعد نظام الملك، وبقيت مدرسته منارة للمذهب الأشعري. وقد بُني رباط للصوفية قرب مدرسته سنة اثنتين وخمسمائة[١]. ثم بني رباط في سوق المدرسة للصوفيات سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة[٢].

وكان أشدهم تعصبًا ضد أهل الحديث والحنابلة هم الصوفية. واشتهر أبو نصر القشيري الصوفي بتعصّبه الشديد والمقيت ضد الحنابلة، ووقعت له معهم فتن كثيرة. وكان يدرّس في النظامية، وكثر أتباعه وخصومه[٣].

قال ابن أبي يعلى فيه: «فوصل إلى مدينة السلام بالجانب الشرقي ولد القشيري وأظهر على الكرسي مقالة الأشعري، ولم تكن ظهرت قبل ذلك على رؤوس الأشهاد، لما كان يلحقهم من أيدي أصحابنا، وقمعهم لهم»[٤].

وكذلك أبو المظفر محمد بن محمد البروي الشافعي، إذ درس في النظامية أيضًا، وأظهر الأشعرية وناصرها. وكان شديدًا على الحنابلة، وبالغ في ذمهم والتعصّب ضدهم، لدرجة أنه كان يقول: «لو أن لي أمرًا لوضعت عليهم الجزية»[٥].

وهكذا بدأت حقبة جديدة في الصراع العقدي بين أهل الحديث والمتكلمين من أهل البدع من الأشاعرة والصوفية، وأخذ فيها هؤلاء بالجهر ببدعتهم وأصولهم التي طالما أخفوها وكتموها. وكان فيها السلطان جزءًا من الصراع، واستعان المتكلمون بالسلطة والقوة من جهة، وبالمكر والحيلة من جهة أخرى لفرض مذهبهم، لا بالحجة والموعظة.

ويمكن اعتبار النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، هو بداية عصر قوة الأشاعرة وسطوة مذهبهم واستطارة شرهم. وكلّ ذلك بفعل نظام الملك الذي لم ينتبه إلى شرّهم وضلالتهم وفسادهم في الأرض، ولم يدر في خلده أي باب شر

---

(١) المصدر السابق ١٧/ ١١٢.
(٢) المصدر السابق ١٨/ ٢٣٨.
(٣) الكامل في التاريخ ٨/ ٢٦١.
(٤) طبقات الحنابلة ٢/ ٢٣٩.
(٥) طبقات فقهاء الشافعية، ص٦٧١.

فتحه على الدين والمسلمين بالإحسان إلى هؤلاء ورفع شأنهم، والله المستعان.

والحاصل أن مدرسة النظامية كانت من أعظم الأسباب التي أدّت إلى علوّ شأن مذهب الأشاعرة وسطوته، ومن ثم انتشاره بين المسلمين. فقد حرص كافة طلبة العلم الصغار على الالتحاق إلى تلك المدرسة التي عدّت أشهر المدارس في ديار الإسلام، ولما كانت تملكه من ثراء وسخاء من الوزارة على كافة منتسبي تلك المدرسة، سواء كانوا من المدرسين أو الوعاظ أو الطلبة. وطالما أن الواعظ والمدرّس من الأشاعرة، وغالبيتهم الساحقة من الصوفية، كان من الطبيعي أن يكون المذهب الأشعري والمسلك الصوفي هو ديانة هؤلاء الطلبة. ثم لما انتهوا من دراستهم فيها أصبحوا مدرسين ووعاظًا وشيوخًا، وانتشروا في أصقاع البلاد الإسلامية، ونشروا المذهب الأشعري والصوفية.

إلا أن الثابت تاريخيًّا أن هذه المدرسة أفرزت أجيالًا عميت قلوبهم بالقيح الرديء من التعصب الفكري ضد كل ما يخالف مذهبها القائم على الأشعرية في الأصول والشافعية في الفروع. فوقعت أحداث كثيرة بين الحنابلة والأشاعرة بعد ذلك، أهمها ما فعله أبو نصر عبد الرحمٰن بن أبي القاسم القشيري الصوفي في فتنة الحنابلة والأشاعرة سنة تسع وستين وأربعمائة، وكان هو سببها.

وقد ذكر المؤرخون تلك الفتنة، فذكرها ابن خلكان في ترجمة أبي القاسم القشيري، فقال: «وكان ولده أبو نصر عبد الرحيم إمامًا كبيرًا أشبه أباه في علومه ومجالسه، ثم واظب دروس إمام الحرمين أبي المعالي، حتى حصل طريقته في المذهب والخلاف. ثم خرج للحج فوصل إلى بغداد وعقد بها مجلس وعظ، وحصل له قبول عظيم وحضر الشيخ أبو إسحاق الشيرازي مجلسه وأطبق علماء بغداد على أنهم لم يروا مثله، وكان يعظ في المدرسة النظامية ورباط شيخ الشيوخ، وجرى له مع الحنابلة خصام بسبب الاعتقاد لأنه تعصب للأشاعرة، وانتهى الأمر إلى فتنة قتل فيها جماعة من الفريقين، وركب أحد أولاد نظام الملك حتى سكنها»(١).

ووقعت فتنة أخرى بين الحنابلة والأشاعرة بعد ذلك. فقد ذكر ابن الجوزي في أحداث سنة سبعين وأربعمائة، وذكرها ابن الأثير فقال: «ورد إلى بغداد هذه السنة

---

(١) وفيات الأعيان ٣/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

الشريف أبو القاسم البكري، المغربي، الواعظ، وكان أشعري المذهب، وكان قد قصد نظام الملك، فأحبه ومال إليه، وسيّره إلى بغداد، وأجرى عليه الجراية الوافرة، فوعظ بالمدرسة النظامية، وكان يذكر الحنابلة ويعيبهم، ويقول: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ﴾ [البَقَرَة: ١٠٢]، والله ما كفر أحمد ولكن أصحابه كفروا. ثم إنه قصد يومًا دار قاضي القضاة أبي عبد الله الدامغاني بنهر القلائين، فجرى بينه وبين بعض أصحابه وبين قوم من الحنابلة مشاجرة أدت إلى الفتنة»[(١)].

وبذلك نعلم أن بدء انتشار المذهب الأشعري لم يكن إلا بتعاضد الصوفية معه، لكونها اتخذته مذهبًا وسيطًا لها ليحلّ في الساحة محل مذهب أهل الحديث، ومذهب المعتزلة.

وتعاضد الأشعرية بالصوفية يذكّرنا كذلك بتعاضد المعتزلة مع الشيعة الإمامية زمن الدولة البويهية، فالفرقتان تشابهتا في ذلك. ولا مجال للحديث عن ضلال الصوفية والشيعة الإمامية، وكثرة الشركيات في عقائدهم. إلا أن الحديث إنما هو عن المتكلمة من المعتزلة والأشاعرة، وتحالفهم مع أولئك. فلا نكاد نميّز بين المعتزلي والشيعي كما لا نكاد نميّز بين الأشعري والصوفي. وأفضى ذلك التحالف المقيت إلى اضطرار كل واحد منهما السكوت على شركيات وضلالات الآخر. فإن الأشاعرة لم يتكلموا يومًا على ضلالات الصوفية وشركياتهم في كثير من الأحوال مع زعمهم الغيرة على الدين.

ولا يغيب عن بال الناظر تحالف اليهود والنصارى، وتحالف الإباضية مع الإمامية، وتحالف الهندوس والمجوس، ليدرك أن تلك سُنَّة من سُنن الله تقضي بتحالف أهل الباطل، وحرّم الله ذلك على أهل الحق.

أما **الرجل الثاني** الذي كان أكبر عوامل انتشار الأشعرية في المغرب فهو ابن تومرت. وقد ظهرت فتنته التي عمّت بلاد المغرب في بداية القرن السادس الهجري.

وكان ابن تومرت أشعريًّا من تلاميذ أبي حامد الغزالي وأحد خريجي المدرسة النظامية. فيتبين لنا أن هذا السبب إنما هو امتداد للسبب الأول. وكان قد ادعى أنه المهدي، وصدّقه أتباعه في ذلك. وعُرِف عنه أنه كان ضليعًا في علم الرمل. قال

---

(١) الكامل في التاريخ ٨/ ٢٨٢.

عنه الواحد التميمي المراكشي: «وكان هذا أوحد عصره في علم خطِّ الرَّمْل، مع أنه وقع بالمشرق على ملاحم من عمل المنجمين وجُفور من بعض خزائن خلفاء بني العباس؛ أوصله إلى ذلك كله فرط اعتنائه بهذا الشأن، وما كان يحدث به نفسه»(١).

وقال الذهبي في «تاريخ الإسلام» عند الحديث عنه في ترجمته: «فلما قرر عندهم عظمة المهدي ونسبه ونعته، ادعى ذلك لنفسه، وقال: أنا محمد بن عبد الله، وسرد له نسبًا إلى علي ﷺ، وصرّح بدعوى العصمة لنفسه، وأنه المهدي المعصوم، وبسط يده للمبايعة فبايعوه، فقال: أبايعكم على ما أبايع عليه أصحاب رسول الله ﷺ ورسول الله ﷺ، وصنّف لهم تصانيف في العلم، منها كتاب سمّاه: «أعز ما يطلب»، وعقائد على مذهب الأشعري في أكثر المسائل إلا في إثبات الصفات، فإنه وافق المعتزلة في نفيها، وفي مسائل غيرها قليلة. وكان يبطن شيئًا من التشيُّع. ورتب أصحابه طبقات، فجعل منهم العشرة، وهم الأولون السابقون إلى إجابته. وهم الملقبون بالجماعة».

وورد كذلك أن ابن تورمت كان قد اطلع على كتابٍ يسمى الجفر، من علوم أهل البيت. يقال: إنه عثر عليه عند أبي حامد الغزالي(٢).

وكان فاسد العقيدة خبيث الطويّة، ومتعصبًا للمذهب الأشعري إلى حدٍّ بعيد، لدرجة أنه كان يكفّر المثبتين للصفات ويسميهم مجسمة، وكان يعاملهم معاملة المرتدين، فيقاتلهم ويستبيح أموالهم ونساءهم.

وكُتُبه تشهد بذلك، ففيها دعوة صريحة إلى تكفير أهل السُّنَّة ووصفه لهم بالمجسّمين، حتى اشتهر هذا الوصف لهم بين أتباع ابن تومرت. ولذلك اشتدت وطأتهم على أهل السُّنَّة وقاتلوهم قتالًا شديدًا ليستأصلوا شأفتهم من البلاد، وكانت تلك هي أسمى أهدافهم، وكان يعتبرونه جهادًا من أعظم أنواع الجهاد.

ووقعت مجازر نتيجة لذلك، وقتلوا من أهل السُّنَّة الألوف، واستباحوا أموالهم ونساءهم، حتى خضعت الأرض لأتباع ابن تومرت، ودانت البلاد للمذهب

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص١٣٧.
(٢) المعرب عن سيرة ملوك المغرب ٢/ ٨١.

الأشعري، وعمّ التصوف بين أهلها، فقلّ أن تجد عالمًا أو عاميًّا إلا وهو أشعري المذهب صوفي المسلك.

وقد وجدنا البعض من خاملي هذا العصر ينكر تلك الشناعات عن ابن تومرت، فنحن نفصّل القول فيه ونبين حال هذا الرجل حتى يستبين أمره للقارئ. فقد صنف ابن تومرت كتاب «أعز ما يطلب»، هو مجموع إملاءات ابن تومرت، ابتدأ بالفقرة الأولى فيها وهي قوله: «أعز ما يطلب وأفضل ما يكتسب، وأنفس ما يدخر». فاشتهر باسم «أعز ما يطلب».

وذكر فضل التوحيد، ثم التحذير من تتابع المتشابهات، ثم أحاديث الفتن، ثم بيان الفرقة الناجية والفِرَق الهالكة، ثم أخبار ظهور المهدي. ثم ذكر الخمر، ثم ذكر معرفة أصحاب الفتن.

ثم ذكر بعد ذلك بيان طوائف المبطلين الملثمين والمجسمين وعلاماتهم. وذكر باب في علاماتهم وقطع الرسول لهم بالنار والسخط والغضب واللعنة. ثم ذكر باب أسماه: «باب فيما أحدثوه من المناكر والمغارم وتقلبهم في السحت والحرام يأكلون فيه ويسربون، وفيه يغدون وفيه يروحون، وتجسيمهم وكفرهم أكبر». وقال فيه: «هذا الباب اشتهاره وانتشاره يغني عن بيانه وتفصيله؛ يعني: تجسيمهم وكفرهم وباطلهم. والضروري لا يحتاج إلى دليل والمحسوس لا يحتاج إلى بيان»(١).

ثم ذكر حديث: «أنت أصحابي وإخواننا الذين لم يأتوا بعد، وأنا فرطهم على الحوض». فقال ابن تومرت: «وفيه تنبيه على طائفة الحق الذين صبروا على دينهم بعده، وتمسّكوا بسُنَّة نبيِّهم عليه الصلاة والسلام. وفيه تنبيه على طوائف أهل الباطل الذين تركوا دينهم بعده وارتدّوا وبدلوا وغيروا وجسموا وعاندوا الحق»(٢).

بل إنه عقد بابًا أسماه: «وجوب مخالفتهم وتحريم الاقتداء بهم والتشبه بهم وتكثير سوادهم وحبهم»، وقال فيه: «أمر رسول الله ﷺ بمخالفة أهل الباطل في زيهم وأفعالهم وجميع أمورهم في أخبار كثيرة. قال: خالفوا اليهود خالفوا المشركين خالفوا المجوس، وكذلك المجسمين الكفار، وهم يتشبهون بالنساء في تغطية الوجوه بالتلثم والتنقيب، ويتشبه نساؤهم بالرجال في الكشف عن الوجوه بلا تلثم ولا تنقيب»(٣).

---

(١) أعز ما يطلب، ص٣٨٧.
(٢) المصدر السابق، ص٣٨٨.
(٣) المصدر السابق، ص٣٩٠ ـ ٣٩١.

وكذلك عقد بابًا في وجوب بغضهم ومعاداتهم على باطلهم وظلمهم؛ بل إنه أوجب جهادهم، واستدل بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُواْ فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ [التوبة: ١٢٣]»[١].

ثم ذكر أبوابًا في وجوب الجهاد، وعظم أهميته في الشريعة، ومنزلة القائم به، ثم ذكر أبوابًا في فضل الطائفة المنصورة وبيان هيئتها. ثم ذكر أبوابًا كثيرة عن الجهاد. ثم ذكر بابًا كبيرًا عن الغلول، وكأنه كان يخاف من أتباعه أن يستأثروا بالغنائم.

وفي رسالة له لأتباعه، يقول فيها: «والذي نوصيكم به تقوى الله والعمل بطاعته والاستعانة به والتوكل عليه. كتبنا إليكم هذا الكتاب بعدما اتصلت بنا أخباركم، وقيامكم في نصرة الحق، واجتهادكم على إحياء السُّنَّة، وتآلفكم وتعاونكم على إظهار الحق واجتماعكم على إخماد الباطل والضلال، وجهاد المجسمين والمفسدين، فحمدنا الله تعالى على ذلك وشكرناه»[٢]. فتأمل كيف يعتبر حربه مع المثبتين للصفات جهادًا.

ثم قال: «فهذه الطوائف الثلاثة الذين شمروا وتجردوا لهدم الدين وإماتته؛ أعني: أهل التجسيم الملثمين، والبرابر المفسدين، والمكارين الملبسين من الطلبة، وهم شرّ الثلاثة، تسمّوا باسم العلم ونسبوا أنفسهم إلى السُّنَّة، وتزيَّنوا بالفقه والدين»[٣].

ثم قال: «فمن قتل من المجسمين والمفسدين فهو في النار، ومن قتل من الموحدين المجاهدين فهو شهيد. فحسنوا نياتكم وأخلصوها، وقووا أنفسكم، واعلموا أن الله لا يخلف وعده، ولا بد أن ينصر الحق كما وعد، ويبطل الباطل كما وعد، فخذوا بحظكم من الجهاد على الحق ونصره، فحزب الله هم الغالبون، والعاقبة للمتقين واصبروا على دينكم في البأساء والضراء فإنكم على الحق المبين، عنه تدافعون وعليه تقاتلون، فأيقنوا بثواب الله، وصدقوا بما ورد في الجهاد، واعتصموا بالله هو مولاكم فنِعْم المولى ونعم النصير»[٤].

فأنت ترى في كل ذلك النفس المبغض لأهل السُّنَّة الذين سمّاهم بالمجسّمين ولعنهم والحكم بردتهم وتحريض جماعته وأتباعه على قتلهم. ولا شك أن تلك

---

(١) المصدر السابق، ص٣٩٢.
(٢) المصدر السابق، ص٤٠٤.
(٣) المصدر السابق، ص٤٠٨.
(٤) المصدر السابق، ص٤١٠.

التعاليم الخبيثة قد آتت أكلها عند أتباعه، وهذا الشحن العاطفي بالبغض الشديد لأهل السُّنَّة أحال أتباعه إلى شياطين ووحوش لا تأخذهم بهم رحمة ولا شفقة. فوقعت من جراء ذلك من المذابح ما يشيب لها الولدان، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون.

وقد وصف التميمي المراكشي طاعة تلاميذه له بقوله: «ولم تزل طاعة المصامدة لابن تومرت تكثر، وفتنتهم به تشتد، وتعظيمهم له يتأكد، إلى أن بلغوا في ذلك إلى حدٍّ لو أمر أحدهم بقتل أبيه أو أخيه أو ابنه، لبادر إلى ذلك من غير إبطاء»[(١)].

ونجد صدى ذلك عند أبي بكر بن علي الصنهاجي المعروف بالبيذق. وهو أحد تلاميذ ابن تومرت، ومؤرخ الموحدين. وقد صنف كتاب «أخبار المهدي بن تومرت» جمع فيه كثيرًا من أخبار سيده وجماعته كونه عاصر الأحداث وشهد أكثرها.

وقد التزم البيذق هذا بوصف المرابطين أنهم مجسّمون، فإذا ذكر أميرهم قال «المجسم»، وإذا ذكر جيشهم قال: «جيش المجسمين»، وعندما يذكر أتباع تومرت يناديهم بالموحدين. والتزم ذلك في أكثر المواضع من كتابه. والكتاب طافح بذكر الغزوات والجهاد ضد المجسمين، وسوق غنائمهم ونسائهم. وذكر في إحدى المعارك وصية الخليفة للموحدّين أن قال لهم: «لا تشتغلوا بالغنائم إذا سمعتم الهرب تقول الرواح. أتبعوهم ولا تشتغلوا بالغنائم»[(٢)].

وفي موقعة أخرى مع بعض العرب، قال: «وانصرف الخليفة والموحدون إلى مراكش بالغنائم والعربيات والجمال فرحين مسرورين»[(٣)].

وكذلك ابن القطان المراكشي، وهو أحد المتعصبين المناصرين لدولة الموحدين كما هو معروف عنه، ويلتزم الترضي عن ابن تومرت كلما ذكره. وقد صنَّف كتاب «نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان» في أخبار الموحدين والمرابطين.

وقد ذكر ابن القطان حروب أتباع ابن تومرت مع المجسمين، وصرّح بهذا الوصف لهم في كافة مواضع كتابه؛ بل لم يكن في العادة يصفهم إلا بهذا الاسم، وعندما يذكر أحد قادتهم، يقول عنه المجسم فلان.

وصرّح ابن القطان أن ابن تومرت كان يدعو أتباعه وسائر أهالي القرى إلى الطاعة

---

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص١٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص٧٥. (٣) المصدر السابق، ص٧٥.

وحرب المجسمين[١]. وقال عن أميره ابن تومرت أنه سماهم مجسمة لأنه ألزمهم بالتجسيم والمكان[٢].

وذكر موقعة فتح درعة التي حدثت بينهم وبين المرابطين، وزعم ابن القطان أنه قُتل فيها من شيع التجسيم أكثر من عشرين ألفًا، وأنهم كانوا يسترقون نساءهم ويستبيحون أموالهم[٣].

ثم ذكر موقعة مصكروطن، وقال فيها: «فهزمهم سيدنا ومولانا الخليفة، الإمام أمير المؤمنين ﵁، وكانت وقعة أخذ فيها من أموال المجسمين شيء عظيم»[٤].

وذكر موقعة أخرى زناتة، حيث ذكر فيها تفاصيلها ثم قال: «فضرب على محلاتهم وهم غارون، فانهزموا وقتل من أدرك، وسبى محلاتهم، وجلا الفتح والسلب إلى أعلى جبل غياثة للمحلة المباركة المؤيدة المنصورة»[٥].

وذكر موقعة أخرى، فقال: «فانهزم تشافين، وقتل أصحابه كل مقتل، فضرب أخبيته وقاتل، فأخرج عنها، وانهزم ثم ضرب أخبيته ثلاث مرات، حتى فرّ بنفسه إلى جهة الميزتانوت، فضمت السلاح وأحمال الثياب والنبال والمحلات والبغال والحيوان وغير ذلك. وكان عسكر جزولة قد وصلوا مددًا إلى لمراكش فتثبطوا بها عن اللحاق بتاشفين، حتى كانت الهزيمة عليه، فوصلوا إلى موضع الهزيمة وطمعوا أن يستنقذوا الغنيمة وأن يكون لهم أثر يرقع ذلك الخرق، فجعلت لهم الكمائن والحنادق والأوعار وقدم سيدنا الخليفة رضي الله تعالى عنه الغنائم بين يديه وقال للكمائن: إذا سمعتم الطبل فادفعوا»[٦].

فأنت ترى كيف أن تلاميذه ومناصريه يقرّون بوقوع تلك المجازر التي تشبه مجازر الصفويين في حق أهل السُّنَّة والجماعة. وكتاب ابن تومرت نفسه يقرّ بردّة هؤلاء والتحريض على قتلهم، فلا يمكن بعد ذلك إنكار تلك المجازر التي ذكرها أتباعه وأقرّوا بها في كتبهم. ولذلك انتشرت أخبار ابن تومرت وما قام به من العجائب المخزيات، وشاع أمره في البلاد، وضربت به الأمثال.

---

(١) نظم الجمان، ص١٣٢.
(٢) المصدر السابق، ص١٣٢.
(٣) المصدر السابق، ص٢٢٢ ـ ٢٢٣.
(٤) المصدر السابق، ص٢٤٧.
(٥) المصدر السابق، ص٢٥١.
(٦) المصدر السابق، ص٢٦٣ ـ ٢٦٤.

قال ابن القلانسي المتوفى سنة خمس وخمسين وخمسمائة: «ثم حمل المرابطين والملثمين، وقد مال معه منهم الخلق الكثير والجمّ الغفير على محاربة الأمير علي بن يوسف ابن تاشفين، وجمع عليه وحشد وقويت نفسه ونفوس من معه على اللقاء ومعهم أصحاب القوة والبسالة وشدة البأس والشجاعة، ونشبت الحرب بين الفريقين، وأريقت الدماء بين الجهتين، ولم تزل رحى الحرب دائرة بينهم، إلى أن كان بينهم في عدة سنين متوالية أربعة مصافات هائلةً منكرة، قتل فيها من الفريقين ما قدر وحزر تقدير مائتي ألف نفس. ولم تزل الحرب على ذلك مستمرة على هذه القضية الشنيعة والصفة الفظيعة، إلى أن أهلكه الله تعالى بمدينة درن في سنة (٥٢٢) هجرية»(١).

وكان عبد الواحد التميمي المراكشي المتوفى سنة سبع وأربعين وستمائة قد ذكر أحوال المغرب في كتابه «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» بدايات عهد ابن تومرت، وقبل أن يبدأ دعوته التي استطار شرها في الأرض واستحالت فتنة.

قال المراكشي: «وكان أهل المغرب ـ على ما ذكرنا ـ ينافرون هذه العلوم، ويعادون من ظهرت عليه، شديدًا أمرهم في ذلك؛ فجمع والي المدينة الفقهاء وأحضره معهم، فجرت له مناظرة كان له الشُّفُوف فيها والظهور؛ لأنه وجد جوًّا خاليًا، وألفى قومًا صيامًا عن جميع العلوم النظرية خلا علم الفروع. فلما سمع الفقهاء كلامه أشاروا على والي البلد بإخراجه لئلا يفسد عقول العوام؛ فأمره والي البلد بالخروج؛ فخرج متوجهًا إلى مراكش»(٢).

ثم قال عن ابن تومرت: «وألّف لهم عقيدة بلسانهم، وكان أفصح أهل زمانه في ذلك اللسان. فلما فهموا معاني تلك العقيدة زاد تعظيمهم له، وأُشربت قلوبهم محبته، وأجسامهم طاعته. فلما استوثق منهم دعاهم إلى القيام معه أولًا على صورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا غير، ونهاهم عن سفك الدماء ولم يأذن لهم فيها، وأقاموا على ذلك مدة. وأمر رجالًا منهم ممن استصلح عقولهم بنصب الدعوة واستمالة رؤساء القبائل، وجعل يذكر المهدي ويشوق إليه، وجمع الأحاديث التي

(١) تاريخ دمشق، لابن القلانسي، ص٤٥٣.
(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص١٣٩.

جاءت فيه من المصنفات. فلما قرّر في نفوسهم فضيلة المهدي ونسبه ونعته، ادعى ذلك لنفسه، وقال: أنا محمد بن عبد الله... ورفع نسبه إلى النبي ﷺ؛ وصرّح بدعوى العصمة لنفسه، وأنه المهدي المعصوم وروى في ذلك أحاديث كثيرة، حتى استقرّ عندهم أنه المهدي، وبسط يده فبايعوه على ذلك، وقال: أبايعكم على ما بايع عليه أصحاب رسول الله ﷺ رسول الله.

ثم صنف لهم تصانيف في العلم، منها كتاب سمّاه: «أعزَّ ما يطلب»، وعقائد في أصول الدين، وكان على مذهب أبي الحسن الأشعري في أكثر المسائل، إلا في إثبات الصفات، فإنه وافق المعتزلة في نفيها وفي مسائل قليلة غيرها. وكان يبطن شيئًا من التشيع، غير أنه لم يظهر منه إلى العامة شيء»[(١)].

وقال الملك المؤيد صاحب حماة: «ثم إن المهدي رأى من بعض جموعه قومًا خافهم. فقال: إن الله أعطاني نورًا أعرف به أهل الجنة من أهل النار، وجمع الناس إلى رأس جبل، وجعل يقول: عن كل من يخافه هذا من أهل النار، فيلقى من رأس الشاهق ميتًا، وكل من لا يخافه، هذا من أهل الجنة ويجعله عن يمينه، حتى قتل خلقًا كثيرًا واستقام أمره وأمن على نفسه. وقيل: إن عدة الذين قتلهم سبعون ألفًا وسمي عامة أصحابه الداخلين في طاعته الموحدين»[(٢)].

وذكر المقريزي[(٣)] حال ابن تومرت، فقال عنه: «أخذ عن أبي حامد الغزاليّ مذهب الأشعريّ، فلما عاد إلى بلاد المغرب وقام في المصامدة يفقههم ويعلمهم، وضع لهم عقيدة لقفها عنه عامّتهم، ثم مات فخلفه بعد موته عبد المؤمن بن عليّ القيسيّ، وتلقب بأمير المؤمنين. وغلب على ممالك المغرب هو وأولاده من بعد مدّة سنين، وتسموا بالموحدين. فلذلك صارت دولة الموحدين ببلاد المغرب تستبيح دماء من خالف عقيدة ابن تومرت، إذ هو عندهم الإمام المعلوم، المهديّ المعصوم، فكم أراقوا بسبب ذلك من دماء خلائق لا يحصيها إلّا الله خالقها ﷻ، كما هو معروف في كتب التاريخ، فكان هذا هو السبب في اشتهار مذهب الأشعريّ وانتشاره في أمصار الإسلام، بحيث نسي غيره من المذاهب، وجهل حتى لم يبق اليوم مذهب يخالفه»[(٤)].

---

(١) المصدر السابق، ص١٤٠ ـ ١٤١.
(٢) المختصر في أخبار البشر ٢/ ٢٣٣.
(٣) توفي سنة ٨٤٥م.
(٤) المواعظ والاعتبار ٤/ ١٩٢.

وقال الذهبي في «تاريخ الإسلام» في ترجمة ابن تومرت: «وكان قد رأى في منامه وهو بالمشرق كأنه قد شرب ماء البحر جميعه كرّتين، فلما ركب السفينة شرع ينكر، وألزمهم بالصلاة والتلاوة، فلما انتهى إلى المهدية، وصاحبها يومئذ يحيى بن تميم الصنهاجي، وذلك في سنة خمس وخمسمائة، نزل بها في مسجد مغلق على الطريق. وكان يجلس في طاقته، فلا يرى منكرا من آلة الملاهي أو أواني الخمور إلا نزل وكسرها. فتسامع به الناس، وجاءوا إليه، وقرؤوا عليه كتبًا في أصول الديانة، وبلغ خبره الأمير يحيى، فاستدعاه مع جماعة من الفقهاء، فلما رأى سمته وسمع كلامه أكرمه، وسأله الدعاء، فقال له: أصلحك الله لرعيتك». وقال: «وكان في وصيته إلى قوم إذا ظفروا بمرابط أو أحد من تلمسان أن يحرقوه».

وقال: «وكان يطلق أهل اليسار وهم يعلمون أن مآلهم إلى القتل، فلا يفرّ منهم أحد. وكان إذا اجتمع منهم كثير قتلهم قراباتهم، يقتل الأب ابنه، والأخ أخاه، وابن العم ابن العم. فالذي صحّ عندي إنه قتل منهم سبعين ألفًا على هذه الصفة، ويسمّونها التمييز. ولما كمل التمييز وجه جموعه مع البشير نحو أغمات، فالتقوا المرابطين فهزموهم، وقتل خلق من المصامدة لكونهم ثبتوا، وجرح عمر الهنتاني جراحات، فحملوه على أعناقهم وهو كالميت، لا ينبض له عرق. فقال لهم البشير: إنه لا يموت حتى يفتح البلاد، ويغزو في الأندلس. وبعد مدة من استماتته فتح عينيه، فزادهم ذلك إيمانًا بأمرهم».

ونقل كذلك عن اليسع بن حزم قوله: «سمى ابن تومرت أتباع المرابطين مجسمين، وما كان أهل المغرب يدينون إلا بتنزيه الله تعالى عما لا يجب له، وصفته بما يجب له، وترك الخوض فيما تقصر العقول عن فهمه. وكان علماء المغرب يعلّمون العامة أن اللازم لهم أن الله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، إلى أن قال: فكفّرهم ابن تومرت بوجهين، بجهل العرض والجوهر. وأن من لا يعرف ذلك لا يعرف المخلوق، ولم يعرف الخالق.. **الوجه الثاني**: إن من لم يهاجر إليه، ولم يقاتل المرابطين معه، فهو كافر، حلال الدم والحريم. وذكر أن غضبه لله، وإنما قام حسبة على قوم أغرموا الناس ما لا يجب عليهم. وهذا تناقض؛ لأنه كفرهم، وإن كانوا مسلمين. فأخذ المرابطين منهم النزر اليسير أشبه من قتلهم ونهبهم. وحصل له في نفوس أتباعه من التصديق له والبركة ما لا يجوزه الوصف».

وقال اليسع بن حزم: «ألف ابن تومرت كتاب «القواعد»، ومما فيه: أن التمادي على ذرّة من الباطل كالتمادي على الباطل كله. وألف لهم كتاب «الإمامة»، يقول فيه: حتى جاء الله بالمهدي؛ يعني: نفسه، وطاعته صافية نقية، لا ضد له ولا مثل له، ولا ند في الورى. وإن به قامت السماوات والأرض».

وبالجملة؛ فإن أكثر المؤرخين المتقدمين قد ذكروا فضائح ابن تومرت وأتباعه، ومخازيهم التي اقترفتها أيديهم بما لا يطهرها كل بحار الدنيا. ولم يشذ عن ذلك إلا بعض المخذولين من الأشاعرة؛ كابن خلدون في «تاريخه» وتاج الدين السبكي في «طبقاته»، حيث وصفه أنه كان أميرًا عادلًا داعيًا إلى الحق. ولا يجوز قبول رأيهما في ذلك؛ لأن كليهما من الأشاعرة الصوفية المتعصبين.

وهذا الذي فعله ابن تومرت لا شك كان له الأثر الكبير في تغيير عقائد الناس، تمامًا كما فعل إسماعيل الصفوي في حق أهل السُّنَّة والجماعة. وابن تورمت لم يكن أحسن حالًا منه، فكلاهما تلطّخت أيديهما بدماء المسلمين، وسيجدان عاقبة أعمالهما عند العلي الكبير.

إلا أن من المهم القول أن سيطرة الموحدين على ديار المغرب، وعلوّ كلمتهم فيها، واقترافهم لتلك الجرائم البشعة، يدع العاقل في تحسّب وحذر من المجاهرة بعقيدته إن كانت على عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة القائمة على إثبات الصفات.

ومن المعروف أن الناس تتبع الغالب في أمره لا سيما إذا ملك أمرهم. ولو أن أهل المغرب كانوا على تلك العقيدة وذلك المسلك الصوفي، لما احتاج ابن تومرت إلى كل تلك المجازر ليتخلص من المرابطين. ففتنة ابن تومرت في الأرض تشكل بنفسها دليلًا دامغًا على غرابة عقيدة الأشاعرة ومسلك الصوفية عن أهل المغرب، وعدم معرفتهم لها قبل فتنة ابن تومرت. ولو كان الناس على تلك العقيدة، لما حظي ابن تاشفين بتلك المنزلة عند الناس، ولا طال عهد المرابطين.

ومن الشواهد كذلك على صحة ما نقول ما أورده غير واحد من المؤرخين أن كتاب «الإحياء» للغزالي قد تم حرقه في عهد دولة المرابطين، قبل أن تشتد دعوة ابن تومرت. قال ابن القطان المراكشي في كتابه: «نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان»: «في أول عام ثلاثة وخمسمائة عزم علي بن يوسف عن إجماع قاضي قرطبة أبي عبيد الله محمد بن علي بن حمدين وفقهائها على إحراق كتاب أبي حامد

الغزالي رحمه الله تعالى المسمّى بـ«الأحياء»»[١].

وقال السلاوي: «لم يقع في دولة المرابطين أشنع من هذه النازلة، وهي إحراق كتاب الإحياء. فإنه لما وصلت نسخة إلى بلاد المغرب، تصفَّحها جماعة من فقهائه، منهم القاضي أبو القاسم بن حمدين. فانتقدوا فيها أشياء على الشيخ أبي حامد ﷺ، وأعلموا السلطان بأمرها، وأفتوه بأنها يجب إحراقها، ولا تجوز قراءتها بحال. وكان علي بن يوسف واقفًا كأبيه عند إشارة الفقهاء وأهل العلم قد ردّ جميع الأحكام إليهم. فلما أفتوه بإحراق كتاب الإحياء، كتب إلى أهل مملكته في سائر الأمصار والأقطار بأن يبحث عن نسخ الإحياء بحثًا أكيدًا، ويحرق ما عثر عليه منها. فجمع من نسخها عدد كثير ببلاد الأندلس، ووضعت بصحن جامع قرطبة، وصب عليها الزيت، ثم أوقد عليها بالنار. وكذا فعل بما ألفى من نسخها بمراكش، وتوالى الإحراق عليها في سائر بلاد المغرب»[٢].

وهذا يشكل دليلًا آخر على رفض الناس في ذلك الزمان لطريقة الغزالي التي تخلط الدين بالفلسفة والتصوف.

ومما يؤيد ما ذكرناه كذلك، ما قاله شهاب الدين السلاوي عن عقيدة أهل المغرب في القرون الأولى، إذ قال: «وأما حالهم في الأصول والاعتقادات، فبعد أن طهّرهم الله تعالى من نزعة الخارجية أولًا، والرافضية ثانيًا، أقاموا على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة مقلّدين للجمهور من السلف ﷺ في الإيمان بالمتشابه، وعدم التعرض له بالتأويل مع التنزيه عن الظاهر»[٣].

ثم قال: «واستمر الحال على ذلك مدة، إلى أن ظهر محمد بن تومرت مهدي الموحدين في صدر المائة السادسة. فرحل إلى المشرق، وأخذ عن علمائه مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري ومتأخري أصحابه من الجزم بعقيدة السلف مع تأويل المتشابه من الكتاب والسُّنَّة، وتخريجه على ما عرف في كلام العرب من فنون مجازاتها وضروب بلاغاتها، مما يوافق عليه النقل والشرع ويسلمه العقل والطبع. ثم عاد محمد بن تومرت إلى المغرب ودعا الناس إلى سلوك هذه الطريقة، وجزم

(١) نظم الجمان، ص٧٠.
(٢) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ٢/ ٧٥.
(٣) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ١/ ١٩٦.

بتضليل من خالفها؛ بل بتكفيره. وسمى أتباعه الموحدين تعريضًا بأن من خالف طريقته ليس بموحد، وجعل ذلك ذريعة إلى الإنتزاء على ملك المغرب»[(١)].

ثم قال: «لكنه ما أتى بطريقة الأشعري خالصة؛ بل مزجها بشيء من الخارجية والشيعية حسبما يعلم ذلك بإمعان النظر في أقواله وأحوال خلفائه من بعده. ومن ذلك الوقت أقبل علماء المغرب على تعاطي مذهب الأشعري وتقريره وتحريره درسًا وتأليفًا إلى الآن، وإن كان قد ظهر بالمغرب قبل ابن تومرت فظهورًا ما والله أعلم. وقد كان عبد المؤمن بن علي وبنوه من بعده منعوا الناس من التقليد في الفروع، وحملوا الأئمة على أخذ الأحكام الشرعية من الكتاب والسُّنَّة مباشرة على طريقة الاجتهاد المطلق وحرقوا شيئًا كثيرًا من كتب الفروع الحديثة التصنيف»[(٢)].

وبذلك انتشر المذهب الأشعري، وانتشرت معه شنائع الصوفية وشركياتها المعهودة عنها. فإن هذين ما دخلا أرضًا إلا أفسدا عقائد أهلها، وإلى الله المشتكى.

قال السلاوي مؤرخ المغرب في ذلك: «قد ظهر ببلاد المغرب وغيرها منذ أعصار متطاولة لا سيما في المائة العاشرة وما بعدها بدعوة قبيحة، وهي اجتماع طائفة من العامة على شيخ من الشيوخ الذين عاصروهم أو تقدموهم ممن يشار إليه بالولاية والخصوصية، ويخصّونه بمزيد المحبة والتعظيم، ويتمسكون بخدمته والتقرب إليه قدرًا زائدًا على غيره من الشيوخ، بحيث يرتسم في خيال جلّهم أن كل المشايخ أو جلّهم أن دونه في المنزلة عند الله تعالى، ويقولون نحن أتباع سيدي فلان وخدام الدار الفلانية، لا يحولون عن ذلك ولا يزولون خلفًا عن سلف. وينادون باسمه، ويستغيثون به، ويفزعون في مهماتهم إليه، معتقدين أن التقرب إليه نافع والانحراف عنه قيد شبر ضار، مع أن النافع والضار هو الله وحده. وإذا ذكر لهم شيخ آخر أو دعوا إلي حاصوا حيصة حمر الوحش من غير تبصر في أحواله هل يستحق ذلك التعظيم أم لا؟ فصار الأمر عصبيًا، وصارت الأمة بذلك طرائق قددًا، ففي كل بلد أو قرية عدة طوائف. وهذا لم يكن معروفًا في سلف الأمة الذين هم القدوة لمن بعدهم وغرض الشارع، إنما هو في الاجتماع وتمام الألفة واتحاد الوجهة»[(٣)].

---

(١) المصدر السابق ١/١٩٦.
(٢) المصدر السابق ١/١٩٧.
(٣) المصدر السابق ١/١٩٨ ـ ١٩٩.

وقال كذلك: «ومن بدعهم الشنيعة محاكاتهم أضرحة الشيوخ لبيت الله الحرام، من جعل الكسوة لها وتحديد الحرم على مسافة معلومة، بحيث يكون من دخل تلك البقعة من أهل الجرائم آمنًا، وسوق الذبائح إليها على هيئة الهدي واتخاذ الموسم كل عام»[١].

وقال: «ومن جهالاتهم الفظيعة: جمعهم بين اسم الله تعالى واسم الوليّ في مقامات التعظيم؛ كالقسم والاستعطاف وغيرهما. فإذا أقسموا: قالوا: وحق الله وحق سيدي فلان، وإذا عزموا على أحد قالوا: دخلت عليك بالله وسيدي فلان، وإذا سألوا قالوا: من يعطينا على الله وعلى سيدي فلان، فيعطفون اسم العبد على اسم مولاه بالواو المقتضية للتشريك. والتسوية التامة في مقام قد حظر الشارع أن يتجاوز فيه اسم الله إلى غيره وهذا هو صريح الشرك. ومن مناكرهم الجديرة بالتغيير اجتماعهم كل سنة للوقوف يوم عرفة بضريح الشيخ عبد السلام بن مشيش رضي الله عنه، ويسمّون ذلك حج المسكين. فانظر إلى هذه الطامة التي اخترعها هؤلاء العامة.

ومن اختراعاتهم تسميتهم لبدعتهم بالحضرة كما قلنا، أخذًا من اسم حضرة الله تعالى في إصلاح الأئمة العارفين من الصوفية؛ كأهل رسالة القشيري ومن في معناهم. فأوهم هؤلاء الشياطين بهذه التسمية أنهم يكونون في حال اشتغالهم بتلك البدعة في حضرة الله تعالى، ثم يذهبون فيسمون جنونهم وتخبطهم على تلك الطبول والمزامير بالحال أخذًا من الحال التي تعتري السالك إلى الله تعالى في حال ترقيه في درجات المعرفة والوصول. وهذا لعمر الله من أقبح الضلالات وأشنع الجهالات، إلى غير هذا مما أغني فيه العيان عن الخبر، وعرفه الخاص والعام في حالتي الورد والصدر»[٢].

ونقل عن ابن جنون قوله: «كانت لمتونة أهل ديانة وصدق، ونية خالصة وصحة مذهب. ملكوا بالأندلس من بلاد الإفرنج إلى البحر الغربي المحيط، ومن بلاد العدوة من مدينة بجاية إلى جبل الذهب من بلاد السودان. وخطب لهم على أزيد من ألفي منبر بالتثنية، وكانت أيامهم أيام دعة ورفاهية ورخاء متصل وعافية وأمن، تناهى القمح في أيامهم إلى أن بيع أربعة أوسق بنصف مثقال وبيعت الثمار ثمانية

(١) المصدر السابق ١/ ١٩٩ ـ ٢٠٠.
(٢) المصدر السابق ١/ ٢٠١.

أوسق بنصف مثقال، والقطاني لا تُباع ولا تُشترى، وكان ذلك مصحوبًا بطول أيامهم. ولم يكن في عمل من أعمالهم خراج ولا معونة ولا تسقيط ولا وظيف من الوظائف المخزونية، حاشا الزكاة والعشر. وكَثُرت الخيرات في دولتهم، وعمرت البلاد، ووقعت الغبطة، ولم يكن في أيامهم نفاق ولا قطاع طريق، ولا من يقوم عليهم، وأحبهم الناس إلى أن خرج عليهم محمد بن تومرت مهدي الموحدين سنة خمس عشرة وخمسمائة»[١].

فانظر ماذا فعل الصوفية بتلك البلاد بعدما أشاعوا عقائدهم فيها، كي تعلم أيها الناظر لماذا حملوا في قلوبهم كل ذلك البغض للحنابلة والمثبتين للصفات؛ لأنهم ما كان لهم أن يكشفوا عن كل تلك العقائد الشركية لو ساد مذهب أهل السُّنَّة والجماعة الأرض. وقد خضعت البلاد والعباد للموحدين من أتباع ابن تومرت، ودانت العقائد للأشعرية والصوفية فيها وآلت الغلبة إليها. وبذلك نجد أن السيف والقوة لعبا الدور الأعظم والأوحد في تحقيق ذلك، لا أن الناس قد طلبوا تلك العقيدة وفضّلوها على غيرها، وإنما هو نتاج طبيعي لتمكن أصحابها في الأرض، وتنكيلهم بأصحاب العقيدة المخالفة.

أما **الرجل الثالث** الذي تسبب في انتشار المذهب الأشعري والتصوّف، فهو السلطان صلاح الدين الأيوبي. ففي القرن السادس، تولى صلاح الدين الأيوبي الحكم بمصر، ففرض المذهب الأشعري على البلاد، وأمر بإقامة الخانقات الصوفية، فكثرت في أرجاء البلاد، وبنى المدرسة الناصرية التي عرفت بالشريفية، وحمل التدريس فيها على المذهب الشافعي والعقيدة الأشعرية. فقوى شأن المذهب، وساد مصر والشام، بعد أن كان علا شأنه في المغرب العربي بفعل فتنة ابن تومرت، وفي المشرق العربي بفعل دعم الوزير نظام الملك للأشاعرة. وعندئذ أصبح للمذهب الكلمة العليا، وبات رجالاته وشيوخه في منعة من السلطان وحظوة عنده. أما شيوخ أهل الحديث، فقد عانوا من جرّاء ذلك، ووقعت فتن جسيمة، ومحن عظيمة.

وقد كرّس صلاح الدين القوة لهم وثبّت أركانهم في الأرض من بعده. ولما تولّى الظاهر بيبرس الحكم في مصر، كانت لهم القوة والغلبة، فاستقوى بهم واستقووا به،

(١) المصدر السابق ٢/ ٧٣ ـ ٧٤.

ففرض المذهب الأشعري على الدعاة، ولم يسمح بتولية القضاء والدروس والوعظ في المنابر لأحد ما لم يكن معتنقًا لمذهب الأشعري. كما أنه رعى الزوايا الصوفية والخوانك وغيرها، وقوي شأن الصوفية جدًّا في عهده، وباتت لهم المنعة والحظوة، لدرجة أن أحدًا لم يكن يجرؤ على تسفيه المسلك الصوفي أو الإنكار عليهم جهارًا ولا في الخطب أو المجالس.

قال المقريزي: «فلما كانت سلطنة الملك الظاهر بيبرس البندقداريّ، ولي بمصر والقاهرة أربعة قضاة، وهم شافعيّ ومالكيّ وحنفيّ وحنبليّ. فاستمرّ ذلك من سنة خمس وستين وستمائة، حتى لم يبق في مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة، وعقيدة الأشعريّ. وعملت لأهلها المدارس والخوانك والزوايا والربط في سائر ممالك الإسلام، وعودي من تمذهب بغيرها، وأنكر عليه، ولم يولّ قاض ولا قبلت شهادة أحد، ولا قدّم للخطابة والإمامة والتدريس أحد ما لم يكن مقلدًا لأحد هذه المذاهب. وأفتى فقهاء هذه الأمصار في طول هذه المدّة بوجوب اتباع هذه المذاهب وتحريم ما عداها، والعمل على هذا إلى اليوم.

وإذ قد بيّنّا الحال في سبب اختلاف الأمّة منذ توفي رسول الله ﷺ إلى أن استقرّ العمل على مذهب مالك والشافعيّ وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل رحمة الله عليهم، فلنذكر اختلاف عقائد أهل الإسلام منذ كان إلى أن التزم الناس عقيدة الشيخ أبي الحسن الأشعريّ رحمه الله ورضي عنه»[(١)].

وهذه الشهادة من المقريزي تؤكد أن الغلبة للمذهب الأشعري في مصر كانت بالقوة والسيف والسلطان، لا بالكلمة والحجة. فإنّ حمل الناس على المذهب، وعدم السماح بتدريس غيره من المذاهب المخالفة، له أثره الكبير في انحسارها على الأرض وهجر الناس لها.

وقد عظم شأن الصوفية كثيرًا في مصر، وأصبحت لهم الكلمة والحظوة والمنعة. وبعض خانكاتهم يتولى مشيختها كبار الأعيان والأمراء. وعمّ البلاء وافتتن الناس بهم، لدرجة أن المقريزي يذكر أن الناس كانت تأتي من مصر إلى القاهرة يوم

(١) المواعظ والاعتبار ٤/ ١٦٧.

الجمعة لمشاهدة صوفية خانكاه الصالحية المسماة بدار سعيد السعداء، كي تحصل لهم البركة والخير بمشاهدتهم[١].

ويصف المقريزي حال المذهب الأشعري زمن السلطان صلاح الدين، وزمن ابن تومرت، وأثر ما فعلاه على شيوع المذهب الأشعري، فقال: «فلما ملك السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ديار مصر، كان هو وقاضيه صدر الدين عبد الملك بن عيسى بن درباس المارانيّ على هذا المذهب، قد نشآ عليه منذ كانا في خدمة السلطان الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي بدمشق، وحفظ صلاح الدين في صباه عقيدة ألَّفها له قطب الدين أبو المعالي مسعود بن محمد بن مسعود النيسابوريّ، وصار يحفظها صغار أولاده.

فلذلك عقدوا الخناصر وشدّوا البنان على مذهب الأشعريّ، وحملوا في أيام دولتهم كافة الناس على التزامه، فتمادى الحال على ذلك جميع أيام الملوك من بني أيوب، ثم في أيام مواليهم الملوك من الأتراك.

واتفق مع ذلك توجه أبي عبد الله محمد بن تومرت أحد رجالات المغرب إلى العراق، وأخذ عن أبي حامد الغزاليّ مذهب الأشعريّ، فلما عاد إلى بلاد المغرب وقام في المصامدة يفقههم ويعلمهم، وضع لهم عقيدة تلقفها عنه عامّتهم، ثم مات فخلفه بعد موته عبد المؤمن بن عليّ القيسيّ، وتلقب بأمير المؤمنين، وغلب على ممالك المغرب هو وأولاده من بعد مدّة سنين، وتسمّوا بالموحدين، فلذلك صارت دولة الموحدين ببلاد المغرب تستبيح دماء من خالف عقيدة ابن تومرت، إذ هو عندهم الإمام المعلوم، المهديّ المعصوم، فكم أراقوا بسبب ذلك من دماء خلائق لا يحصيها إلّا الله خالقها ﷻ، كما هو معروف في كتب التاريخ. فكان ذلك سببًا لاشتهار مذهب الأشعريّ وانتشاره في أمصار الإسلام، بحيث نسي غيره من المذاهب، وجهل حتى لم يبق اليوم مذهب يخالفه، إلّا أن يكون مذهب الحنابلة أتباع الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل ﷺ، فإنهم كانوا على ما كان عليه السلف، لا يرون تأويل ما ورد من الصفات»[٢].

وهذا يؤيد ما قلناه عن غلبة المذهب الأشعري بالسلطان، وحمل الناس عليه،

---

(١) المصدر السابق ٤/ ٢٨٣.

(٢) المواعظ والاعتبار ٤/ ١٩٢ ـ ١٩٣.

وانحسار المذاهب المخالفة دون القدرة على استئصال شأفة مذهب الحنابلة لكونه يتبنى العقيدة الحقة.

ثم شرع المقريزي في ذكر أصول المذهب الأشعري ثم قال: «فهذه جملة من أصول عقيدته التي عليها الآن جماهير أهل الأمصار الإسلامية، والتي من جهر بخلافها أريق دمه»(١). ولعلّ هذا الذي ذكره المقريزي ينسجم إلى حدٍّ كبير مع ما ذكرناه من تأثير صلاح الدين الأيوبي وابن تومرت في انتشار المذهب الأشعري وشيوعه بين أهل العلم والفقه، إذ لم يكن هناك مكان لغيره في التدريس والوعظ وغيره من المناصب.

وبهذا يتبيّن لنا أن الدور الذي لعبه السلطان في انتشار هذا المذهب كان دورًا كبيرًا في حسم الصراع، ولم يكن لهذا المذهب الكلامي المرذول أن يعيش ويوجد في الأرض لولا ذلك العامل، تمامًا كما دان المسيحيون للكنيسة وآبائها الفلاسفة بدعم الأباطرة على ما فصلناه في موضعه.

ولا بد أن تكون حسابات المصالح والأثرة قد لعبت دورها في ذلك الوقت، فإننا لا ينبغي أن نغفل عن آثار ذلك على النفوس. فإن قلوب الناس تتفاوت في تمسّكها بالحق، وقد يرى العبد الضعيف تلك الحرب الضروس على مذهب من المذاهب ويرى الطرد والتشريد والتنكيل في حق أصحابه، بينما يرى القوة والتمكين للمذهب الآخر المخالف، ويرى ما عليه أصحابه من المنعة والخير والرخاء، مع ما يرفقه من رضا السلطان. فتدفعه نفسه المستكينة إلى ذلك المذهب دفعًا لطيفًا لا يكاد يشعر به من تلقاء نفسه، وذلك لحرصه على استمرار الدعة والسكينة في حياته، وأن ينال من الخير والرزق والحظوة ما يناله هؤلاء.

ولذلك وقع في نفوس البشر ما لا يمكن إنكاره أو إغفاله، ومراتب النفوس تتفاوت في الهمم، وتتمايز في القوة والضعف وخوض الصراعات الفكرية، مع ما ينشأ عنها من تجشم العناء والتنكيل والسجن والإبعاد مما لا يقدر عليه كل أحد، وتحتاج ثباتًا راسخًا في المعتقد كالجبال، وهذا ما لا يجد كل أحد في نفسه القوة لتحصيله. وميل النفوس إلى الأثرة والشح بطبعها يدفعها إلى تجنب مزالق الطرق

(١) المصدر السابق ٤/ ١٩٥.

الوعرة وتجشم عناء المصاعب، واختيار ما رقّ وخف، وحسن موقعه، ولان أمره.

ويروي ابن الجوزي عن ابن عقيل شيئًا من ذلك التوجيه، قال فيه: «وقد رأيت أكثر أعمال الناس لا يقع إلا للناس إلا من عصم الله من ذاك، إني رأيت في زمن أبي يوسف كثيرًا من أهل القرآن، والمنكرين لإكرام أصحاب عبد الصمد، وكثر متفقهة الحنابلة، ومات فاختل ذلك فاتفق ابن جهير. فرأيت من كان يتقرّب إلى الشيخ بالصلاح يتقرب إلى ابن جهير برفع أخبار العاملين. ثم جاءت الدولة النظام، فعظم الأشعرية، فرأيت من كان يتسخط عليّ بنفي التشبيه غلوًّا في مذهب أحمد، وكان يظهر بغضي يعود عليّ بالغمض على الحنابلة. وصار كلامه ككلام رافضي وصل إلى مشهد الحسين فأمن وباح. ورأيت كثيرًا من أصحاب المذاهب انتقلوا ونافقوا، وتوثق بمذهب الأشعري والشافعي طمعًا في العزّ والجرايات»[١].

وهذا كلام صادر من ابن عقيل، وهو شاهد على ذلك العصر وعاين تلك الأحوال، ويقرّ بحصول التودد والتقرب إلى المذهب الأشعري طمعًا في العز والجرايات، لا اعتقادًا بأحقيته وسلامته. ولا بد مثل ذلك أن يكون قد وقع، خصوصًا مع شيوع الفساد والمعاصي بين الناس وهجرهم للسنن النبوية، واستفحال المنكر بينهم دون أن يكرهوا منه شيئًا في القلب. ولعمري إن ذلك من أشد ما يميت القلب، ويبعده عن الثبات في الحق.

وتلك العصور التي ذكرناها هي نفسها العصور وقعت فيها المحن والويلات على المسلمين من كل جانب، وتطاولت فيها الرافضة والصليبيون والتتار من أعداء الإسلام. فعندما ينغمس العوام بالملذات، وينشغل العلماء بالجرايات والتزكيات يتجرأ أعداء الله على دينه ويشتد بأسهم على المسلمين ويستفحل شرّهم. وهذه سُنَّة كونية قدّرها الله وما لها من محيد، فما صلح أمر أهل الباطل من جانب إلا لفساد أمر أهل الحق وهوان حالهم من جانب، تبصرة وموعظة لمن يعتبر.

إلا أنه ينبغي أن ننوه إلى أمر مهم في هذا المقام، وهو أن انتشار المذهب الأشعري كان وليد ظروف سياسية معينة في مرحلة معينة من تاريخ الإسلام، وكان المذهب السائد في زمانه ومكانه الخاص، ولا نعمم ذلك على كل الأمصار في كل الأزمان.

---

(١) المنتظم ١٧/ ٢٥.

ومن الطبيعي أن المدرسة النظامية في بغداد، وتسلّط الموحدين على المغرب وفرضهم لمذهبهم بالقوة، واعتماد صلاح الدين الأيوبي المذهب الأشعري في مصر والشام وحمل الناس عليه زمن صلاح الدين وبيبرس كان له أكبر الأثر في نشر المذهب وكثرة عدد معتنقيه من المشتغلين بالعلم من الفقهاء والمدرسين وأهل العلم، إضافة إلى الوعاظ والقصاص. فتبيّن لنا أن الوزير نظام الملك وابن تومرت والسلطان صلاح الدين الأيوبي والسلطان بيبرس كان لهم أكبر الأثر في غلبة انتشار المذهب الأشعري بالسلطة والقوة.

ومما ساعد في ذلك أيضًا دار الحديث الأشرفية التي بناها الملك الأشرف سنة ثلاثين وستمائة، وجعل تدريسها للشافعية. وأول من تولّى مشيختها الإمام ابن الصلاح. وهذه الدار سيطر عليها الأشاعرة منذ العز بن عبد السلام، ثم لم يسمحوا لأحدٍ أن يتولى مشيختها، إلا أن يقرّ كتابة ويشهد على نفسه أنه أشعري العقيدة. فقد تولّاها الحافظ المزي وأقرّ على نفسه ذلك بالرغم من أنه سلفي العقيدة وهو من تلاميذ شيخ الإسلام ابن تيمية. وكذلك تولّاها من تلاميذه الحافظ ابن كثير، وتولّاها الحافظ النووي من قبل.

قال السبكي: «ولما شغرت مشيخة دار الحديث الأشرفية بوفاة الحافظ المزّي، عيّن هو الذهبي لها. فوقع السعي فيها للشيخ شمس الدين ابن النقيب، وتكلّم في حق الذهبي بأنه ليس بأشعري، وأن المزّي ما وليها إذ وليها، إلا بعد أن كتب خطه وأشهد على نفسه بأنه أشعري العقيدة»[1].

وحكى السبكي عن والده تقي الدين: «ولقد حكى لي فيما كان يحكيه من تسكين فتن أهل الشام، أنه عقب دخوله دمشق بليلة واحدة حضر إليه الشيخ صدر الدين سليمان بن عبد الحكم المالكي. وكان الشيخ الإمام يحبّه، قال: دخل إلي وقت العشاء الآخرة. وقال أمورًا يريد بها تعريفي بأهل دمشق. قال: فذكر لي البرزالي وملازمته لي، ثم انتهى إلى المزي. فقال: وينبغي لك عزله من مشيخة دار الحديث الأشرفية. قال الشيخ الإمام: فاقشعر جلدي وغاب فكري، وقلت في نفسي: هذا إمام المحدثين، والله لو عاش الدارقطني استحيا أن يدرس مكانه. قال: وسكت، ثم

(١) طبقات الشافعية الكبرى ١٠/ ٢٠٠.

منعت الناس من الدخول عليّ ليلًا، وقلت: هذه بلدة كبيرة الفتن. فقلت أنا للشيخ الإمام: إن صدر الدين المالكي لا ينكر رتبة المزي في الحديث، ولكن كأنه لاحظ ما هو شرط واقفها من أن شيخها لا بد وأن يكون أشعري العقيدة، والمزي وإن كان حين ولّي كتب بخطه بأنه أشعري، إلّا أن الناس لا يصدّقونه في ذلك. فقال: «أعرف أن هذا هو الذي لاحظه صدر الدين، ولكن من ذا الذي يتجاسر أن يقول المزي ما يصلح لدار الحديث، والله ركني ما يحمل هذا الكلام»[1].

وقال ابن كثير: «وفي يوم الخميس ثالث عشرين ذي الحجة باشر الشيخ الإمام العلامة الحافظ الحجة شيخنا ومفيدنا أبو الحجاج يوسف بن الزكي عبد الرحمٰن بن يوسف المزي مشيخة دار الحديث الأشرفية عوضًا عن كمال الدين بن الشريشي، ولم يحضر عنده كبير أحد، لما في نفوس بعض الناس من ولايته لذلك، مع أنه لم يتولّها أحد قبله أحق بها منه، ولا أحفظ منه، وما عليه منهم إذ لم يحضروا عنده، فإنه لا يوحشه إلا حضورهم عنده، وبعدهم عنه أنس. والله أعلم»[2].

فإذا كان هذا حال المشيخة في تلك الدار، وشرطها أن يتولاها أشعري، فلا بدّ أنه حصل ذلك للحافظ ابن كثير كما حصل للحافظ المزي رحمهما الله تعالى، وبذلك لا نبعد أن يكون اتجها إلى التزام هذا العهد مع الدار والسكوت عن نصرة آراء الحنابلة خصوم الأشاعرة التاريخيين.

ونحن لا ننكر أنه كان لتلك المدرسة أثر عظيم في دعم المذهب الأشعري، وجذب أهل العلم وطلابه إليه، أسوة بالمدرسة النظامية. والطمع في التدريس والمشيخة فيها مما لا يمكن إنكاره لا سيّما مع إغداق العطايا لمنتسبيها ودفع ما يكفيهم من المرتبات. إلا أنه لا يمكننا الزعم أن كل من تولّى المشيخة كان من الأشاعرة؛ لأن الإمام المزي تولّى مشيخة الدار، ومن المعلوم أنه مات متابعًا لشيخه ابن تيمية، والأشاعرة توافقنا على ذلك ولا تنكره.

وحاصل الكلام أن من أعظم العوامل والمسببات التي أعانت المذهب الأشعري في انتشاره هم أربعة أفراد: الوزير نظام الملك في العراق، وابن تومرت في بلاد المغرب، والسلطان صلاح الدين الأيوبي والأمير بيبرس في مصر. وكافة هؤلاء

---

(١) المصدر السابق ١٠/٣٩٧ ـ ٣٩٨.
(٢) البداية والنهاية ١٤/١٠١.

توّلوا الحكم والسلطان، واستفادوا من مناصبهم، ونصروا المذهب، وحملوا الناس عليه.

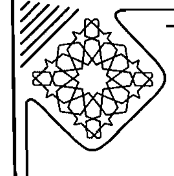
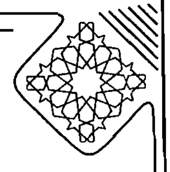
وكان من نتيجة ذلك أن اضطر أهل السُّنَّة والجماعة الملتزمين بالأثر والسُّنَّة إلى خوض صراع شديد مع أولئك الذين ران على قلوبهم بالكلاميات والجدليات، والحكم لله العلي الكبير.



الباب الخامس

النزاعات المذهبية للأشاعرة



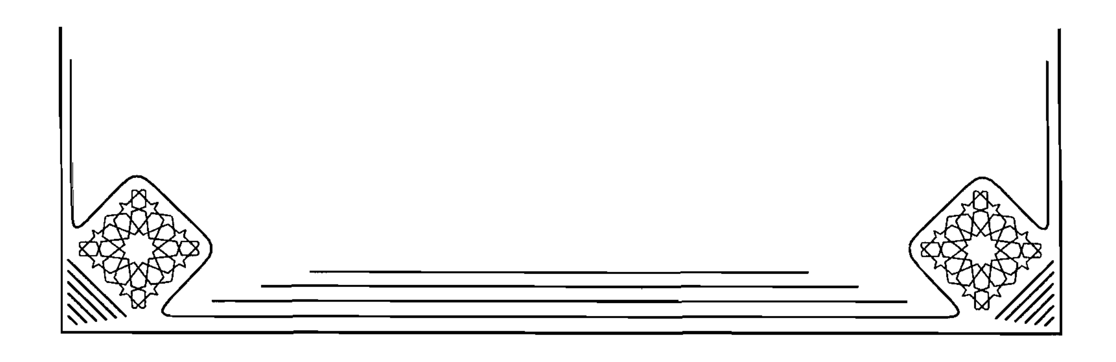



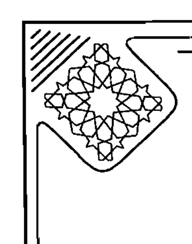
الفصل الأول

بين الأشاعرة والحنابلة

وفيه:

- اتهام الجهمية لأصحاب الحديث بالتجسيم.
- كلام الدارمي في رده على بشر المريسي وأتباعه.
- سبب نقمة الصوفية على الحنابلة وأصحاب الحديث.
- فتنة ابن القشيري.
- حادثة اقتتال الحنابلة والأشاعرة
- فتنة أبي القاسم البكري الصوفي.
- فتنة أبي الفتوح الصوفي.
- افتراءات الأشاعرة على الحنابلة.
- قصة أبي إسماعيل الأنصاري مع الأشاعرة، ودلالاتها التاريخية.
- محنة الحافظ عبد الغني المقدسي.





الفصل الأول

بين الأشاعرة والحنابلة

اعلم أيها الناظر أن أوّل من اتهم أصحاب الحديث والحنابلة بالتجسيم والتشبيه هم الجهمية. وذكر ذلك الإمام الدارمي في «نقضه على المريسي وابن الثلجي»، فقال فيه: «وكيف استجزت أن تسمي أهل السُّنَّة وأهل المعرفة بصفات الله المقدسة: مشبهة، إذ وصفوا الله بما وصف به نفسه في كتابه بالأشياء التي أسماؤها موجودة في صفات بني آدم تكييف، وأنت قد شبّهت إلٰهك في يديه وسمعه وبصره بأعمى وأقطع، وتوهّمت في معبودك ما توهّمت في الأعمى والأقطع أعمى لا بصر له، وأبكم لا كلام له، وأصم لا سمع له، وأجذم لا يدان له، ومقعد لا حراك به، وليس هذا بصفة إله المصلين؟ أفأنت أوحش مذهبًا في تشبيهك إلٰهك بهؤلاء العميان والمقطوعين، أم هؤلاء الذين سمّيتهم مشبهة أن وصفوه بما وصف به نفسه بلا تشبيه؟»[(١)].

فقد وصف هذا المعارض أهل الحديث أنهم مشبهة، كما ذكره الدارمي. وقد ردّ الدارمي عليه وبيّن له أنه لو كان مجرد الإثبات تشبيهًا، لكان النفي أيضًا تشبيهًا سواء بسواء.

ثم قال الدارمي: «وأما تشنيعك على هؤلاء المقرّين بصفات الله ﷻ المؤمنين بما قال الله أنهم يتوهمون فيها جوارح وأعضاء، فقد ادعيت عليهم في ذلك زورًا باطلًا، وأنت من أعلم الناس بم يريدون بها. إنما يثبتون منها ما أنت له معطل وبه مكذب، ولا يتوهمون فيها إلا ما عنى الله تعالى ورسوله ﷺ، ولا يدعون جوارح ولا أعضاء كما تقوّلت عليهم، غير أنك لا تألو في التشنيع عليهم بالكذب، ليكونن أروج لضلالتك عند الجهال»[(٢)].

فانظر كيف افترى هذا المعارض الكذب على أهل السُّنَّة والجماعة، مع أنهم ما

---

(١) نقض الدارمي، ص٣٠١ ـ ٣٠٢. (٢) المصدر السابق ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

أثبتوا عضوًا ولا جارحة، ولا ذكروا في ذلك نفيًا ولا إثباتًا لعدم وروده في الشرع. ولكن مراده التشنيع عليهم والإزراء بهم.

فإذا قالوا: إن لله عينًا، قال أهل البدع: إنهم يريدون العين الجارحة المركبة، مع أن أهل السُّنَّة والجماعة لم يتعرّضوا لتلك الأسامي بذكرٍ، وإنما وقفوا على ما وقفت عليه النصوص، وقرّروا صفات الله كما قررها هو لنفسه في كتابه، وأكّد عليه النبي الكريم في سُنَّته.

وكذلك ادّعى هذا المعارض أنهم يثبتون الجنب الذي هو عضو لله[1]. وهذا من فرط جهالته، فإنه لما رآهم يقفون على ظواهر النصوص ولا يتأوّلونها بشيء طرد ذلك في كافة النصوص، وغفل أن للتأويل ضوابط لا يحسنها إلا أهل اللغة وأهل الشرع والحديث ممن وقفوا على كلام الله ورسوله وكلام العرب ففهموه واستوعبوه، ولم ينجرّوا وراء عقائد سقيمة، أو أهواء عليلة مستمدة من فلسفات وعقائد قديمة ليضبطوا عقيدتهم.

والدارمي نفى تلك العقيدة، وبرّأ أصحاب الحديث وأهل السُّنَّة والجماعة منها، ولكن القوم يخطفون الشبه والتهم من بعضهم البعض. وسائر أهل البدع ممن ورث الجهمية خطفوا تلك الشبه والافتراءات، ليكملوا بها مسيرة الافتراء على الحق وأهله والإزراء بهم أمام العامة.

وقال الإمام الدارمي في نقضه على المريسي وابن الثلجي: «وادعى المعارض أيضًا أنه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية. وهذا هو الأصل الذي بنى عليه جهم ضلالاته، واشتق منها أغلوطاته. وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهمًا إليها أحد من العالمين»[2]. وهذا الذي ذكره يؤكد أن مثل هذا القول لم يعرفه أهل العلم عن غير الجهمية، وعلى ذلك جماهير المسلمين في كافة الأمصار.

ثم حمل المعتزلة تراث الجهمية واستمروا على تلك العقيدة، وجاء من بعدهم الأشاعرة فحملوا تراث المعتزلة وواصلوا تلك البدعة، وصنفوا الكتب في نصرة مذهبهم، وانتقدوا أصحاب الحديث والحنابلة بتمسكهم بعقيدة العلوّ، وشنّعوا عليهم كما فعل أسلافهم الجهمية.

---

(١) المصدر السابق، ص٨٠٧.

(٢) نقض الدارمي على المريسي، ص٢٢٣.

وقد تجنَّب أهل الكلام تسمية خصومهم من مثبتة الصفات بأصحاب الحديث؛ لأنهم يعرفون قدر هؤلاء عند المسلمين، فاستعاضوا عنها بالحنابلة والكرامية ليقللوا من قدرهم، وأنهم مذهب من مذاهب المسلمين. والكرامية أكثرهم من الحنفية المرجئة وليسوا من أصحاب الحديث.

ثم وصفوهم بأوصاف أخرى خسيسة؛ كالمجسمة، والحشوية، والرعاع. واسم الحشوية استعمله المعتزلة، ولكن الأشاعرة هم من أشاعوه في كتبهم وروّجوا له، حتى بات يُستعمل في يومنا هذا كمصطلح شائع ليدل على مثبتي الصفات.

وكان الصوفية من أشد الناس نقمة وتعصبًا ضد أصحاب الحديث، فقد كان أصحاب الحديث يسفهون عقائد هؤلاء ويحكموا عليها بالتبديع والتفسيق والكفر، فوجد الصوفية في عقيدة إثبات الصفات فرصة سانحة ليردّوا الصاع لأصحاب الحديث ويزروا بهم وينقصوا من قدرهم أمام العامة؛ لأن مصير مذهب الصوفية كان يعتمد على قدر أصحاب الحديث والحنابلة، فكلما ارتفع قدرهم وثق بهم الناس وتبعوهم في آرائهم، ونبذوا كل ما ينبذوه.

لذلك كان انتقاد أصحاب الحديث والطعن بهم وبمذهبهم من أهم وأعظم مطالب الصوفية، وعملوا عليها جيلًا بعد جيل؛ لأن إماتة مذهب الحديث كان يعني إحياء الصوفية. لذلك تحالف الأشاعرة والصوفية تحالفًا رذيلًا، واتفقت كلمتهما على التنقيص والطعن بأصحاب الحديث من خلال عقيدة إثبات الصفات.

وكذلك حارب أصحاب الحديث والحنابلة خرافات الصوفية المتمثلة بكرامات الأولياء، وبذلك أفسدوا على أقطاب الصوفية ممن يسمّون أنفسهم بالأولياء فرحتهم في مريديهم، وكشفوا للناس كذبهم وزيف دينهم وكراماتهم، وأبطلوا التوسل والاستغاثة لغير الله. فكانت عقيدة أصحاب الحديث من الحنابلة وبالًا على الصوفية، وسعى هؤلاء في محاربتها وتأليب الناس عليها بشتى الطرق.

وكان الحنابلة ناشطين في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويكسرون آلات اللهو ويهرقون الخمر. فلم يقف الخصوم من ذلك مكتوفي الأيدي، إذ راحوا يشنّعون على الحنابلة، ويذكرون تلك الشنائع التي تنال من دين الحنابلة وعقيدتهم.

روى ابن الأثير في أحداث سنة ثلاث وعشرين وثلاثمائة: «وفيها عظم أمر الحنابلة، وقويت شوكتهم، وصاروا يكسبون من دور القواد والعامة، وإن وجدوا

نبيذًا أراقوه، وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء، واعترضوا في البيع والشراء، ومشى الرجال مع النساء والصبيان، فإذا رأوا ذلك سألوه عن الذي معه من هو، فأخبرهم، وإلا ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة، وشهدوا عليه بالفاحشة، فأرهجوا بغداد. فركب بدر الخرشني، وهو صاحب الشرطة، عاشر جمادى الآخرة ونادى في جانبي بغداد، في أصحاب أبي محمد البربهاري الحنابلة، ألا يجتمع منهم اثنان ولا يتناظروا في مذهبهم، ولا يصلي منهم إمام إلا إذا جهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم في صلاة الصبح والعشاءين.

فلم يفد فيهم، وزاد شرهم وفتنتهم، واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون المساجد، وكانوا إذا مرّ بهم شافعي المذهب أغروا به العميان، فيضربونه بعصيّهم حتى يكاد يموت.

فخرج توقيع الراضي بما يقرأ على الحنابلة ينكر عليهم فعلهم، ويوبّخهم باعتقاد التشبيه وغيره، فمنه تارة أنكم تزعمون أن صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال ربّ العالمين، وهيئتكم الرذلة على هيئته، وتذكرون الكف والأصابع والرجلين والنعلين المذهبين، والشعر القطط، والصعود إلى السماء، والنزول إلى الدنيا، تبارك الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوًّا كبيرًا، ثم طعنكم على خيار الأئمة، ونسبتكم شيعة آل محمد ﷺ إلى الكفر والضلال، ثم استدعاؤكم المسلمين إلى الدين بالبدع الظاهرة والمذاهب الفاجرة التي لا يشهد بها القرآن، وإنكاركم زيارة قبور الأئمة، وتشنيعكم على زوارها بالابتداع، وأنتم مع ذلك تجتمعون على زيارة قبر رجل من العوام ليس بذي شرف ولا نسب، ولا سبب برسول الله ﷺ وتأمرون بزيارته، وتدعون له معجزات الأنبياء، وكرامات الأولياء، فلعن الله شيطانًا زين لكم هذه المنكرات، وما أغواه. وأمير المؤمنين يقسم بالله قسمًا جهدًا إليه يلزمه الوفاء به لئن لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم ومعوج طريقتكم ليوسعنكم ضربًا وتشريدًا، وقتلًا وتبديدًا، وليستعملنّ السيف في رقابكم، والنار في منازلكم ومحالكم»[(١)].

والشاهد أن التذكير بعقيدة التشبيه إنما جرى من باب ردّ الصاع على ما اقترفه الحنابلة من إهراق الخمور وكسر آلات الغناء. فذكّرهم الراضي بعقيدة التشبيه من باب رد المثلبة بالمثلبة.

---

(١) الكامل في التاريخ ٧/ ٤٠ ـ ٤١.

ثم ذكّرهم توقيع الراضي بجملة أمور، منها قوله: «صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رب العالمين، وهيئتكم الرذلة على هيئته، وتذكرون الكف والأصابع والرجلين والنعلين المذهبين، والشعر القطط، والصعود إلى السماء، والنزول إلى الدنيا». وفيه ما فيه من ضلال وتضليل، ومحاولة للتشنيع على مذهبهم.

وتأمل كيف يتباكى على الشيعة بقوله: «ونسبتكم شيعة آل محمد إلى الكفر والضلال». ولا عجب أن من تعاطف مع الشيعة أن يكون من ألد خصوم الحنابلة، فإن الحق لا يوافق الباطل في اسمه ولا في رسمه، والشيعة بلغوا أبعد النهاية في الضلال. ثم تباكى على بعض العقائد البدعية، فقال: «وإنكاركم زيارة قبور الأئمة، وتشنيعكم على زوارها بالابتداع».

وهذا من أساسيات المسلك الصوفي، ولا غنى لهم عنه. فبالتالي ظهر وجهه البغيض، واستبان الغل في حقيقته على أهل السُّنَّة والجماعة. والراضي بالله هو المقتدر بالله الخليفة، والذي كان قد بويع بالخلافة سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة بعد القاهر بالله، بعد أن تم سمل أعينه.

قال ابن مسكويه: «استدلّ الغلمان الساجيّة والحجريّة حين قبضوا على القاهر على الموضع الذي فيه أبو العبّاس ابن المقتدر فدلّهم عليه خليفة لزيرك الخادم. ففتحوا عنه الباب ودخلوا عليه، وسلّموا عليه بالخلافة وأخرجوه وأجلسوه على السرير، وبايع له قوّاد الساجيّة والحجريّة وطريف السبكري وبدر الخرشني ولقّب: الراضي بالله»[1].

ثم وقعت أحداث كثيرة بين الحنابلة والأشاعرة، أهمها ما فعله أبو نصر عبد الرحمٰن بن أبي القاسم القشيري الصوفي في فتنة الحنابلة والأشاعرة سنة تسع وستين وأربعمائة.

وقد ذكر المؤرخون تلك الفتنة، فذكرها ابن خلكان في ترجمة أبي القاسم القشيري فقال: «وكان ولده أبو نصر عبد الرحيم إمامًا كبيرًا أشبه أباه في علومه ومجالسه، ثم واظب دروس إمام الحرمين أبي المعالي حتى حصل طريقته في المذهب والخلاف ثم خرج للحج فوصل إلى بغداد وعقد بها مجلس وعظ، وحصل

---

(١) تجارب الأمم وتعاقب الهمم ٥/ ٣٨١.

له قبول عظيم وحضر الشيخ أبو إسحاق الشيرازي مجلسه وأطبق علماء بغداد على أنهم لم يروا مثله، وكان يعظ في المدرسة النظامية ورباط شيخ الشيوخ، وجرى له مع الحنابلة خصام بسبب الاعتقاد لأنه تعصب للأشاعرة وانتهى الأمر إلى فتنة قتل فيها جماعة من الفريقين، وركب أحد أولاد نظام الملك حتى سكنها. وبلغ الخبر نظام الملك وهو بأصبهان، فسيّر إليه واستدعاه فلما حضر عنده زاد في إكرامه ثم جهزه إلى نيسابور، فلما وصلها لازم الدرس والوعظ إلى أن قارب انتهاء أمره فأصابه ضعف في أعضائه وأقام كذلك مقدار شهر، ثم توفي ضحوة نهار الجمعة الثامن والعشرين من جمادى الآخرة سنة أربع عشرة وخمسمائة بنيسابور»[١].

وذكرها كذلك ابن الجوزي، فقال: «وقعت الفتنة بين الحنابلة والأشعرية، وكان السبب أنه ورد إلى بغداد أبو نصر ابن القشيري، وجلس في النظامية، وأخذ يذم الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم، وكان المتعصب له أبو سعد الصوفي، ومال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي إلى نصرة القشيري، وكتب إلى النظام يشكو الحنابلة ويسأله المعونة، ويسأل الشريف أبا جعفر، وكان مقيمًا بالرصافة، فبلغه أن القشيري على نية الصلاة في جامع الرصافة يوم الجمعة، فمضى إلى باب المراتب فأقام أيامًا، ثم مضى إلى المسجد المعروف اليوم بابن شافع وهو المقابل لباب النوبي، فأقام فيه وكان يبذل لليهود مالًا ليسلموا على يد ابن القشيري ليقوي الغوغاء، فكان العوام يقولون: هذا إسلام الرشى، لا إسلام التقى.

فأسلم يومًا يهودي، وحمل على دابة، واتفقوا على الهجوم على الشريف أبي جعفر في مسجده والإيقاع به، فرتب الشريف جماعة أعدهم لردّ خصومة إن وقعت. فلما وصل أولئك إلى باب المسجد رماهم هؤلاء بالآجر، فوقعت الفتنة ووصل الآجر إلى حاجب الباب، وقتل من أولئك خياط من سوق الثلاثاء، وصاح أصحابها على باب النوبي المستنصر بالله: يا منصور، تهمة للديوان بمعرفة الحنابلة وتشنيعًا عليه، وغضب أبو إسحاق الشيرازي، ومضى إلى باب الطاق، وأخذ في إعداد أهبة السفر»[٢].

وقال ابن الأثير في أحداث تلك السنة ـ أعني سنة تسع وستين وأربعمائة ـ : «في

(١) وفيات الأعيان ٣/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨.
(٢) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ١٦/ ١٨١ ـ ١٨٢.

هذه السنة ورد بغداد أبو نصر ابن الأستاذ أبي القاسم القشيري حاجًّا، وجلس في المدرسة النظامية يعظ الناس، وفي رباط شيخ الشيوخ وجرى له مع الحنابلة فتن لأنه تكلم على مذهب الأشعري، ونصره، وكثر أتباعه والمتعصبون له، وقصد خصومه من الحنابلة ومن تبعهم سوق المدرسة النظامية وقتلوا جماعة»[(١)].

وقال الذهبي في «تاريخه»: «ثم لازم بعد أبيه أبا المعالي الجويني حتى حصّل طريقته في المذهب والخلاف، وتهيأ للحجِّ فدخل بغداد وعقد المجلس، ثم حجَّ وعاد إلى بغداد. وأخذ في التَّعصُّب للأشاعرة، وشمَّر لترتيب شُغْله أبو سعد أحمد بن محمد الصُّوفي عن ساق الجد، وبلغ الأمر إلى ما بلغ من الفتنة الكبرى بين الحنابلة والأشاعرة، وزاد الأمر إلى أن خيف من التَّشويش والقتال، وظهر أوائل الشَّرِّ فحجَّ من قابل وعاد وأمر القبول كما هو، والفتنة شديدة تكاد أن تضطرم، فكتب أولوا الأمر إلى نظام الملك وهو بأصبهان ما جرى، واستدعوا من النِّظام أن يطلب أبا نصر إلى الحضرة لإطفاء النَّائرة، فاستحضره، فلما قدم أكرمه غاية الإكرام، وأشار إليه بالرُّجوع إلى الوطن، فرجع ولزم الطريقة المستقيمة إلى أن سُئِلَ أن يُدرِّس ويعظ فأجاب إلى ذلك. ولم يزل يفتر أمره قليلًا قليلًا، وأصابه ضعف في أعضائه واشتدَّ به، وأخذه فالج فاعتقل لسانه إلا عن الذِّكر، وبقي بعد ذلك قريبًا من شهر وتوفي»[(٢)].

وأبو نصر القشيري هو ابن أبي القاسم القشيري، وهو من أوائل من اتهم الحنابلة بالتجسيم من الأشاعرة عندما ورد بغداد سنة تسع وستين وأربعمائة. وكان المتعصّب له أبو سعد الصوفي، وهو أحمد بن محمد دوست النيسابوري. وكانت نيسابور في ذلك الوقت تعجّ بالصوفية. والقشيري من نيسابور، وكذلك الجويني. ولعلّ مدرسة ابن فورك الأشعري الصوفي التي أقامها في نيسابور لها أثر في ذلك.

وقال ابن الجوزي في ترجمة أبي نصر: «ونصر مذهب الأشعرية، وتعصّب له أبو سعد الصوفي عصبية زائدة في الحدّ، إلى أن وقعت الفتنة بينه وبين الحنابلة»[(٣)].

وكان قلب ابن القشيري موغلًا في الحقد على أهل السُّنَّة والجماعة ومذهب

(١) الكامل في التاريخ ٨/ ٢٦١.
(٢) تاريخ الإسلام ١١/ ٢٢١ ـ ٢٢٢.
(٣) المنتظم ١٧/ ١٩٠.

الحنابلة القائم على الإثبات. وذكر ابن عساكر ذلك، فقال: «ولم تزل الحنابلة ببغداد في قديم الدهر على ممر الأوقات تعتضد بالأشعرية على أصحاب البدع؛ لأنهم المتكلمون من أهل الإثبات، فمن تكلّم منهم في الرد على مبتدع فبلسان الأشعرية يتكلم، ومن حقق منهم في الأصول في مسألة فمنهم يتعلم، فلم يزالوا كذلك حتى حدث الاختلاف في زمن أبي نصر القشيري»[١].

والشاهد فيه إقراره أن بدء الفتنة والخلاف بين المذهبين كان سببه ابن القشيري الصوفي، بإقرار ابن عساكر نفسه. وإنما نريد أن نبيّن أن الحنابلة لم يكونوا يومًا يعتضدون بالأشاعرة في شيء من الأمور الشرعية. ولعمري كيف يعتضدون بهم، وقد كانوا يحذّرون الناس منهم، ويقولون بتبديعهم وتضليلهم، وثلّة من أئمتهم يلعنونهم، ويحذرون الناس من علم الكلام وطرقهم في الاستدلال؟

واسمع إن شئت ما ذكره الإمام أبو إسماعيل الأنصاري الهروي في كتابه «ذم الكلام وأهله»، فقد أفرد فصلًا خاصًّا بالأشاعرة، وكان مما ذكره عن الأشاعرة، قوله: «رأيت يحيى بن عمار ما لا أحصي من مرة على منبره يكفرهم، ويلعنهم، ويشهد على أبي الحسن الأشعري بالزندقة، وكذلك رأيت عمر بن إبراهيم ومشائخنا»[٢]. وروى بسند متصل عن عمر بن إبراهيم بالنهي عن ذبائح الأشاعرة، وروى كذلك أنه سمع الفقيه أحمد بن الحسن الخاموشي يلعن الأشاعرة في داره. وهذا يبين بطلان دعوى ابن عساكر وأنها لا يصمد أمام حقائق التاريخ المسطورة في الكتب.

ثم لنقرأ ما ذكره ابن كثير في تلك الحادثة، إذ قال: «وذلك أن ابن القشيري قدم بغداد، فجلس يتكلم في النظامية وأخذ يذم الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم، وساعده أبو سعد الصوفي، ومال معه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وكتب إلى نظام الملك يشكو إليه الحنابلة ويسأله المعونة عليهم، وذهب جماعة إلى الشريف أبي جعفر بن أبي موسى شيخ الحنابلة، وهو في مسجده فدافع عنه آخرون، واقتتل الناس بسبب ذلك وقتل رجل خياط من سوق التبن، وجرح آخرون، وثارت الفتنة، وكتب الشيخ أبو إسحاق وأبو بكر الشاشي إلى نظام الملك في كتابه إلى فخر الدولة ينكر ما وقع، ويكره أن ينسب إلى المدرسة التي بناها شيء من ذلك.

(١) تبيين كذب المفتري، ص١٦٣.

(٢) تقدم الإشارة إليه.

وعزم الشيخ أبو إسحاق على الرحلة من بغداد غضبًا مما وقع من الشر، فأرسل إليه الخليفة يسكنه، ثم جمع بينه وبين الشريف أبي جعفر وأبي سعد الصوفي، وأبي نصر بن القشيري، عند الوزير، فأقبل الوزير على أبي جعفر يعظمه في الفعال والمقال، وقام إليه الشيخ أبو إسحاق فقال: أنا ذلك الذي كنت تعرفه وأنا شاب، وهذه كتبي في الأصول، ما أقول فيها خلافًا للأشعرية، ثم قبّل رأس أبي جعفر، فقال له أبو جعفر: صدقت، إلا أنك لما كنت فقيرًا لم تظهر لنا ما في نفسك، فلما جاء الأعوان والسلطان وخواجة بزك ـ يعني: نظام الملك ـ وشبعت، أبديت ما كان مختفيًا في نفسك. وقام الشيخ أبو سعد الصوفي وقبّل رأس الشريف أبي جعفر أيضًا وتلطّف به، فالتفت إليه مغضبًا وقال: أيها الشيخ أما الفقهاء إذا تكلموا في مسائل الأصول فلهم فيها مدخل، وأما أنت فصاحب لهو وسماع وتغبير، فمن زاحمك منا على باطلك؟

ثم قال: أيها الوزير أنى تصلح بيننا؟ وكيف يقع بيننا صلح ونحن نوجب ما نعتقده وهم يحرّمون ويكفرون؟ وهذا جد الخليفة القائم والقادر قد أظهرا اعتقادهما للناس على رؤوس الأشهاد على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة والسلف، ونحن على ذلك كما وافق عليه العراقيون والخراسانيون، وقرئ على الناس في الدواوين كلها، فأرسل الوزير إلى الخليفة يعلمه بما جرى، فجاء الجواب بشكر الجماعة وخصوصًا الشريف أبا جعفر، ثم استدعى الخليفة أبا جعفر إلى دار الخلافة للسلام عليه، والتبرك بدعائه»[1].

ونستفيد من تلك الحادثة **أمورًا**:

الأول: كيف أنهم تودّدوا للشريف أبي جعفر، وعظموه وطلبوا الصلح معه. ولو كانوا على حقّ لما كان هذا حالهم.

الثاني: أنه وصف أبا سعد هذا أنه صاحب لهو وسماع، دون أن يعترض ذاك عليه. وتأمل كيف قلّل من قدره من أن يزاحمه أحد من الحنابلة. وأبو سعد هذا ليس بصاحب علم، وإنما هو رجل صوفي مشغول بالسماع والغناء كما قال الشريف، وتولى الوعظ والتدريس في النظامية. وقد رأينا كيف أنه كان هو المحرّض

---

(١) البداية والنهاية ١٢/ ١٤٠ ـ ١٤١.

على الفتنة ويساعد ابن القشيري عليها، فثبت أن أساس الفتنة وسببها هم الصوفية.

الثالث: أن الشريف أبا جعفر أكّد للحاضرين وللوزير أن الخليفتين القادر والقائم قد أظهرا اعتقادهما على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة وأنه يوافقهما على الاعتقاد. ولم يعترض عليه أحد من الحاضرين.

ثم وقعت بعد ذلك فتنة أخرى بين الحنابلة والأشاعرة. فقد ذكر ابن الجوزي في أحداث سنة سبعين وأربعمائة ما نصه: «فلما كان يوم الثلاثاء ثاني شوال وهو يوم يسمى بفرح ساعة، خرج من المدرسة متفقه يعرف بالإسكندراني، ومعه بعض من يؤثر الفتنة إلى سوق الثلاثاء، فتكلّم بتكفير الحنابلة، فرمى بآجرة، فدخل إلى سوق المدرسة واستغاث بأهلها»[(١)].

ثم وقعت فتنة أخرى بين الحنابلة والأشاعرة سنة خمس وسبعين وأربعمائة. وقد قال فيها ابن الجوزي: «وفي يوم الجمعة لخمس بقين من شوال: عبر قاص من الأشعرية يقال له: البكري إلى جامع المنصور، ومعه الفضولي الشحنة والأتراك والعجم بالسلاح، فوعظ. وكان هذا البكري فيه حدّة وطيش، وكان النظام قد أنفذ ابن القشيري فتلقاه الحنابلة بالسبّ، وكان له عرض فائق من هذا فأخذه النظام إليه، وبعث إليهم هذا الرجل، وكان ممن لا خلاق له، فأخذ يسبّ الحنابلة ويستخفّ بهم، وكان معه كتاب من النظام يتضمّن الإذن له في الجلوس في المدرسة والتكلم بمذهب الأشعرية، فجلس في الأماكن كلها وقال: لا بُد من جامع المنصور.

فقيل لنقيب النقباء، فقال: لا طاقة لي بأهل باب البصرة فقيل: لا بد من مداراة هذا الأمر. فقال: ابعثوا إلى أصحاب الشحنة، فأقام على كل باب من أبواب الجامع تركيا، ونادى من باب البصرة وتلك الأصقاع دعوا لنا اليوم الجامع، فمنعهم من الحضور، وحضر الفضولي الشحنة والأتراك والعجم بالسلاح، وصعد المنبر وقال: وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا، ما كفر أحمد بن حنبل وإنما أصحابه، وفجاء الآجر فأخذ النقيب قوام الجامع، وقال: هذا من أين؟ فقالوا: إن قومًا من الهاشميين تبطنوا السقف وفعلوا هذا»[(٢)].

وذكرها ابن الأثير فقال: «ورد إلى بغداد هذه السنة الشريف أبو القاسم البكري،

---

(١) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ١٦/ ١٩١.
(٢) المصدر السابق ١٦/ ٢٢٤.

المغربي، الواعظ. وكان أشعري المذهب، وكان قد قصد نظام الملك، فأحبه ومال إليه، وسيّره إلى بغداد، وأجرى عليه الجراية الوافرة، فوعظ بالمدرسة النظامية، وكان يذكر الحنابلة ويعيبهم، ويقول: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ﴾ [البَقَرَة: ١٠٢]، والله ما كفر أحمد ولكن أصحابه كفروا. ثم إنه قصد يومًا دار قاضي القضاة أبي عبد الله الدامغاني بنهر القلائين، فجرى بينه وبين بعض أصحابه وبين قوم من الحنابلة مشاجرة أدت إلى الفتنة»[١].

وأبو القاسم البكري الواعظ صوفي من صوفية المغرب. والناظر في تلك الأحداث، يجد أن الأشاعرة قد اتهموا الحنابلة بالكفر، ولم يقفوا عند حدود النصح والتسامح، كما يزعم أشاعرة هذا العصر ليفتروا على التاريخ.

ثم حدثت فتنة أخرى سنة إحدى وعشرين وخمسمائة، ذكرها ابن الجوزي وحاصلها: «أن أبا الفتوح الإسفراييني، وكان لا يعرف الحديث إنما هو في ذلك على عادة القصاص، سئل عن قول النبي ﷺ: «**ما كذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات**» فقال: هذا ليس بصحيح. والحديث في الصحيح. وقال يومًا على المنبر: قيل لرسول الله ﷺ: كيف أصبحت؟ قال: «أعمى بين عميان، ضالًّا بين ضلال».

فنقل ذلك إلى الوزير ابن صدقة فاستحضره فأقرّ وأخذ يتأول بتأويلات باردة فاسدة، فقال الوزير للفقهاء: ما تقولون؟ فقال ابن سلمان مدرس النظامية: لو قال هذا الشافعيّ ما قبلنا منه ويجب على هذا أن يجدد إسلامه وتوبته. فمنع من الجلوس بعد أن استقر أن يجلس ويشد الزنار ويتوب، ثم يرحل من بغداد، فنصره قوم من الأكابر يميلون إلى اعتقاده، فأعادوه إلى الجلوس، وكان يتكلم بما يسقط حرمة المصحف من قلوب الناس فافتتن به خلق كثير.

وزادت الفتن في بغداد، وتعرض أصحاب أبي الفتوح بمسجد ابن جردة فرجموا ورجم معهم أبو الفتوح. وكان إذا ركب يلبس الحديد ومعه السيوف المجذبة تحفظه، ثم اجتاز بسوق الثلاثاء فرجم ورميت عليه الميتات. ومع هذا يقول: ليس هذا الذي نتلوه كلام الله إنما هو عبارة ومجاز، والكلام الحقيقي قائم بالنفس. فينفر أهل السُّنَّة كلما سمعوا هذا، فلما كان اليوم الذي دفن فيه أبو الحسن ابن الفاعوس

---

(١) الكامل في التاريخ ٨/ ٢٨٢.

انقلبت بغداد لموته، وغلقت الأسواق، وكان الحنابلة يصيحون على عادتهم: هذا يوم سُنِّي حنبلي، لا قشيري ولا أشعري، ويصرخون بسبب أبي الفتوح، فمنعه المسترشد من الجلوس، وأمر أن لا يقيم ببغداد، وكان ابن صدقة يميل إلى مذهب أهل السُّنَّة فنصرهم»(١).

وأبو الفتوح الإسفراييني هو المؤيد بن الجنيد، وهو أحد شيوخ الصوفية، ويقوم بحقوق الصوفية. وهذا مما يدل على أن الصوفية هم من تولى كبر تلك الفتن بين الحنابلة والاشاعرة. وقوله عن الكلام النفسي القائم بالنفس يدل على أنه أشعري منافح للأشعرية في الظاهر على الأقل.

وتهمة التشبيه والتجسيم للحنابلة لم تظهر إلا بعد نشوء تلك الفتن بين الحنابلة وغيرهم من أهل البدع، مما يدل على أن الافتراء بهدف الانتقام كان طاغيًا على أكثر تلك الدعاوى.

وقال ابن الجوزي: «قرأت بخط ابن عقيل: أنه لما أنفذ نظام الملك بأبي نصر ابن القشيري تكلم بمذهب أبي الحسن، فقابلوه بأسخف كلام على ألسن العوام، فصبر لهم هنيئة، ثم أنفذ البكري سفيهًا طرقيًا شاهد أحواله الإلحاد، فحكى عن الحنابلة ما لا يليق بالله سبحانه، فأغرى بشتمهم وقال: «هؤلاء يقولون لله ذكر». فرماه الله في ذلك العضو بالخبيث فمات»(٢).

وهذه فرية أخرى تضاف إلى جملة الافتراءات على الحنابلة وأهل الحديث، بالتقوّل عليهم زورًا وبهتانًا أنهم يقولون أن لله ذكرًا. ومما لا شك فيه أن لا أحد من أهل السُّنَّة والجماعة قال ذلك القول الشنيع، وخصومهم يعلمون ذلك جيدًا. ولو أنه وقع حقيقة لاشتهر عنهم ذلك، لحرص خصومهم على التشبّت بأي وسيلة تشنع عليهم.

وهذه الفرية للمتأمل لها تدلّ على أن هؤلاء لم يتقوا الله في خصومهم، وافتروا عليهم الكذب للتشنيع عليهم. ومن كان هذا حاله لا يليق به الدفاع عن عقيدة الإسلام القائمة على الإنصاف وتجنّب الجور والبغي بغير حق.

فمراد أهل البدع من الجهمية والأشاعرة والصوفية من تلك الاتهامات إنما كان

---

(١) المنتظم ١٧/ ٢٤٥.
(٢) المصدر السابق ١٦/ ٢٢٥.

إيهام العامة من المسلمين أن إثباتهم للعين والقدم واليد لله إنما جاء من باب التشبيه لا من باب التزام النص، وأن إثباتهم لليد والعين ذلك يقتضي أيضًا نسبة الشعر والذكر وكافة الأعضاء له. وهذا يؤكد أن الصراع وإن كان في ظاهره صراع عقدي بين أهل الحق والسُّنَّة وبين أهل الضلال البدعة، إلا أنه انحرف عن ذلك، وأخذ طابعًا سياسيًّا، كانت بغيتهم من ورائه التخلص من هذا الخصم الذي يحول بين عامة المسلمين وبين ضلالاتهم وبدعهم البالية.

وهذه الطريقة في التعامل مع الخصم وإلزامه بما يلزمه في مذهبه هي طريقة قديمة استعملتها الكنيسة القديمة مع المخالفين لها كما تقدّم في موضعه، ثم استعملها الأشاعرة مع مخالفيهم من الحنابلة وأصحاب الحديث. وهذا يذكرنا بقول ابن القطان المراكشي، الذي قال عن أميره ابن تومرت أنه سماهم مجسمة لأنه ألزمهم أنهم يقولون بالتجسيم والمكان(١).

وقد تلقف بعض الأشاعرة تهمة البكري الخبيثة تلك، وتناقلوها في كتبهم، وحملوا وزرها ظلمًا وبهتانًا، منهم القاضي ابن العربي حيث ذكر في كتابه «العواصم من القواصم» أنه لما كان ببغداد سنة تسعين وأربعمائة، أخبره من يثق فيه من مشيخته، إن القاضي أبا يعلى الفراء رئيس الحنابلة، كان يقول في مسألة الصفات: «إذا ذُكر الله تعالى وما ورد من هذه الظواهر في صفاته، ألزموني ما شئتم فأني ألتزمه إلا اللحية والعورة».

وهذا كذب من مشيخة ابن العربي، وهو أمرٌ أكثر الأشاعرة من فعله وحمل وزره، وهو تناقل الأخبار الكاذبة التي لا تهدف إلا إلى تشويه مذهب الحنابلة وأهل الحديث عبر الاتهامات الباطلة.

كما ذكر عضد الدين الإيجي والتفتازاني وغيرهما من الأشاعرة عن بعض الحنابلة أن جلدة المصحف وغلافه أزليان قديمان. وهما يعلمان أن هذا ليس هو مذهب أهل الحديث، ولم يقله أحمد بن حنبل ولا غيره من أئمة أهل الحديث، وإنما هي محاولة رخيصة لإيهام المسلمين بركاكة مذهب الحنابلة في مسألة كلام الله والقرآن.

وحادثة أخرى تدلّ على كذب هؤلاء في محاربة أهل الحديث والحنابلة بعقيدة

---

(١) نظم الجمان، ص١٣٢.

الصفات، وأن حربهم تلك لم تكن غيرة على الله ودينه كما يزعمون. فقد ذكر الحافظ ابن طاهر المقدسي في كتابه «المنثور في الحكايات والسؤالات» ما نصّه: «وسمعت أصحابنا بهَرَاة يقولون: لمّا قدم السّلطان ألْب أرسلان هَرَاة في بعض قدماته اجتمع مشايخ البلد ورؤساؤه، ودخلوا على أبي إسماعيل، وسلّموا عليه وقالوا: قد وَرَدَ السّلطان، ونحن على عزْمٍ أنْ نخرج ونسلّم عليه، فأحببنا أن نبدأ بالسّلام عليك، وكانوا قد تواطئوا على أنّ حملوا معهم صنمًا من نحاس صغيرًا، وجعلوه في المحراب تحت سجّادة الشّيخ، وخرجوا. وقام إلى خلوته، ودخلوا على السّلطان، واستغاثوا من الأنصاريّ أنّه مجسِّم، وأنّه يترك في محرابه صَنَمًا، يزعم أن الله على صورته، وإنْ بعث السلطانُ الآن يجد الصَّنَم في قِبْلة مسجده. فعظُم ذلك على السّلطان، وبعث غلامًا ومعه جماعة، ودخلوا الدّار وقصدوا المحراب، وأخذوا الصَّنَم، ورجع الغلام بالصّنم.

فبعث السّلطان من أحضر الأنصاريّ، فأتى فرأى الصنم والعلماء، ورأى ذلك الصَّنِم بين يدي السّلطان مطروحًا، والسّلطان قد اشتدّ غضبه، فقال له السّلطان: ما هذا؟ قال: هذا صنمٌ يُعْمل من الصُّفْر شِبْه اللُّعْبة. قال: لست عن هذا أسألك. فقال: فَعمّ يسألني السّلطان؟ قال: إن هؤلاء يزعمون أنّك تعبد هذا، وأنك تقول: إن الله على صورته. فقال الأنصاريّ بصولة وصوت جهوري: سبحانك، هذا بهتانٌ عظيم، فوقع في قلب السّلطان أنّهم كذبوا عليه، فأمر به فأُخرِج إلى داره مكرمًا، وقال لهم: أصدِقُوني، وهددهم، فقالوا: نحن في يد هذا الرّجل في بليةٍ من استيلائه علينا بالعامّة، فأردنا أن نقطع شرَّه عنا، فأمر بهم، ونكل بكلّ واحد منهم، وصادرهم وأهانهم»[١].

وهذه القصة مشهورة عن ابن طاهر، وذكرها الذهبي في «تاريخه»، وابن رجب في «الذيل». وهي تؤكد سوء نيّة الأشاعرة والصوفية؛ لأنهم يعلمون علم اليقين أن الشيخ لا يعبد صنمًا ولا هو يقول أن الله كهذا الصنم، وإنما هي فرية حاكوها ضده لعلّها تلقى قبولًا لدى السلطان، ثم يشتهر أمرها عند العامة، فيفقد الحنابلة مصداقيتهم أمامهم، وبالتالي يحيدون عن كافة آرائهم وأقوالهم.

والغرض من تلك الفرية إنما هو إيهام السلطان والعامة أن إثباتهم لصفات الله لم

(١) المنثور في الحكايات، ص٧٢.

يكن من باب التقرير والمتابعة للنصوص الشرعية إنما هو من باب التشبيه بالمخلوقات، وتمكّن بدعة التجسيم فيهم. وبذلك يشنّعون عليهم، وينالهم الطرد والإبعاد واللعن والإنكار من جانب الجميع، ويحظوا هم بتفرّد عقائدهم في الساحة، دون منافسة ومحاربة لها. وقصة الاتهام بعضو الذكر، وسائر القصص الأخرى التي تقدمت كلها تصبّ في هذا الاتجاه وتقويه.

والإمام أبو إسماعيل الهروي الأنصاري ممن عانى من الأشاعرة وخبثهم ولؤمهم. قال ابن طاهر المقدسي في كتابه: «سمعت الإمام أبا إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري بهراة يقول: عرضت على السيف خمس مرات لا يقال لي ارجع عن مذهبك، لكن يقال لي: اسكت عمن خالفك. فأقول: لا أسكت»[1].

وهذا يشير إلى أن السلطة كانت عاملًا مهمًّا في قلب موازين ذلك الصراع. وكان العرض على السيف لا ليترك مذهبه، ولكن يدع الخصوم ومذهبهم ولا يطعن بشيء. وكأن ذلك يصير إلى صفقة أرادها أولئك مع الشيخ الهروي الأنصاري أن يدعوه وشأنه مقابل أن يدعهم وشأنهم ولا يطعن بمذهبهم.

ولا يعرض مثل تلك الصفقة إلا من أعمى الله بصيرته وأضله بغير علم، إذ أنه يأبى مقارعة الحجة بالحجة، ولكن يهدف إلى إنقاذ مذهبهم، وضمان نفوقه على العامة وسائر الناس بأي ثمن، ودون تنغيص من جانب الخصوم. فهي أشبه بالرشوة.

وكان الأنصاري شيخ الحنابلة، وكان شديدًا على الأشاعرة، ويجاهر بحربه لهم، وينصر مذهب أصحاب الحديث القائم على إثبات الصفات، والتمسُّك بمذهب السلف الصالح. ووقع له من جراء ذلك مِحَن كثيرة، أهمها ما ذكره ابن طاهر في «المنثور» ونقله عنه الذهبي في ترجمة الهروي في «السير»، إذ قال ابن طاهر: «حكى لي أصحابنا أن السلطان ألب أرسلان قدم هراة ومعه وزيره نظام الملك، فاجتمع إليه أئمة الحنفية وأئمة الشافعية للشكوى من الأنصاري، ومطالبته بالمناظرة، فاستدعاه الوزير. فلما حضر قال: إن هؤلاء قد اجتمعوا لمناظرتك، فإن يكن الحق معك؛ رجعوا إلى مذهبك، وإن يكن الحق معهم؛ رجعت أو تسكت عنهم.

---

(١) المنثور من الحكايات والسؤالات، ص٣٥.

فوثب الأنصاري، وقال: أناظر على ما في كمي. قال: وما في كمك؟ قال: كتاب الله ـ وأشار إلى كمه اليمين ـ، وسُنَّة رسول الله ـ وأشار إلى كمه اليسار ـ وكان فيه الصحيحان. فنظر الوزير إليهم مستفهمًا لهم، فلم يكن فيهم من ناظره من هذا الطريق».

وقال ابن طاهر كذلك: «سمعت خادمه أحمد بن أميرجه يقول: حضرت مع الشيخ للسلام على الوزير نظام الملك، وكان أصحابنا كلفوه الخروج إليه، وذلك بعد المحنة ورجوعه إلى وطنه من بلخ ـ يعني: أنه قد غرب ـ قال: فلما دخل عليه أكرمه وبجله، وكان هناك أئمة من الفريقين، فاتفقوا على أن يسألوه بين يدي الوزير. فقال العلوي الدبوسي: يأذن الشيخ الإمام أن أسأل؟ قال: سل. قال: لم تلعن أبا الحسن الأشعري؟ فسكت الشيخ، وأطرق الوزير، فلما كان بعد ساعة؛ قال الوزير: أجبه. فقال: لا أعرف أبا الحسن، وإنما ألعن من لم يعتقد أن الله في السماء، وأن القرآن في المصحف، ويقول: إن النبي ﷺ اليوم ليس بنبي. ثم قام وانصرف، فلم يمكن أحدًا أن يتكلم من هيبته. فقال الوزير للسائل: هذا أردتم؟! أن نسمع ما يذكره بهراة بآذاننا؟ وما عسى أن أفعل به؟ ثم بعث إليه بصلة وخلع، فلم يقبلها، وسافر من فوره إلى هراة».

وذلك يدل على أن الحرب التي شنَّها الأشاعرة ضد الحنابلة اتخذت سمة التحريض والتشكي إلى جانب الافتراء والتجني، وابتعدت عن الموضوعية في طرح الحجج والرد عليها، إذ انحصرت بغيتهم في محاربة مذهب أهل السُّنَّة والجماعة وإضعافه وإذلال أئمته بشتى الوسائل.

وقال ابن الجوزي في أحداث سنة أربع وثمانين وأربعمائة: «ونقلت من خط أبي الوفاء بن عقيل قال: لما دخل جلال الدولة ـ أي: نظام الملك ـ في هذه السنة، قال: أريد استدعي بهم وأسألهم عن مذهبهم، فقد قيل لي إنهم مجسمة ـ يعني: الحنابلة ـ»[1].

فانظر شهرة هذا الوصف عن الحنابلة، وكيف أن خصومهم نجحوا في تثبيت تلك الفرية عليهم، واستخدموا لأجل ذلك شتَّى أصناف الكذب والبهتان.

(١) المنتظم ١٦/ ٢٩٥.

وممن عانى من أئمة الحديث من خبث الأشاعرة والصوفية الإمام الحافظ عبد الغني المقدسي المتوفى سنة ستمائة. وقد تعرّض الحافظ المقدسي إلى محنة شديدة بسبب مقالته في العلو والاستواء وخلق القرآن.

قال ابن أيبك الصفدي في ترجمته: «ولم يزل بدمشق بعد رجوعه من أصبهان ينتفع الناس به، إلى أن تكلم في الصفات والقرآن بشيء أنكره عليه أهل التأويل من الفقهاء وشنعوا عليه. وعُقد له مجلس بدار السلطان حضره القضاة والفقهاء، فأصرّ على قوله فأباحوا دمه، فشفع فيه جماعة من أمراء الأكراد على أن يخرج من دمشق، فتوجّه إلى مصر ولم يزل بها خاملًا إلى أن توفي»[(١)]. فانظر كيف حكموا عليه بالكفر وإباحة الدم لقوله بالصفات والقرآن.

وذكره الحافظ ابن رجب الحنبلي في ترجمته، فقال: «وقد ذكر بعض المخالفين هذه القضية على غير هذا الوجه، فقال: اجتمع الشافعية والحنفية والمالكية عند المعظم عيسى، والصارم برغش والي القلعة. وكانا يجلسان بدار العدل للنظر في المظالم. قال: وكان ما اشتهر من إحضار اعتقاد الحنابلة، وموافقة أولاد الفقيه نجم الدين الحنبلي الجماعة، وإصرار الفقيه عبد الغني المقدسي على لزوم ما ظهر به من اعتقاده، وهو الجهة والاستواء والحرف. وأجمع الفقهاء على الفتوى بكفره، وأنه مبتدع، لا يجوز أن يُترك بين المسلمين، ولا يحلّ لولي الأمر أن يمكنه من المقام معهم. وسأل أن يمهل ثلاثة أيام لينفصل عن البلد، فأجيب».

وذكر غيره: «أنهم أخذوا عليه مواضع، منها قوله: ولا أنزهه تنزيهًا ينفي حقيقة النزول. ومنها قوله: كان الله ولا مكان، وليس هو اليوم على ما كان. ومنها: مسألة الحرف والصوت. فقالوا له: إذ لم يكن على ما قد كان، فقد أثبت له المكان. وإذا لم تنزهه تنزيهًا تنفي حقيقة النزول، فقد أجزت عليه الانتقال. وأما الحرف والصوت، فإنه لم يصحّ عن إمامك الذي تنتمي إليه فيه شيء، وإنما المنقول عنه: إنه كلام الله ﷻ غير مخلوق. وارتفعت الأصوات، فقال له صارم الدين: كل هؤلاء على ضلال، وأنت على الحق؟ قال: نعم».

ثم ذكر منعهم من الصلاة بالجامع، قال: «خرج عبد الغني إلى بعلبك، ثم سافر

(١) الوافي بالوفيات ١٩/٢٢.

إلى مصر، فنزل عند الطحانين، وصار يقرأ الحديث، فأفتى فقهاء مصر بإباحة دمه، وكتب أهل مصر إلى الصفي بن شكر وزير العادل: إنه قد أفسد عقائد الناس، ويذكر التجسيم على رؤوس الأشهاد، فكتب إلى والي مصر ينفيه إلى المغرب، فمات قبل وصول الكتاب»(١).

أما أنه لم يصحّ عن ابن حنبل القول بالصوت، فهذا باطل. قال ابنه عبد الله في كتاب «السُّنَّة»: «سألت أبي رَحِمَهُ اللَّهُ عن قوم، يقولون: لما كلم الله عَزَّ وَجَلَّ موسى لم يتكلم بصوت فقال أبي: بلى إن ربك عَزَّ وَجَلَّ تكلم بصوت هذه الأحاديث نرويها كما جاءت»(٢).

وقال كذلك: «وقال أبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «حديث ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إذا تكلّم الله عَزَّ وَجَلَّ سمع له صوت كجر السلسلة على الصفوان» قال أبي: وهذا الجهمية تنكره وقال أبي: هؤلاء كفار يريدون أن يموهوا على الناس، من زعم أن الله عَزَّ وَجَلَّ لم يتكلم فهو كافر، ألا إنا نروي هذه الأحاديث كما جاءت»(٣).

ونقل ابن رجب عن الحافظ الضياء قوله: «وجاء شاب من أهل دمشق بفتاوى من أهلها، إلى صاحب الحافظ بمصر ـ وهو العزيز عثمان ـ ومعه كتب أن الحنابلة يقولون كذا وكذا، مه يشنعون به ويفترونه عليهم. وكان ذلك الوقت قد خرج نحو الإسكندرية يتفرج، فقال: إن رجعنا من هذه السفرة أخرجناك من بلادنا، من يقول بهذه المقالة. فلم يرجع إلا ميتًا، فإن عدا به الفرس خلف صيد، فشب به الفرس وسقط، فخسف صدره. كذا حدثني شيخنا يوسف بن الطفيل، وهو الذي تولى غسله، وأقام ولده موضعه، وأرسلوا إلى الأفضل بن صلاح الدين ـ وكان بصرخد ـ فجاء وأخذ مصر، وذهب إلى دمشق، فلقى الحافظ عبد الغني في الطريق، فأكرمه إكرامًا كثيرًا، وبعث يوصي به بمصر»(٤).

فتأمل كم وقع له من المحنة والبلاء لمجرد ثباته على مذهب السلف الصالح القائلين بإثبات الاستواء والعلو وإثبات الحرف والصوت لكلام الله.

واعلم أن أكثر التعصّب والحقد والبغض للحنابلة وأصحاب الحديث كان مصدره

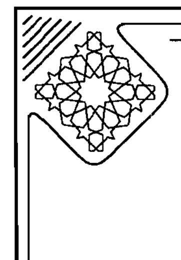
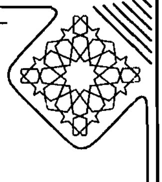
(١) ذيل طبقات الحنابلة ٣/ ٣٢ ـ ٣٣.
(٢) السُّنَّة، رواية رقم (٥٣٣).
(٣) المصدر السابق، رواية رقم (٥٣٤).
(٤) ذيل طبقات الحنابلة ٣/ ٣٧.

المتكلمة والصوفية. لذلك فإنه لما تأخر الزمان بالناس واعتنق الصوفيون مذهب الأشاعرة في العقيدة، بتنا نجد من الأشاعرة من يتعصّب تعصبًا بغيضًا ضد الحنابلة وأصحاب الحديث، ولا يتردد في الطعن واللمز والغمز بأئمتهم، ولا يخفي حقده.

ومن أمثلة ذلك ما كان من الفقيه تقي الدين السبكي وابنه تاج الدين السبكي، فهما من الأشاعرة الصوفية الموغلين في صوفيتهم، لذلك تجد في قلبهما بغضًا شديدًا لأصحاب الحديث المثبتين للصفات.

والعجيب أن الأشاعرة في بداية أمرهم حاولوا إيهام العامة من المسلمين أن تلك العقيدة القائمة على إثبات صفات الله وعلوّه على خلقه إنما هي من ابتكارات ابن كرام. ثم جعلوها من بدع شيخ الحنابلة البربهاري. ثم امتد الزمان حتى ظهر شيخ الإسلام ابن تيمية، فأخذ الأشاعرة من بعده ينسبون تلك العقيدة إليه. والفصل القادم يتحدث عن حقيقة ما جرى بينه وبينهم.



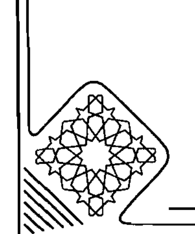
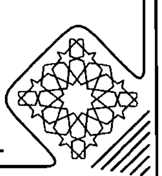



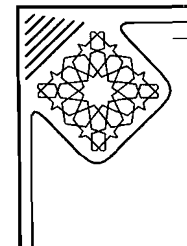
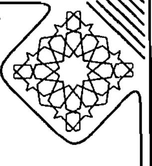
الفصل الثاني

حقيقة محنة الشيخ ابن تيمية

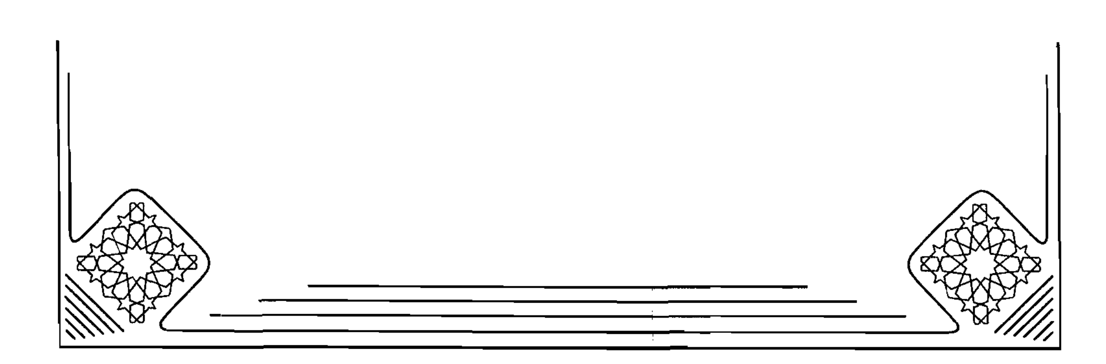
وفيه:

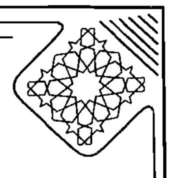
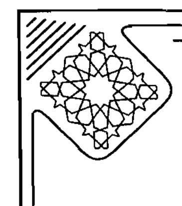
- افتراؤهم على ابن تيمية ونصبهم العداء له.
- حادثة حبس ابن تيمية.
- نص المرسوم السلطاني بحبس ابن تيمية.
- تفاصيل مناظرة ابن تيمية لمشايخ الأشاعرة.
- حادثة تزوير الكتاب على ابن تيمية. وصورة عن الكتاب المزور.
- بطلان دعوى توبة ابن تيمية واعتناقه الأشعرية.
- بعض ما ذكره ابن تيمية بنفسه عن محنته.
- تأملات في كلام ابن تيمية عن محنته.
- شاهد على صدق دعوى ابن تيمية بتحدي مشايخ الأشاعرة.
- افتراء ابن مخلوف على ابن تيمية.

- موت جلادي قبل ابن تيمية.
- عودة السلطان ابن قلاوون إلى مصر وإطلاق ابن تيمية من السجن.
- سبب نقمة الصوفية على ابن تيمية.
- نص كلام ابن تيمية في ابن عربي.
- الاستشهاد بكلام عفيفي على كتاب الفصوص.
- دور الفرقة الأحمدية الصوفية.
- كلام مهم للمؤرخ الدواداري في سبب محنة ابن تيمية.
- تغير حال ابن قلاوون من ابن تيمية، وإيداعه السجن مرة أخرى.
- شواهد على فرض المذهب بالقوة.
- حادثة القاضيين شرف الدين الحنبلي وشمس الدين الحريري.



الفصل الثاني

حقيقة محنة الشيخ ابن تيمية

ولما ظهر شيخ الإسلام ابن تيمية نضَّر الله وجهه، شرع في محاربة بدع الصوفية وضلالاتهم، وبذل جهدًا عظيمًا في محاربة شتَّى صنوف البدع الكلامية والصوفية والشيعية. إلا أن هؤلاء قد نسوا ما كان من أئمة الإسلام من أمثال: ابن منده، واللالكائي، وابن بطة، والدارمي، وابن خزيمة، والبربهاري، وأبي عثمان الصابوني، والجرجاني، وأبي إسماعيل الأنصاري، وتوجّهوا صوبه بالأحقاد، وكالوا له التهم والافتراء تلو الافتراء.

وقبل الإتيان على ذكر تلك الافتراءات، يجدر بنا تذكّر قول الشيرازي الذي ذكرناه في مقدمة هذا الكتاب. قال أبو إسحاق الشيرازي: «ينبغي للعاقل المكلف إذا سمع عن هذه الطائفة ـ أعني: الأشعرية ـ ما ينفر قلبه عنهم أن لا يبادر بالتصديق لذلك، فليس تصديق من يصدقه أولى من تصديقهم في إنكارهم فيما ينسب إليهم من خلق القرآن وغيره، ولأن المسلم لا يجوز له أن يكفر المسلم بالتقليد من غير نص».

فأنت ترى أيها الناظر كيف تباكى القشيري بحكاية ما سماها الشكاية. ثم رأينا الشيرازي وهو يحذر من ظلم الأشاعرة، وينهى عن تكفير المسلم من غير نصّ، ثم يصرّح في نفس كتابه أن كل من لم يعتقد بما يعتقد بها الأشاعرة فهو كافر. فهذا فصام من الواقع يعانيه هؤلاء، ويكيلون بمكيالين.

وليس أقل من أن نُجري ما قاله الشيرازي على ابن تيمية وأصحابه، فنقول أن تصديق من طعن بهم واتهمهم ليس أولى من تصديق أنصار ابن تيمية في إنكارهم نسبة تلك التهم والأكاذيب على شيخهم شيخ الإسلام، لا سيما إن كان الطاعنون به خصومه وأعداءه من المبغضين له. فتذكّر ذلك أيها الناظر بينما نفصّل لك الأحداث إن شاء الله، ولا تحد عنه.

فمما افتروا عليه، زعمهم إفكًا وزورًا أنه يذهب إلى التجسيم، وأنه يرى الله

جسمًا من الأجسام. وقد حاكموه لأجل ما ذكره في كتاب «العقيدة الواسطية» وحبسوه عليه.

قال شهاب الدين النويري: «لما عقد مجلس تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني الحنبلي، بحضرة المقر الأشرف العالي المولوي الأميري الكبيري العالمي العادلي السيفي، ملك الأمراء سلار الملكي الناصري، نائب السلطة المعظمة أسبغ الله ظلّه، وحضر فيه جماعة من السادة العلماء الفضلاء أهل الفتيا بالديار المصرية بسبب ما نقل عنه، ووجد بخطّه الذى عرف به قبل ذلك من الأمور المتعلقة باعتقاده أن الله تعالى يتكلم بصوت، وأن الاستواء على حقيقته، وغير ذلك مما هو مخالف لأهل الحق»(١).

وقرئ فيه مرسوم سلطاني سنة خمس وسبعمائة، على منبر جامع دمشق. وذكر المرسوم عدد من الباحثين منهم شهاب الدين النويري(٢)، وابن أيبك الصفدي، وابن أيبك الدواداري(٣).

ومما جاء فيه: «وكان ابن تيمية في هذه المدة قد بسط لسان قلمه، ومدّ بجهله عنان كلمه وتحدث بمسائل الذات والصفات ونصّ في كلامه الفاسد على أمور منكرات، وتكلّم فيما سكت عنه الصحابة والتابعون، وفاه بما اجتنبه الأئمة الأعلام الصالحون، وأتى في ذلك بما أنكره أئمة الإسلام، وانعقد على خلافه إجماع العلماء والحكام، وشهر من فتاويه ما استخف به عقول العوام، وخالف في ذلك فقهاء عصره وأعلام علماء شامه ومصره وبث به رسائله إلى كل مكان، وسمى فتاويه بأسماء ما أنزل الله بها من سلطان.

ولما اتصل بنا ذلك وما سلك به هو ومريدوه من هذه المسالك الخبيثة وأظهروه من هذه الأحوال وأشاعوه، وعلمنا أنه استخف قومه فأطاعوه، حتى اتصل بنا أنهم صرّحوا في حقّ الله سبحانه بالحرف والصوت والتشبيه والتجسيم. فقمنا في نصرة الله مشفقين من هذا النبأ العظيم، وأنكرنا هذه البدعة، وعزنا أن يشيع عمن تضمنه ممالكه هذه السمعة، وكرهنا ما فاه به المبطلون، وتلونا قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ

(١) المصدر السابق ٣٢/١١٨.
(٢) نهاية الأرب في فنون الأدب ٣٢/١١٥ ـ ١١٦.
(٣) كنز الدرر ٩/١٣٨.

ٱلۡعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الصَّافات: ١٨٠]، فإنه ﷻ تنزَّه في ذاته وصفاته عن العديل والنظير لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير».

وجاء فيه أيضًا: «ولما وصل إلينا، أمرنا بجمع أولى الحل والعقد وذوى التحقيق والنقد، وحضر قضاة الإسلام وحكام الأنام وعلماء الدين وفقهاء المسلمين، وعقد له مجلس شرع في ملأ من الأئمة وجمع، فثبت عند ذلك عليه جميع ما نسبه إليه بمقتضى خط يده الدال على منكر معتقده، وانفصل ذلك الجمع وهم لعقيدته منكرون، وآخذوه بما شهد به قلمه عليه تالِّين: (سَتُكْتَبُ شَهادَتُهُمْ وَيُسْئَلُونَ).

وبلغنا أنه كان استتيب فيما تقدم وأخره الشرع الشريف لما تعرّض لذلك، وأقدم ثم عاد بعد منعه ولم تدخل تلك النواهي في سمعه.

ولما ثبت ذلك في مجلس الحكم العزيز المالكي حكم الشرع الشريف بأن يسجن هذا المذكور، ويمنع من التصرف والظهور، ومرسومنا هذا يأمر بأن لا يسلك أحد ما سلكه المذكور من هذه المسالك، وينهى عن التشبه به في اعتقاد مثل هذا أو يغدو له في هذا القول متبعًا، ولهذه الألفاظ مستمعًا، أو يسرى في التجسيم مسراه أو أن يفوّه بجهة العلو مخصصًا أحد كما فاه، أو يتحدث إنسان في صوت أو حرف أو يوسع القول في ذات أو وصف أو ينطق بتجسيم، أو يحيد عن طريق الحق المستقيم، أو يخرج عن آراء الأئمة، أو ينفرد عن علماء الأمة، أو يحيز الله في جهة، أو يتعرّض إلى حيث أو كيف، فليس لمن يعتقد هذا المجموع عندنا إلا السيف.

فليقف كل أحد عند هذا الحدّ، ولله الأمر من قبل ومن بعد. وليلزم كل من الحنابلة بالرجوع عما أنكره الأئمة من هذه العقيدة أو الخروج من هذه المشتبهات الشديدة، ولزوم ما أمر الله تعالى به من التمسك بمذهب أهل الإيمان الحميدة فإنه من خرج عن أمر الله تعالى فقد ضلّ سواء السبيل، وليس له غير السجن الطويل من مستقر ولا مقيل.

رسمنا بأن يُنادى في دمشق المحروسة والبلاد الشامية وتلك الجهات، بالنهي الشديد والتخويف والتهديد لمن يتبع ابن تيمية في الأمر الذى أوضحناه، ومن تبعه فيه تركناه في مثل مكانه، وأحللناه ووضعناه من عيون الأمم كما وضعناه.

ومن أصرّ على الدفاع، وأبى إلا الامتناع، أمرنا بعزلهم من مدارسهم ومناصبهم

وإسقاطهم من مراتبهم، وأن لا يكون لهم في بلادنا حكم ولا قضاء ولا إمامة ولا شهادة ولا ولاية ولا رتبة ولا إقامة، فإننا أزلنا دعوة هذا المبتدع من البلاد، وأبطلنا عقيدته التي أضل بها كثيرًا من العباد أو كاد، ولتكتب المحاضر الشرعية على الحنابلة بالرجوع عن ذلك، وتسير إلينا بعد إثباتها على قضاة الممالك.

وقد أعذرنا وحذرنا، وأنصفنا حيث أنذرنا، وليُقرأ مرسومنا هذا على المنابر ليكون أبلغ واعظ وزاجر، وأحمد ناه وآمر. والاعتماد على الخط الشريف أعلاه، وكتب في ثامن عشرين شهر رمضان سنة خمس وسبعمائة»(١).

والمتأمل في كلام السلطان، يجد فيه من سبك الألفاظ وجزالة التعبير، والمعرفة بالمذاهب والاطلاع عليها ما يرجّح أن يكون هذا من إملاء أحد خصوم ابن تيمية من القضاة الذين حاربوه في تلك الفتنة. وما على السلطان إلا التوقيع والقبول على المرسوم بعد قراءته.

ثم تأمل هذا التهديد بالعزل، والمنع بالسيف، مما يؤكد صدق ما ذهبنا إليه بشأن تعويل المذهب الأشعري على القوة والسلطان في محاربة خصومه، لا على الحجة والكلمة. وتلك الاستتابة المذكورة في المرسوم إنما هي من الباطل الكذب الذي افتروا به على ابن تيمية حتى يوهموا السلطان بإقراره أنه على الباطل، فيسلّم لهم بالأمر؛ لأن الاعتراف سيد الأدلة.

أما الفرية الثانية منهم، فكانت أن دبّروا مكيدة لابن تيمية بأن زوّروا كتابًا زعموا أنه بخطّ يده، ويقرّ فيه بكونه تاب وترك مذهبه رجع إلى المذهب الأشعري. وهذا أيضًا من الكذب الفاحش والزور المبين.

قال ابن عبد الهادي الدمشقي: «ثم بعد هذه الواقعة بمدّة كثيرة وذلك يوم الاثنين ثامن رجب من سنة خمس وسبعمائة، طلب القضاة والفقهاء وطلب الشيخ تقي الدين إلى القصر إلى مجلس نائب السلطنة الأفرم. فاجتمعوا عنده، وسأل الشيخ تقي الدين وحده عن عقيدته. وقال له: هذا المجلس عقد لك. وقد ورد مرسوم السلطان أن أسألك عن اعتقادك، فأحضر الشيخ عقيدته الواسطية، وقال: هذه كتبتها من نحو

---

(١) نهاية الأرب في فنون الأدب ٣٢/ ١١٥.

سبع سنين قبل مجيء التتار إلى الشام، فقرئت في المجلس وبحث فيها، وبقي مواضع أخرت إلى مجلس آخر.

ثم اجتمعوا يوم الجمعة بعد الصلاة ثاني عشر رجب المذكور، وحضر المخالفون ومعهم الشيخ صفي الدين الهندي، واتفقوا على أنه يتولى المناظرة مع الشيخ تقي الدين، فتكلم معه. ثم أنهم رجعوا عنه، واتفقوا على الشيخ كمال الدين بن الزملكاني، فناظر الشيخ وبحث معه، وطال الكلام وخرجوا من هناك والأمر قد انفصل. وقد أظهر الله من قيام الحجة ما أعزّ به أهل السُّنَّة، وانصرف الشيخ تقي الدين إلى منزله، واختلفت نقول المخالفين للمجلس وحرّفوه، ووضعوا مقالة الشيخ على غير موضعها، وشنع ابن الوكيل وأصحابه بأن الشيخ قد رجع عن عقيدته، فالله المستعان»[١].

ثم زوّروا عليه كتابًا زعموا أنه من خطّه وأنه يقرّ فيه بأشعريته. ونقل النويري صورة هذا الكتاب المكذوب المزور.

وفيما يلي صورة الكتاب المكذوب: «انتهى المجلس بعد أن جرت فيه مباحث معه ليرجع عن اعتقاده في ذلك، إلى أن قال بحضرة شهود: «أنا أشعري»، ورفع كتاب الأشعرية على رأسه، وأشهد عليه بما كتب به خطاً، وصورته: الحمد لله، الذى أعتقده أن القرآن معنى قائم بذات الله، وهو صفة من صفات ذاته القديمة الأزلية وهو غير مخلوق وليس بحرف ولا صوت، كتبه أحمد بن تيمية والذي أعتقده من قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، أنه على ما قاله الجماعة أنه ليس على حقيقته وظاهره، ولا أعلم كنه المراد منه؛ بل لا يعلم ذلك إلا الله تعالى. كتبه أحمد بن تيمية، والقول في النزول كالقول في الاستواء أقول فيه ما أقول فيه ولا أعلم كنه المراد به؛ بل لا يعلم ذلك إلا الله تعالى وليس على حقيقته وظاهره. كتبه أحمد بن تيمية، وذلك في يوم الأحد خامس عشرين شهر ربيع الأول سنة سبع وسبعمائة»[٢].

ودعوى رجوع ابن تيمية عن مذهبه وتحوّله إلى المذهب الأشعري من أسخف الدعاوى الكاذبة التي وقع بها هؤلاء، وأشاحت عن رذالتهم في التعامل مع الخصوم

(١) العقود الدرية، ص٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٢) نهاية الأرب في فنون الأدب ٣٢/١١٨.

وسفاهتهم في المكائد؛ لأن الكذبة إنما يُكشف أمرها بكبرها وعظم شأنها. **وبيان ذلك من الوجوه التالية:**

الأول: لا يُعقل أن يكون مثل هذا الرجل الذي كتب كل تلك المجلّدات ومكث كل تلك السنين الطويلة يكتب ويحاضر ويدافع عن عقيدة من العقائد يكتشف برهة وفي خلال ساعة من المجالسة مع غيره أن عقيدته خاطئة وتستوجب الترك.

ونحن نقول ذلك سواء كان مذهبه على حق أم على باطل، فإن هذا لا يحدث في العادة لأنه يخالف طبائع الناس، فإن الناس تتمسك بأفكارها وعقائدها، ويصعب على أحد منا إزالة العقائد عن العوام من الناس ممن لا يستندون إلى شرع ودليل، ونحتاج إلى دروس كثيرة وجلسات طويلة معهم حتى يحصل المقصود والتأثير، فما بالنا بإمام همام وعلامة ذكي وحاذق أقرّ له بذلك خصومه قبل أتباعه؟

الثاني: لو أن ذلك صحّ، لاتخذها الخصوم ذريعة للتقريع والتنكيل بالحنابلة الذين يعتبرون تقي الدين إمامهم وشيخهم وشيخ الإسلام، ولكانوا روّجوا لذلك في البلدان وأشاعوه في الآفاق، حتى يفقد الحنابلة وعوام الناس الثقة بعلم الشيخ، ويسلّموا للمذهب الأشعري كون شيخهم قد انتقل إليه. فهذه كانت فرصة سانحة لهم ما كانوا ليدعوها تفلت من أيديهم، ولكان كل الخلق من العوام والعلماء، والحنابلة والأشاعرة، والمسلمين والكافرين علموا بهذا الحدث العظيم الذي يعتبر أعظم نصر للأشاعرة والصوفية، الذين طالما عانوا من نقد ابن تيمية لهم وتسفيه أصولهم وعقائدهم. فكيف غاب عنهم كل ذلك، ويبقى اعترافه بخط يدّه حبيس الدرج دون طائل؟

الثالث: إن من المعروف أن ابن تيمية قد كتب كتابه «بيان تلبيس الجهمية» في السجن بعد ذلك، وهو من أكبر مصنفاته وأعظمها في الردّ على الأشاعرة والجهمية. وهو يوافق تمامًا ما كتبه في «الواسطية» و«الحموية» وسائر ما كتبه قبل تلك المحنة، مما يؤكد أنه استمر على عقيدة واحدة لم يبدلها بغيرها من العقائد. والمطلع على الكتاب يرى الضبط والإتقان في عرض الحجج وتفصيلها، وهي نفس الحجج التي ما فتأ يذكرها من قبل محنته، مما يدل على رساخة معتقده في قلبه. فلا يمكن أن يكون قد اقتنع دهرًا بصحة مذهبه، ثم أدرك برهة فساد مذهبه من خلال مناظرة ساعة وساعتين، ثم تبيَّن له صحته من بعد ذلك وعاد للدفاع عنه.

الرابع: لو صحّ تركه للمذهب، لعرف بذلك أخصّ الناس به، وأقربهم إليه من إخوته وتلاميذه. وكافة هؤلاء أجمعوا على كذب تلك الدعوى، وأن الشيخ بقي على مذهبه ينافح عنه حتى مماته. ولو صحّ ذلك، لكانت تلك الحادثة من أعظم ما يمكن معايرة تلاميذه من بعده ممن حمل الراية من بعده؛ كابن قيم الجوزية.

وقد صُنفت ردودٌ على ابن القيم من قبل الأشاعرة مثل السبكي وغيره، ولم يذكر أحد منهم تلك الحادثة، ولا عايره أحد برجوع شيخه عن مذهبه. والسبكي الأب والابن كانا من علماء الأشاعرة الصوفية ومنزلتهما عالية عندهم، وما كانا ليغفلا عن تلك الحادثة لو أنها صحّت، وما كان السبكي ليغفل عن ذكرها عندما ردّ على ابن قيم الجوزية في «السيف الصقيل».

الخامس: أن قوله: «أنا أشعري»، ثم رفعه لكتاب الأشعرية على رأسه، دليل لوحده على كذب تلك الدعوى وسخافتها وسذاجة صاحبها. فلو صح أن ابن تيمية ترك مذهبه وتحوّل إلى المذهب الأشعري، لكان الأولى أن يقول أنه على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة مثلًا، وبذلك لا تصحّ تلك الكلمة عنده أصلًا. أما أن يرفع كتاب الأشعرية على رأسه، فهذا ليس من طباع ابن تيمية ومسلكه حتى لو تبيَّن له صحة المذهب الأشعري؛ بل هو مسلك معروف للصوفية. فحتى لو أمكن تغيير أفكاره وعقيدته بتلك السرعة، فلا يمكن تغيير طبعه ومسلكه. فهذا لوحده يدلّ على أن كاتب ذلك الكلام أشعري صوفي أفاك بغيض.

ومما يشهد لكلامنا ولكذب تلك الدعوى أن الدواداري قال في أحداث ست وسبعمائة: «وفيها في آخر يوم من شهر رمضان المعظم أحضر الأمير سيف الدين سلار الموالي القضاة الثلاثة، الشافعي والمالكي والحنفي، ومن الفقهاء الباجي والجزري والنمراوي، وتكلم معهم في إخراج الشيخ تقي الدين بن تيمية، فاتفقوا على أن يشترط عليه أمور، ويلزم بالرجوع عن العقيدة. فأرسلوا إليه من يحضره ليتكلموا معه في ذلك، فلم يجب إلى الحضور وتكرر إليه الرسول ست دفعات، وهو مصمم على عدم الحضور، وطال عليهم المجلس فانصرفوا على غير شيء»[1].

وقال الدواداري في أحداث عشر وسبعمائة: «وفي يوم الجمعة رابع عشر ربيع

---

(١) كنز الدرر ٩/١٤٦.

الآخر، عُقد له مجلس آخر بالمدرسة الصالحية بعد الصلاة. وكان مهنا قد سافر، وبحثوا معه. ووقع الاتفاق على تغيير الألفاظ في العقيدة، وانفصل المجلس على خير. واستقر بعد ذلك بالقاهرة والناس يجتمعون به ويهرعون إليه، ولم يزل كذلك إلى أن سافر في سنة اثنتي عشرة وسبع مائة، واستقر إلى أن توفي رحمه الله تعالى في تاريخ ما يأتي ذكره»[١].

فهذا الكلام من الدواداري يفيد عدم حصول شيء من ذلك الإقرار. فإنهم حاولوا إلزامه بالرجوع عن العقيدة سنة ست وسبعمائة، وكان ذلك بعد ذلك الكتاب المزعوم. وكذلك اتفقوا معه سنة عشر وسبعمائة على تغيير بعض الألفاظ في العقيدة، ولعلها كانت في لفظ التأويل والتحريف وغيرها كما ذكر شيخ الإسلام نفسه في غير موضع.

وذكر المقريزي ما يثبت حصول التحريض على شيخ الإسلام من قبل ابن مخلوف، إذ قال: «فنودي بدمشق من ذكر عقيدة ابن تيمية، فاشتد حينئذ ابن عدلان وقام معه قاضي القضاة زين الدين علي بن مخلوف المالكي، وحرّض الأمراء عليه. وما زال بهم حتى خرج الأمير ركن الدين العمري الحاجب على البريد بحمله وحمل أخيه شرف الدين عبد الرحمٰن إلى القاهرة. وطلب الأمير ركن الدين نجم الدين أحمد بن صصري ووجيه الدين بن المنجا وتقي الدين شقير وأولاد ابن الصائغ، فأحضروهم يوم الخميس ثاني عشر رمضان، فاجتمع القضاة والفقهاء بقلعة الجبل، وحضر الأمراء فادعى ابن عدلان على ابن تيميه فلم يجبه، وقام يخطب. فصاح عليه القاضي زين الدين بن مخلوف المالكي: نحن أحضرناك للدعوى عليك ما أحضرناك خطيبًا، وألزمه بالجواب. فقال له: أنت عدوّي لا يجوز حكمك عليّ، فأمر باعتقاله، فأخذ وسجن بحارة الديلم من القاهرة هو وأخوه. وخلع على ابن صصري وأعيد إلى دمشق ومعه كتاب ليقرأ على الجامع بالمنع من الكلام في العقائد والنهي عن اعتقاد شيء من فتاوى ابن تيمية، وأن يكتب على الحنابلة محاضر بالرجوع»[٢].

وقال ابن عبد الهادي: «وكان سعيهم في حقه أتم السعي، لم يبقوا ممكنًا من الاجتماع بمن يرتجون منه أدنى نصر لهم، وتكلموا في حقه بأنواع الأذى وبأمور

---

(١) المصدر السابق ٩/ ١٥١.
(٢) السلوك لمعرفة دول الملوك ٢/ ٤٠١.

يستحي الإنسان من الله سبحانه أن يحكيها، فضلًا عن أن يختلقها ويلفقها، فلا حول ولا قوة إلا بالله. والذين سعوا فيه معروفون عندنا وعند كل أحد قد اشتهر عنهم هذا الفعل الفظيع، وكذلك من ساعدهم بقولٍ أو تشنيعٍ أو إغراء أو إرسال رسالة أو إفتاء أو شهادة أو أذى لبعض أصحاب الشيخ، ومن يلوذ به أو شتم أو غيبة أو تشويش باطن. فإنه وقع من ذلك شيء كثير من جماعة كثيرة»[١].

ومما يشهد له أيضًا ما ذكره ابن تيمية للطيبرسي، حيث قال: «لهذا كان فيما خاطبت به أمين الرسول علاء الدين الطيبرسي أن قلت: هذه القضية ليس الحق فيها لي، بل لله ولرسوله وللمؤمنين من شرق الأرض إلى مغربها؛ وأنا لا يمكنني أن أبدّل الدين ولا أنكّس راية المسلمين. ولا أرتدّ عن دين الإسلام لأجل فلان وفلان»[٢].

وقال أيضًا: ثم قال له: «وإلا، فأنا على أيّ شيء أخاف؟ إن قتلت كنت من أفضل الشهداء، وكان عليّ الرحمة والرضوان إلى يوم القيامة، وكان على من قتلني اللعنة الدائمة في الدنيا والعذاب في الآخرة، ليعلم كل من يؤمن بالله ورسوله أني إن قتلت لأجل دين الله، وإن حبست فالحبس في حقي من أعظم نعم الله عليّ، ووالله ما أطيق أن أشكر نعمة الله عليّ في هذا الحبس، وليس لي ما أخاف الناس عليه لا أقطاعي ولا مدرستي ولا مالي ولا رياستي وجاهي. وإنما الخوف عليكم إذا ذهب ما أنتم فيه من الرياسة والمال، وفسد دينكم الذي تنالون به سعادة الدنيا والآخرة، وهذا كان مقصود العدو الذي أثار هذه الفتنة»[٣].

ومن يقول مثل ذلك لا ريب أنه لا يخشى الموت كي يبدّل عقيدته تجنُّبًا له، ولا هو بالذي يحقن دمه بالتلون والمهادنة، إذ ليس له رياسة أو مرتبًا أو جاهًا يخاف عليه. وإنما هو يرى أن الحق حق الله ورسوله وسائر المؤمنين لا حقه، وهذا مقام المجاهدين من أئمة الإسلام.

ودعنا نذكر الآن بعض ما قاله ابن تيمية بنفسه عما حدث معه، لنعرف رأيه في كل ذلك، ثم احكم بنفسك أيها الناظر حقيقة ما جرى، وهل افتروا الكذب عليه وظلموه، أم عاملوه بالعدل والإحسان؟

---

(١) العقود الدرية، ص٢١٨.
(٢) مجموع الفتاوى ٣/ ٢١٤.
(٣) المصدر السابق ٣/ ٢١٦.

قال ابن تيمية: «قد سئلت غير مرة أن أكتب ما حضرني ذكره مما جرى في المجالس الثلاثة المعقودة للمناظرة في أمر الاعتقاد، بمقتضى ما ورد به كتاب السلطان من الديار المصرية إلى نائبه أمير البلاد لما سعى إليه قوم من الجهمية؛ والاتحادية؛ والرافضة وغيرهم من ذوي الأحقاد. فأمر الأمير بجمع القضاة الأربعة؛ قضاة المذاهب الأربعة؛ وغيرهم من نوابهم؛ والمفتين والمشايخ؛ ممن له حرمة وبه اعتداد. وهم لا يدرون ما قصد بجمعهم في هذا الميعاد، وذلك يوم الاثنين ثامن رجب المبارك عام خمس وسبعمائة. فقال لي: هذا المجلس عقد لك، فقد ورد مرسوم السلطان بأن أسألك عن اعتقادك وعما كتبت به إلى الديار المصرية من الكتب التي تدعو بها الناس إلى الاعتقاد. وأظنه قال: وأن أجمع القضاة والفقهاء وتتباحثون في ذلك.

فقلت: أما الاعتقاد: فلا يؤخذ عني ولا عمن هو أكبر مني؛ بل يؤخذ عن الله ورسوله وما أجمع عليه سلف الأمة؛ فما كان في القرآن وجب اعتقاده، وكذلك ما ثبت في الأحاديث الصحيحة مثل صحيح البخاري ومسلم. وأما الكتب، فما كتبت إلى أحد كتابًا ابتداء أدعوه به إلى شيء من ذلك، ولكني كتبت أجوبة أجبت بها من يسألني من أهل الديار المصرية وغيرهم.

وكان قد بلغني أنه زوّر عليّ كتاب إلى الأمير ركن الدين الجاشنكير أستاذ دار السلطان يتضمن ذكر عقيدة محرفة، ولم أعلم بحقيقته؛ لكن علمت أنه مكذوب.

وكان يرد عليّ من مصر وغيرها من يسألني عن مسائل في الاعتقاد وغيره، فأجيبه بالكتاب والسُّنَّة وما كان عليه سلف الأمة. فقال: نريد أن تكتب لنا عقيدتك. فقلت: اكتبوا.

وقلت قبل حضورها كلامًا قد بعُد عهدي به وغضبت غضبًا شديدًا؛ لكني أذكر أني قلت: أنا أعلم أن أقوامًا كذبوا عليّ، وقالوا للسلطان أشياء وتكلمت بكلام احتجت إليه؛ مثل أن قلت: من قام بالإسلام أوقات الحاجة غيري؟ ومن الذي أوضح دلائله وبينه؟ وجاهد أعداءه وأقامه لما مال؟ حين تخلى عنه كل أحد؛ ولا أحد ينطق بحجته ولا أحد يجاهد عنه وقمت مظهرًا لحجته مجاهدًا عنه مرغبًا فيه؟

فإذا كان هؤلاء يطمعون في الكلام فيّ فكيف يصنعون بغيري؟ ولو أن يهوديًا طلب من السلطان الإنصاف لوجب عليه أن ينصفه؛ وأنا قد أعفو عن حقي وقد

لا أعفو؛ بل قد أطلب الإنصاف منه وأن يحضر هؤلاء الذين يكذبون؛ ليوافقوا على افترائهم وقلت كلامًا أطول من هذا الجنس؛ لكن بعد عهدي به فأشار الأمير إلى كاتب الدرج محيي الدين: بأن يكتب ذلك»[١].

وقال: «ومما يجب أن يعلم أن الذي يريد أن ينكر على الناس ليس له أن ينكر إلا بحجة وبيان، إذ ليس لأحد أن يلزم أحدًا بشيء ولا يحظر على أحد شيئًا بلا حجة خاصة، إلا رسول الله ﷺ المبلّغ عن الله، الذي أوجب على الخلق طاعته فيما أدركته عقولهم، وما لم تدركه وخبره مصدق فيما علمناه وما لم نعلمه.

وأما غيره، إذا قال هذا صواب أو خطأ، فإن لم يبين ذلك بما يجب به اتباعه، فأوّل درجات الإنكار أن يكون المنكر عالمًا بما ينكره، وما يقدر الناس عليه. فليس لأحد من خلق الله كائنًا من كان أن يبطل قولًا أو يحرم فعلًا إلا بسلطان الحجة، وإلا كان ممن قال الله فيه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴿٥٦﴾﴾ [غافر: ٥٦] وقال فيه: ﴿ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡۖ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ كَذَٰلِكَ يَطۡبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلۡبِ مُتَكَبِّرٖ جَبَّارٖ ﴿٣٥﴾﴾ [غافر: ٣٥]. هذا وأنا في سعة صدر لمن يخالفني، فإنه وإن تعدى حدود الله بتكفير أو تفسيق أو افتراء أو عصبية جاهلية. فأنا لا أتعدى حدود الله فيه؛ بل أضبط ما أقوله وأفعله، وأزنه بميزان العدل، وأجعله مؤتمًا بالكتاب الذي أنزله الله وجعله هدى للناس حاكمًا فيما اختلفوا فيه»[٢].

ثم قال: «مع أني في عمري إلى ساعتي هذه، لم أدعُ أحدًا قط في أصول الدين إلى مذهب حنبلي وغير حنبلي، ولا انتصرت لذلك، ولا أذكره في كلامي، ولا أذكر إلا ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها. وقد قلت لهم غير مرة: أنا أمهل من يخالفني ثلاث سنين إن جاء بحرف واحد عن أحد من أئمة القرون الثلاثة يخالف ما قلته، فأنا أقرّ بذلك.

وأما ما أذكره فأذكره عن أئمة القرون الثلاثة بألفاظهم وبألفاظ من نقل إجماعهم من عامة الطوائف. هذا مع أني دائمًا ومن جالسني يعلم ذلك مني أني من أعظم

---

(١) المصدر السابق ٣/ ١٦٠ ـ ١٦١.
(٢) المصدر السابق ٣/ ٢٤٥.

الناس نهيًا عن أن ينسب معين إلى تكفير وتفسيق ومعصية، إلا إذا علم أنه قد قامت عليه الحجة الرسالية التي من خالفها كان كافرًا تارة وفاسقًا أخرى وعاصيًا أخرى.

وإني أقرر أن الله قد غفر لهذه الأمة خطأها، وذلك يعمّ الخطأ في المسائل الخبرية القولية والمسائل العملية. وما زال السلف يتنازعون في كثيرٍ من هذه المسائل، ولم يشهد أحد منهم على أحد لا بكفر ولا بفسق ولا معصية»[(١)].

وقال: «لكن من أنكر شيئًا مما قلته، فليقل إني أنكر كذا، ويكتب خطّه بما أنكره، ويوجه إنكاره له، وأنا أكتب خطي بالجواب، ويُعرض الكلامان على جميع علماء المسلمين شرقًا وغربًا، وأنا قائل ذلك.

وقد قلت قبل ذلك بدمشق: هذه الإنكارات المجملة لا تفيد شيئًا؛ بل من أنكر شيئًا فليكتب خطه بما أنكره وبحجته، وأنا أكتب خطّي بجواب ذلك، ويرى أهل العلم والإيمان الكلامين. فهذا هو الطريق في الأمور العامة. وأما الألفاظ التي لا تكتب فيكثر فيها التخليط والزيادة والنقصان كما قد وقع»[(٢)].

وفي معرض ردّه على ذلك المرسوم السلطاني وتلك المحاضر، قال ابن تيمية: «ولا ريب أن مثل بدر الدين من أعدل الناس وأحبهم في أهل الصدق والعدل، ومن أشدّ الناس بغضًا لشهود الزور. ولو كان متمكنًا منهم لعمل أشياء، فهذا لو احتيج فيه إلى مثل بدر الدين، لكان هو الحاكم الذي ينبغي أن يتولاه، دون من هو مشهور بالفجور.

لكن هذه المحاضر التي عندهم ما تساوي مدادها وهم يعرفون كذبها وبطلانها، وأنا لا أكره المحاقة عليها عنده ليثبت عنده الحق دون الباطل. فإن كان يجيب إلى ذلك فيا حبذا، لكنني أخاف أن يحصل له أذى فيّ بالقدح في بعض الناس. فهو يستخير الله فيما يفعله والله يخير له في جميع الأمور.

بل أختار أنا وغيري المحاقة على ذلك عند بعض نوابه كالقاضي جمال الدين الزرعي، فإنه من عدول القضاة، وإلا، فبدر الدين أجلّ قدرًا من أن يكلف ذلك لو كنت محتاجًا إلى ذلك. فأما والأمر ظهر عند الخاصة والعامة، فلا يحتاج إليه.

كما قلت للطيبرسي: «الكتاب من السلطان الذي كتب على لسان السلطان، وأخبر

---

(١) المصدر السابق ٣/ ٢٢٩.

(٢) المصدر السابق ٣/ ٢٤٤.

عن ذلك بجميع ما أخبر من الكذب ومخالفة الشريعة أمور عظيمة بنحو عشرة أوجه، والكتاب الذي كتب على لسان غازان كان أقرب إلى الشريعة من هذا الكتاب الذي كتب على لسان السلطان»[١].

وقال: «ومن أصرّ على أن هذا الحكم الذي حكم به ابن مخلوف هو حكم شرع محمد: فهو بعد قيام الحجة عليه كافر. فإن صبيان المسلمين يعلمون بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا الحكم لا يرضى به اليهود ولا النصارى، فضلًا عن المسلمين»[٢].

وقال: «وقد أرسل إليّ الشيخ نصر يعرض عليّ إن كنت أختار إحضار المحاضر لأتمكن من القدح فيها. فقلت له في الجواب: «هي أحقر وأقلّ من أن يحتاج دفعها إلى حضورها، فإني قد بيّنت بضعة وعشرين وجهًا أن هذا الحاكم خارج عن شريعة الإسلام بإجماع المسلمين: أهل المذاهب الأربعة وغيرهم»[٣].

وقال: «ومما ينبغي أن تعلمه أن القوم مستضعفون عن المحاقة إلى الغاية ـ ابن مخلوف وغيره ـ، وقد أداروا الرأي بينهم وعلموا أنهم عند المحاقة مقهورون متهوكون. والطيبرسي طلب مني غير مرة ترك المحاقة. فقلت له: أنا ما بغيت على أحد، ولا قلت لأحد: وافقني على اعتقادي وإلا فعلت بك، ولا أكرهت أحدًا بقول ولا عمل؛ بل ما كتبت في ذلك شيئًا قط إلا أن يكون جواب استفتاء، بعد إلحاح السائل واحتراقه وكثرة مراجعته، ولا عادتي مخاطبة الناس في هذا ابتداء. وهؤلاء هم الذين دعوا الناس إلى ما دعوهم إليه وأكرموهم عليه، فيبينون للناس ما الذي أمروهم به وما الذي نهوهم عنه. فإن كانوا أمروهم بما أمرهم الله به ورسوله، فالسمع والطاعة لله ولرسوله ولمن أمر بما أمر الله به ورسوله. وإن كانوا أمروا بحق وباطل ونهوا عن حق وباطل وأمروا ونهوا عن أمور لا يعرفون حقيقتها، كانوا بذلك من الجاهلين الظالمين، وكان الحاكم بذلك من القاضيين اللذين في النار ولم تجز طاعتهم في ذلك بل تحرم.

وأنا لو شئت المحاقة كانت أمور عظيمة، لكن من أنكر شيئًا مما قلته، فليقل إني

---

(١) المصدر السابق ٣/ ٢٤١.
(٢) المصدر السابق ٣/ ٢٣٦.
(٣) المصدر السابق ٣/ ٢٤٢.

أنكر كذا ويكتب خطه بما أنكره ويوجّه إنكاره له وأنا أكتب خطي بالجواب، ويعرض الكلامان على جميع علماء المسلمين ـ شرقًا وغربًا ـ وأنا قائل ذلك.

وقد قلت قبل ذلك بدمشق: هذه الإنكارات المجملة لا تفيد شيئًا؛ بل من أنكر شيئًا فليكتب خطه بما أنكره وبحجته، وأنا أكتب خطي بجواب ذلك، ويرى أهل العلم والإيمان الكلامين. فهذا هو الطريق في الأمور العامة. وأما الألفاظ التي لا تكتب فيكثر فيها التخليط والزيادة والنقصان كما قد وقع.

وقد قلت فيما قلته للطيبرسي: هذا الأمر الذي عملتموه فساد في ملتكم ودولتكم وشريعتكم، والكتاب السلطاني الذي كتب على لسان السلطان فيه من الكذب عليكم ومخالفة الشريعة أمور كثيرة تزيد على عشرة أوجه. وكتاب غازان الذي قرئ على منبر الشام أقرب إلى شريعة الإسلام من هذا الذي كتب على لسان سلطان المسلمين وقرئ على منابر الإسلام. فإذا كان بحضورهم يكتب على الكذب عليكم وعلى القضاة ويبدل دين الإسلام، فكيف فيما سوى ذلك مما غاب عنكم؟ وكذلك أرسلت مع الفتاح إلى نائب السلطان أقول: هذا الاعتقاد عندكم وهو الذي بحثه علماء الشام، فمن كان منكرًا منه شيئًا فليبيّنه»[1].

وقال: «وإن أرادوا أن ينكروا بما شاءوا من حجج عقلية أو سمعية، فأنا أجيبهم إلى ذلك كله وأبيِّنه بيانًا يفهمه الخاص والعام، أن الذي أقوله هو الموافق لضرورة العقل والفطرة، وأنه الموافق للكتاب والسُّنَّة وإجماع سلف الأمة، وأن المخالف لذلك هو المخالف لصريح المعقول وصحيح المنقول. فلو كنت أنا المبتدئ بالإنكار والتحديث بمثل هذا لكانت الحجة متوجهة عليهم، فكيف إذا كان الغير هو المبتدئ بالإنكار»[2].

وذكر في رسالة له قائلًا: «فقد وصلت ورقتك التي ذكرت فيها إخبارك الشيخ باجتماع الرسول بي وما أخبرته من الكلام، وأن الشيخ قال: اعلم أني والله قد عظّم عندي كيف وقعت الصورة على هذا إلى آخره. وأنه قال: تجتمع بالشيخ وتتفق معه ـ على ما يراه هو ويختاره. إن يكن كما قلت أو غيره ـ فتسلم عليه وتقول له: أما هذه القضية ليس لي فيها غرض معين أصلًا، ولست فيها إلا واحدًا من المسلمين. لي ما

(١) المصدر السابق ٣/ ٢٤٣ ـ ٢٤٥.
(٢) المصدر السابق ٣/ ٢٤٦.

لهم وعلي ما عليهم، وليس لي ولله الحمد حاجة إلى شيء معين يطلب من المخلوق، ولا في ضرر يطلب زواله من المخلوق. بل أنا في نعمة من الله سابغة ورحمة عظيمة أعجز عن شكرها. ولكن عليّ أن أطيع الله ورسوله وأطيع أولي الأمر إذا أمروني بطاعة الله، فإذا أمروني بمعصية الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»(١).

قال: «وقد رأيت وسمعت موافقتي على كل ما فيه طاعة الله ورسوله، وعدم التفاتي إلى المطالبة بحظوظي أو مقابلة من يؤذيني، وتيقنت هذا مني، فما الذي يطلب من المسلم فوق هذا؟ وأشرت بترك المخافة ولين الجانب وأنا مجيب إلى هذا كله. فجاء الفتاح أولًا، فقال: يسلم عليك النائب. وقال: إلى متى يكون المقام في الحبس؟ أما تخرج؟ هل أنت مقيم على تلك الكلمة أم لا؟ وعلمت أن الفتاح ليس في استقلاله بالرسالة مصلحة لأمور لا تخفى.

فقلت له: سلم على النائب وقل له أنا ما أدري ما هذه الكلمة؟ وإلى الساعة لم أدر على أي شيء حبست؟ ولا علمت ذنبي؟ وأن جواب هذه الرسالة لا يكون مع خدمتك؛ بل يرسل من ثقاته ـ الذين يفهمون ويصدقون ـ أربعة أمراء؛ ليكون الكلام معهم مضبوطًا عن الزيادة والنقصان. فأنا قد علمت ما وقع في هذه القصة من الأكاذيب»(٢).

وقال: «فقلت له في ضمن الكلام: الحق في هذه القصة ليس لي، ولكن لله ولرسوله ولسائر المؤمنين من شرق الأرض إلى غربها. وأنا لا أعني تبديل الدين وتغييره، وليس لأجلك، أو أجل غيرك أرتد عن دين الإسلام، وأقر بالكفر والكذب والبهتان راجعًا عنه أو موافقًا عليه.

ولما رأيته يلحّ في الأمر بذلك أغلظت عليه في الكلام، وقلت: دع هذا الفشار وقم رح في شغلك. فأنا ما طلبت منكم أن تخرجوني ـ وكانوا قد أغلقوا الباب القائم الذي يدخل منه إلى الباب المطبق ـ فقلت أنا: افتحوا لي الباب حتى أنزل؛ يعني: فرغ الكلام.

وجعل غير مرة يقول لي: أتخالف المذاهب الأربعة؟ فقلت: أنا ما قلت إلا ما

---

(١) المصدر السابق ٣/ ٢٤٩.
(٢) المصدر السابق ٣/ ٢٥١.

يوافق المذاهب الأربعة، ولم يحكم عليّ أحد من الحكام إلا ابن مخلوف وأنت كنت ذلك اليوم حاضرًا.

وقلت له: أنت وحدك تحكم أو أنت وهؤلاء. فقال: بل أنا وحدي. فقلت له: أنت خصمي، فكيف تحكم علي؟ فقال: كذا ومدّ صوته وانزوى إلى الزاوية. وقال: قم، قم. فأقاموني وأمروا بي إلى الحبس، ثم جعلت أقول أنا وإخوتي غير مرة: أنا أرجع، وأجيب وإن كنت أنت الحاكم وحدك.

فلم يقبل ذلك مني. فلما ذهبوا بي إلى الحبس حكم بما حكم به وأثبت ما أثبت وأمر في الكتاب السلطاني بما أمر به، فهل يقول أحد من اليهود أو النصارى دع المسلمين إن هذا حبس بالشرع فضلًا عن أن يقال: شرع محمد بن عبد الله. وهذا مما يعلم الصبيان الصغار بالاضطرار من دين الإسلام أنه مخالف لشرع محمد بن عبد الله.

وهذا الحاكم هو وذووه دائمًا يقولون: فعلنا ما فعلنا بشرع محمد بن عبد الله. وهذا الحكم مخالف لشرع الله ـ الذي أجمع المسلمون عليه ـ من أكثر من عشرين وجهًا. ثم النصارى في حبس حسن: يشركون فيه بالله ويتخذون فيه الكنائس، فيا ليت حبسنا كان من جنس حبس النصارى، ويا ليتنا سوينا بالمشركين وعباد الأوثان؛ بل لأولئك الكرامة ولنا الهوان. فهل يقول من يؤمن بالله واليوم الآخر أن رسول الله ﷺ أمر بهذا؟ وبأي ذنب حبس إخوتي في دين الإسلام غير الكذب والبهتان؟ ومن قال: إن ذلك فعل بالشرع فقد كفر بإجماع المسلمين.

وقلت له في ضمن الكلام: أنت لو ادعى عليك رجل بعشرة دراهم وأنت حاضر في البلد، غير ممتنع من حضور مجلس الحاكم، لم يكن للحاكم أن يحكم عليك في غيبتك هذا في الحقوق. فكيف بالعقوبات التي يحرم فيها ذلك بإجماع المسلمين.

ثم هذا الرجل قد ظهر كذبه غير مرة. ذلك اليوم كذب عليّ في أكثر ما قاله، وهذه الورقة التي أمر بكتابتها أكثرها كذب، والكتاب السلطاني الذي كتب بأمره مخالف للشريعة من نحو عشرة أوجه، وفيه من الكذب على المجلس الذي عقد أمور عظيمة قد علمها الخاص والعام.

فإذا كان الكتاب الذي كتب على لسان السلطان وقرئ على منابر الإسلام أخبر

فيه عن أهل المجلس من الأمراء والقضاة بما هو من أظهر الكذب والبهتان، فكيف فيما غاب عنهم؟

قلت: وهو دائمًا يقول عني: إني أقول إن الله في زاوية ولد ولدًا وهذا كله كذب. وشهرته بالكذب والفجور يعلمه الخاص والعام. فهل يصلح مثل هذا أن يحكم في أصول الدين ومعاني الكتاب والسُّنَّة؟ وهو لا يعرف ذلك، ورأيته هنا يتبسم تبسم العارف بصحة ما قلته، فكأن سيرة هذا الحاكم مشهورة بالشر بين المسلمين.

وأخذ يقول لي: هذه المحاضر ووجدوا بخطك. فقلت: أنت كنت حاضرًا ذلك اليوم. هل أراني أحد ذلك اليوم خطًّا أو محضرًا؟ أو قيل لي شهد عليك بكذا أو سمع لي كلام؟

بل حين شرعت أحمد الله وأثني عليه لقول النبي ﷺ: «**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم**» منعوني من حمد الله، وقالوا: لا تحمد الله؛ بل أجب. فقلت لابن مخلوف: أَلَك أجيب أو لهذا المدعي؟ وكان كلٌّ منهما قد ذكر كلامًا أكثره كذب. فقال: أجب المدعي. فقلت: فأنت وحدك تحكم أو أنت وهؤلاء القضاة؟ فقال: بل أنا وحدي. فقلت: فأنت خصمي، فكيف يصحّ حكمك عليّ، فلم تطلب مني الاستفسار عن وجه المخاصمة؟ فإن هذا كان خصمًا من وجوه متعددة معروفة عند جميع المسلمين.

ثم قلت: أما ما كان بخطي فأنا مقيم عليه. وأما المحاضر: فالشهود فيها فيهم من الأمور القادحة في شهادتهم وجوه متعددة تمنع قبول شهادتهم بإجماع المسلمين. والذي شهدوا به فقد علم المسلمون خاصتهم وعامتهم بالشام وغيره ضد ما شهدوا به.

وهذا القاضي شرف الدين بن المقدسي قد سمع منه الناس العدول أنه كان يقول أنا على عقيدة فلان حتى قبل موته بثلاث دخلت عليه فيما يرى مع طائفة، فقال قدامهم: أنا أموت على عقيدتك يا فلان، لست على عقيدة هؤلاء؛ يعني: الخصوم، وكذلك القاضي شهاب الدين الخولي غير مرة يقول: في قفاك أنا على عقيدته. والقاضي إمام الدين قد شهد على العدول أنه قال: ما ظهر في كلامه شيء ومن تكلم فيه عزرته.

وقال لي في أثناء كلامه: فقد قال بعض القضاة: أنهم أنزلوك عن الكرسي. فقلت: هذا من أظهر الكذب الذي يعلمه جميع الناس ما أنزلت من الكرسي قط ولا استتابني أحد قط عن شيء ولا استرجعني.

وقلت: قد وصل إليكم المحضر الذي فيه خطوط مشايخ الشام وسادات الإسلام والكتاب الذي فيه كلام الحكام: الذين هم خصومي كجمال الدين المالكي، وجلال الدين الحنفي وما ذكروا فيه مما يناقض هذه المحاضر. وقول المالكي: ما بلغني قط أنه استتيب ولا مُنع من فتيا ولا أنزل ولا كذا ولا كذا، ولا ثبت عليه عندي قط شيء يقدح في دينه وكذلك قول سائر العلماء والحكام في غيبتي. وأما الشهادات ففيها أمور عظيمة فتدبروها فكيف وشهود المحضر فيهم من موانع الشهادة أمور تُقال عند الحاجة؟»[1].

وقال: «ذكرت في ورقتك أنك قلت للشيخ في نفسي أن تطلب لي المحاضر حتى ينظر هو فيها. فإن كان له دافع وإلا فالجماعة كلهم معذورون، وهذا مما لا حاجة إليه أصلًا. وهذه المحاضر أقلّ وأحقر من أن يحتاج الرد عليها إلى حضرتها، فإني قد بينت ببضع وعشرين وجهًا، أن هذا الحكم خارج عن شريعة الإسلام بإجماع المسلمين المذاهب الأربعة وسائر أئمة الدين.

وقلت للرسول: ما لابن مخلوف ونحوه في أن يتعرض إلى علم الدين الذي غيره أعلم به منه: مثل تفسير القرآن وأحاديث النبي ﷺ ومقالات السلف وأصول الدين التي لا يعرفها، وهذه الأمور إنما يرجع فيها إلى من يعرفها. فإن كان السلطان أو نائبه الحاكم يعرفها، كان في ذلك كسائر العارفين بها، وإلا فلا أمر لهم فيها، كما لا يراجع في الاستفتاء إلا من يحسن الفتيا.

وقلت له: أنا لم يصدر مني قط إلا جواب مسائل، وإفتاء مستفت مما كاتبت أحدًا أبدًا ولا خاطبته في شيء من هذا؛ بل يجيئني الرجل المسترشد المستفتي بما أنزل الله على رسوله، فيسألني مع بعده، وهو محترق على طلب الهدى أفيسعني في ديني أن أكتمه العلم؟»[2].

وقال: «فلما خرج الطيبرسي والفتاح، عاد الفتاح بعد ساعة، فقال: يسلّم عليك

---

(١) المصدر السابق ٣/٢٥٣ ـ ٢٥٧.
(٢) المصدر السابق ٣/٢٥٨ ـ ٢٥٩.

نائب السلطان وقال: فاكتب لنا الآن عقيدة بخطّك. فقلت: سلّم على نائب السلطان، وقل له: لو كتبت الساعة شيئًا لقال القائل: قد زاد ونقص أو غير الاعتقاد وهكذا بدمشق لما طلبوا الاعتقاد لم أتهم إلا بشيء قد كتب متقدمًا. قلت: وهذا الاعتقاد هو الذي قرئ بالشام في المجالس الثلاثة وقد أرسله إليكم نائبكم مع البريد والجميع عندكم، ثم أرسل لكم مع العمري ثانيًا لما جاء الكتاب الثاني ما قاله القضاة والعلماء والمحضر وكتاب البخاري الذي قرأه المزّي.

والاعتقاد ليس هو شيئًا أبتدئه من عندي حتى يكون كل يوم لي اعتقاد وهو ذلك الاعتقاد بعينه والنسخة بعينها. فانظروا فيها.

فراح ثم عاد، وطلب أن أكتب بخطّي أي شيء كان. فقلت: فما الذي أكتبه؟ قال: مثل العفو وألا تتعرض لأحد. فقلت: نعم هذا أنا مجيب إليه، ليس غرضي في إيذاء أحد، ولا الانتقام منه ولا مؤاخذته. وأنا عاف عمن ظلمني. وأردت أن أكتب هذا. ثم قلت مثل هذا ما جرت العادة بكتابته فإن عفو الإنسان عن حقه لا يحتاج إلى هذا.

وتعلم أن الأمر لما جرى على هذا الوجه كاد بعض القلوب يتغير على الشيخ وظنوا أن هذا الدرج قد أقرّ به، وأن ذلك يناقض ما كان يقوله ويرسل به. فجعلت أنا وأخي ندفع ذلك، ونقول: هذا من فعل ابن مخلوف، وقد تحققت أنا أن ذلك من عمل ابن مخلوف. ويعرف الشيخ أن مثل هذه القضية التي قد اشتهرت وانتشرت لا تندفع على هذا الوجه، فأنا أبذل غاية ما وسعني من الإحسان، وترك الانتقام، وتأليف القلوب، لكن هو يعرف خلقًا كثيرًا ممن بالديار المصرية، وأن الإنسان لا ينجو من شرهم وظلمهم إلا بأخذ طريقين: أحدهما: مستقر، والآخر: متقلب»[(١)].

وقال: «وهؤلاء بمصر كانوا أظهر إكراهًا لما اشتهر عند الناس أنه فعل ذلك لأجل غرض الدولة المتعلق بالملك، وأنه لولا ذلك لتكلّم الحكام بأشياء وهذا ثابت عن حكام مصر. فكيف وهذا الحكم الذي حكم به مخالف لشريعة الإسلام من بضعة وعشرين وجهًا؟

وعامتها بإجماع المسلمين، والوجوه مكتوبة مع الشرف محمد، فينبغي أن يعرف

---

(١) المصدر السابق ٣/٢٦٦ ـ ٢٦٧.

الشيخ نصر بحقيقة الأمر وباطن القضية ليطبها بتدبيره. فأنا ليس مرادي إلا طاعة الله ورسوله وما يخاف على المصريين إلا من بعضهم في بعض كما جرت به العادة.

وقد سمعتم ما جرى بدمشق مع أن أولئك أقرب إلى الاتفاق من تجديد القاضي المذكور إسلامه عند القاضي الآخر. وأنا لما كنت هناك كان هذا الآذن يحيى الحنفي، فذهب إلى القاضي تقي الدين الحنبلي وجدَّد إسلامه، وحكم بحقن دمه لما قام عليه بعض أصحابهم في أشياء.

وكان من مُدة لما كان القاضي حسام الدين الحنفي مباشرًا لقضاء الشام أراد أن يحلق لحية هذا الأذرعي، وأحضر الموسى والحمار ليركبه ويطوف به، فجاء أخوه عرفني ذلك، فقمت إليه ولم أزل به حتى كف عن ذلك. وجرت أمور لم أزل فيها محسنًا إليهم. وهذه الأمور ليست من فعلي ولا فعل أمثالي. نحن إنما ندخل فيما يحبه الله ورسوله والمؤمنون، ليس لنا غرض مع أحد؛ بل نجزي بالسيئة الحسنة ونعفو ونغفر.

وهذه القضية قد انتشرت وظهر ما فعل فيها وعلمه الخاص والعام. فلو تغيرت الأحوال حتى جاء أمير أو وزير له في نقل ملك قد أثبته أو حكم به: لكان هذا عند المصريين من أسهل ما يكون. فيثبتون ردته والمرتد أحكامه مردودة باتفاق العلماء ويعود ضرره على الذين أعانوه ونصروه بالباطل من أهل الدولة وغيرهم. وهذا أمر كبير لا ينبغي إهماله. فالشيخ خبير يعرف عواقب الأمور»[(١)].

وقال: «وأنا والله من أعظم الناس معاونة على إطفاء كل شر فيها وفي غيرها وإقامة كل خير، وابن مخلوف لو عمل مهما عمل والله ما أقدر على خير إلا وأعمله معه ولا أعين عليه عدوّه قط، ولا حول ولا قوة إلا بالله. هذه نيتي وعزمي، مع علمي بجميع الأمور. فإني أعلم أن الشيطان ينزغ بين المؤمنين ولن أكون عونًا للشيطان على إخواني المسلمين. ولو كنت خارجًا لكنت أعلم بماذا أعاونه، لكن هذه مسألة قد فعلوها زورًا، والله يختار للمسلمين جميعهم ما فيه الخيرة في دينهم ودنياهم. ولن ينقطع الدور وتزول الحيرة إلا بالإنابة إلى الله والاستغفار والتوبة وصدق الالتجاء. فإنه سبحانه لا ملجأ منه إلا إليه، ولا حول ولا قوة إلا بالله»[(٢)].

---

(١) المصدر السابق ٣/ ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

(٢) المصدر السابق ٣/ ٢٧١.

وقال: «ثم قال أمين الرسول علاء الدين الطيبرسي: فأنت تخالف المذاهب الأربعة؛ وذكر حكم القضاة الأربعة. فقلت له: بل الذي قلته عليه الأئمة الأربعة المذاهب، وقد أحضرت في الشام أكثر من خمسين كتابًا من كتب الحنفية والمالكية والشافعية وأهل الحديث، والمتكلمين والصوفية كلّها توافق ما قلته بألفاظه؛ وفي ذلك نصوص سلف الأمة وأئمتها. ولم يستطع المنازعون مع طول تفتيشهم كتب البلد وخزائنه أن يخرجوا ما يناقض ذلك عن أحد من أئمة الإسلام وسلفه.

وكان لما أعطاني الدرج، فتأملته فقلت له: هذا كله كذب؛ إلا كلمة واحدة. وهي أنه استوى على العرش حقيقة؛ لكن بلا تكييف ولا تشبيه. قلت: وهذا هو في العقيدة بهذا اللفظ بلا تكييف ولا تمثيل ولا تحريف ولا تعطيل. فقال: فاكتب خطك بهذا. قلت: هذا مكتوب قبل ذلك في العقيدة، ولم أقل بما يناقضه؛ فأي فائدة في تجديد الخط. وقلت: هذا اللفظ قد حكى إجماع أهل السُّنَّة والجماعة عليه غير واحد من العلماء: المالكية والشافعية وأهل الحديث وغيرهم؛ وما في علماء الإسلام من ينكر ذلك إلا هؤلاء الخصوم»(١).

وقال: «قلت: فإن هؤلاء يقولون: ما فوق العرش رب يدعى ولا فوق السماء إلٰه يعبد؛ وما هناك إلا العدم المحض والنفي الصرف وأن الرسول ﷺ لم يعرج به إلى الله تعالى؛ ولكن صعد إلى السماء ونزل. وأن الداعي لا يرفع يديه إلى الله. ومنهم من يقول: إن الله هو هذا الوجود؛ وأنا الله؛ وأنت الله؛ والكلب والخنزير والعذرة ويقول: إن الله حال في ذلك. فاستعظم ذلك وهاله أن أحدًا يقول هذا. فقال: هؤلاء؛ يعني: ابن مخلوف وذويه فقلت: هؤلاء ما سمعت كلامهم ولا خاطبوني بشيء؛ فما يحل لي أن أقول عنهم ما لم أعلمه؛ ولكن هذا قول الذين نازعوني بالشام وناظروني وصرحوا لي بذلك وصرح أحدهم بأنه لا يقبل من الرسول ﷺ ما يقوله في هذا الباب مما يخالفهم. وجعل الرجل في أثناء الكلام يصغي لما أقوله ويعيه: لما رأى غضبي ولهذا بلغني من غير وجه أنه خرج فرحًا مسرورًا بما سمعه مني. وقال: هذا على الحق وهؤلاء قد ضيعوا الله وإلا فأين هو الله؟ وهكذا يقول كل ذي فطرة سليمة»(٢).

---

(١) المصدر السابق ٣/ ٢١٧.

(٢) المصدر السابق ٣/ ٢١٨.

ونستفيد من كل هذا الذي نقلناه عن ابن تيمية **ما يلي**:

الأول: أنه شدد على أن تلك العقيدة ليست عقيدته ولا تؤخذ عنه إنما هي عقيدة السلف الصالح وأنه مجرد ناقل لها.

الثاني: ذكر أنه في سنة خمس وسبعمائة تم تزوير كتاب مكذوب عليه يتضمن ذكر عقيدة محرفة عنه.

الثالث: أنه أبرز لهم عقيدة كتبها من نحو سبع سنين قبل تلك الحادثة، لكي يبين أن عقيدته قبل سبع سنين هي عقيدته الآن. ولو أنه أملى العقيدة من حفظه لربما زاد فيها ونقص، فيتم اتهامه بالكتم أو المداهنة والمداراة، أو الزيادة والنقصان.

الرابع: أكّد مرارًا على أن هناك أقوامًا كذبوا عليه وقالوا للسلطان أشياء لم يقلها. ثم قال أنه قد يعفو عن حقه وقد لا يعفو، ولكنه يطلب من السلطان الإنصاف بأن يحضر هؤلاء الذين كذبوا عليه ليوافقوا على افترائهم.

الخامس: أن الذي ينبغي عليه أن ينكر على الناس أن يكون إنكاره بحجة وبيان. وهو إشارة إلى أنهم لم يملكوا الحجة ولم يبينوا له فساد قوله.

السادس: أنه إلى ساعته تلك لم يدع أحدًا قط إلى المذهب الحنبلي أو غيره، ولا انتصر له. وأنه لا يذكر في كلامه إلا ما اتفق عليه سلف الأمة.

السابع: أنه تحدى خصومه وأمهلهم ثلاث سنين أن يجيئوا بحرف واحد عن أحد من أئمة القرون الثلاثة يخالف ما قاله. ثم أكد إنه مستعد بالإقرار به إن صحّ قولهم. وأكد أنه نقل عن أئمة القرون الثلاثة بألفاظهم وألفاظ من نقل عنهم.

الثامن: أنه لا يحكم على الخصم المتعين بتكفير أو تفسيق إلا بعد إقامة الحجة عليه.

التاسع: أنه ذكر أن الإنكار اللفظي الشفهي لا ينفع شيئًا، ويكثر فيه التخليط والزيادة والنقصان. وهو يريد أنه قد يقول القول، ثم ينقل قوله بغير لفظه، ويحمل على غير معنى. فاقترح أن على من كل من ينكر شيئًا مما قاله أن يكتبه بخطه وهو يكتب جوابه ثم يُعرض الكلامان على علماء المسلمين شرقًا وغربًا، ولم يحدد ذلك بمصر والشام حيث ساد الصوفية والأشاعرة فيهما في ذلك الوقت. ثم تعهد بالموافقة على ما يقوله علماء المشرق والمغرب.

العاشر: أكد حصول الخلط بالتزييد والنقصان المحيل للمعاني من قبل، وأصرّ

على كتابة كل من ينكر عليه شيء وأن يكتب هو الجواب كتابة بدلًا من أن ينطقه نطقًا كي لا يُكتب عنه بعد ذلك خلاف ما قاله.

الحادي عشر: أنه أنكر تلك المحاضر، واستحقر الردّ عليها، وذكر أنهم يعرفون في قرارة أنفسهم كذب تلك المحاضر.

الثاني عشر: أنه وصف زين الدين بن مخلوف بالفجور من دون أن يصرّح باسمه في هذا الموضع. ولكنه صرّح به في موضع آخر، حيث قال: «ولهذا لما ذكر الطيبرسي القضاة وأجملهم قلت له: إنما دخل في هذه القضية: ابن مخلوف: وذاك رجل كذاب فاجر قليل العلم والدين، فجعل يتبسم لما جعلت أقول هذا كأنه يعرفه، وكأنه مشهور بقبح السيرة»[1].

الثالث عشر: أنه بيّن بطلان مرسوم السلطان من عشره أوجه، وبيّن أن هذا الحكم من ابن مخلوف خارج عن الشريعة.

الرابع عشر: أن الطيبرسي طلب منه غير مرة ترك المحاقة، لا أنه ترك ذلك من نفسه. وأنه اشترط المحاقة عند أحد القضاة العدول.

الخامس عشر: أنه قال للطيبرسي أن هذا الأمر الذي حصل منهم فساد في الملة والدولة والشريعة.

السادس عشر: أكد أنه ليس له حاجة إلى شيء معين يطلب من المخلوق، وأنه في نعمة سابغة ورحمة عظيمة يعجز عن شكر الله عليها.

السابع عشر: أنه يعتبر ما فعله من باب الفرض والأمر، وأن عليه أن يطيع الله ورسوله، وأن الطاعة واجبة لأولي الأمر ما لم يؤمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا طاعة لمخلوق في معصية الله.

الثامن عشر: أنه أكد للنائب أنه حتى ساعته تلك لم يكن يدري ذنبه ولا على أي شيء حبس. ثم ذكر له من جديد أنه يعلم ما وقع في قصته من الأكاذيب.

التاسع عشر: أنه ذكر أن الحق ليس له ولكن لله ولرسوله ولسائر المؤمنين. وأنه لن يرتد عن دين الإسلام ويقرّ بالكفر والبهتان من أجل أحد من الناس.

العشرون: أنه لم يحرص على إخراج نفسه من السجن؛ بل قال لهم أنه لم يطلب

(١) المصدر السابق ٣/ ٢٣٥.

منهم أن يخرجوه من الحبس. ويشهد له ما ذكره ابن كثير، حيث قال: «وفي يوم الجمعة رابع عشر صفر، اجتمع قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة بالشيخ تقي الدين بن تيمية في دار الأوحدي من قلعة الجبل، وطال بينهما الكلام، ثم تفرقا قبل الصلاة، والشيخ تقي الدين مصمم على عدم الخروج من السجن، فلما كان يوم الجمعة الثالث والعشرين من ربيع الأول جاء الأمير حسام الدين مهنا بن عيسى ملك العرب إلى السجن بنفسه وأقسم على الشيخ تقي الدين ليخرجن إليه، فلما خرج أقسم عليه ليأتين معه إلى دار سلار، فاجتمع به بعض الفقهاء بدار سلار وجرت بينهم بحوث كثيرة»[1]. والأمير لم يقسم على الشيخ إلا بعد امتناعه عن الخروج وإصراره على ذلك.

الحادي والعشرون: أن الحاكم الوحيد الذي حكم عليه هو القاضي ابن مخلوف، وهو عدوّه وخصمه اللدود.

الثاني والعشرون: ذكر أن حكم الحاكم فيه وفي إخوته مخالف للشرع من أكثر من عشرين وجهًا. وأن حبس النصارى كان خيرًا من حبسه وحبس إخوته.

الثالث والعشرون: أن مثاله: «أنت لو ادَّعى عليك رجل بعشرة دراهم وأنت حاضر في البلد، غير ممتنع من حضور مجلس الحاكم، لم يكن للحاكم أن يحكم عليك في غيبتك هذا في الحقوق. فكيف بالعقوبات التي يحرم فيها ذلك بإجماع المسلمين» دليل على أنهم حكموا عليه بالعقوبة بغيابه ودون سماع منه للتهم الموجهة إليه. لذلك قال أنه لا يعرف لم تم الزج به في السجن.

الرابع والعشرون: أنه أكد أن ابن مخلوف ظهر منه كذب غير مرة، وأن الكتاب السلطاني فيه كذب عظيم يعرفه العام والخاص.

الخامس والعشرون: أن ابن مخلوف اتهمه من قبل أنه كان يقول أن الله في زاوية ولد ولدًا. ثم قال أن شهرته بالكذب والفجور معلومة للعام والخاص. ثم أكد على عدم معرفته وإحاطته بعلوم الشريعة، وأن سيرته بالشر مشهورة بين الناس. وهذا يذكّرنا بالفرية التي افتروها على الإمام الهروي الأنصاري بوضع الصنم في متاعه، والفرية التي افتروها على أبي يعلى أنه يلتزم كل شيء في الله مما للإنسان إلا اللحية

(١) البداية والنهاية ١٤/ ٥٠ ـ ٥١.

والذكر، وفريتهم على الحنابلة بقولهم أن المداد قديم، وأنهم يصفونه بكل ما يوصف به الرجل حتى الذكر.

السادس والعشرون: أن تلك المحاضر كتبت في غياب ابن تيمية، ثم أكد أنه مسؤول عما كتبه بخطّه هو. وذكر أن المحاضر شهد عليها من شهادتهم مقدوحة.

السابع والعشرون: أنه ردّ على تهمة بعض القضاة له أنهم أنزلوه من الكرسي، وبين بطلان ذلك الزعم وقال: «هذا من أظهر الكذب الذي يعلمه جميع الناس ما أنزلت من الكرسي قط ولا استتابني أحد قط عن شيء ولا استرجعني». فهو ينكر أن يكون حصل له استتابة أو استرجاع أو إنزال من الكرسي قط.

الثامن والعشرون: أن جمال الدين المالكي شهد له أنه لم يستتب ولا منع من فتيا ولا ثبت عليه شيء يقدح في دينه. وكذلك قول سائر العلماء.

التاسع والعشرون: أكّد أنه لم يصدر عنه شيء من العلم في تلك المباحث إلا من قبيل الجواب على سؤال أو إفتاء مستفت ولا يبتدئ ذلك من نفسه.

الثلاثون: أن فرية ترك المذهب والتحوّل إلى الأشعرية دبّرها كل من ابن مخلوف وابن الوكيل ونصر المنبجي ونور الدين البكري، وساعدهم ابن الزملكاني.

الحادي والثلاثون: أكد أن القاضي تقي الدين الحنبلي الذي جدّد إسلامه ولقنوه من جديد إنما فعل ذلك حقنًا لدمه، لا أنه اعتقد صحة ذلك.

الثاني والثلاثون: أن من بين التنكيل الذي صدر عنهم أن حسام الدين الحنفي القاضي أراد أن يحلق الأذرعي، ويركبه الحمار ويطوف به.

الثالث والثلاثون: ذكر أنه إن قتل فهو من الشهداء وعليه الرحمة وعلى قاتله اللعنة. وإن حُبس فالحبس في حقه أعظم نعم الله عليه، وليس له ما يخاف الناس عليه من المرتب أو الرياسة أو الجاه.

الرابع والثلاثون: أنه أحضر في الشام أكثر من خمسين كتابًا من كتب المذاهب توافق ما قاله باللفظ، ولم يستطع المنازعون له مع طول تفتيشهم في كتب البلد أن يوجدوا ما يناقض ذلك عن أئمة السلف.

الخامس والثلاثون: أنه أكد أن كافة ما كتب في الدرج كذب إلا كلمة واحدة قالها صادقة وهي قوله: «أنه استوى على العرش حقيقة ولكن بلا تكييف ولا تشبيه». وأكد أن هذا اللفظ أجمع عليه كافة علماء السُّنَّة والجماعة إلا هؤلاء الخصوم.

السادس والثلاثون: أن الذي حصل مكيدة يهدف من ورائها إفساد الملة والدولة وانتصار أعداء الإسلام من التتار.

ويشهد له أيضًا ما ذكره ابن كثير، إذ قال: «ثم فرقت بينهم الصلاة، ثم اجتمعوا إلى المغرب وبات الشيخ تقي الدين عند سلار، ثم اجتمعوا يوم الأحد بمرسوم السلطان جميع النهار، ولم يحضر أحد من القضاة بل اجتمع من الفقهاء خلق كثير، أكثر من كل يوم، منهم الفقيه نجم الدين بن رفع وعلاء الدين التاجي، وفخر الدين ابن بنت أبي سعد، وعز الدين النمراوي، وشمس الدين بن عدنان وجماعة من الفقهاء وطلبوا القضاة فاعتذروا بأعذار، بعضهم بالمرض، وبعضهم بغيره، لمعرفتهم بما ابن تيمية منطوي عليه من العلوم والأدلة، وأن أحدًا من الحاضرين لا يطيقه، فقبل عذرهم نائب السلطنة ولم يكلفهم الحضور بعد أن رسم السلطان بحضورهم أو بفصل المجلس على خير، وبات الشيخ عند نائب السلطنة. وجاء الأمير حسام الدين مهنا يريد أن يستصحب الشيخ تقي الدين معه إلى دمشق، فأشار سلار بإقامة الشيخ بمصر عنده ليرى الناس فضله وعلمه، وينتفع الناس به ويشتغلوا عليه»[(١)].

وهذا دليل على صدق دعوى ابن تيمية بتحدّي أولئك وعجزهم عن مواجهته في الحجاج؛ بل قد ورد أن الشيخ ابن تيمية قد استمر في الإفتاء والجواب على أسئلة الناس التي ظلت تفد عليه بينما كان محبوسًا في السجن. فقد نقل ابن كثير عن البرزالي قوله: «واستمر الشيخ في الحبس يستفتى ويقصده الناس ويزورونه، وتأتيه الفتاوى المشكلة التي لا يستطيعها الفقهاء من الأمراء وأعيان الناس، فيكتب عليها بما يحير العقول من الكتاب والسُّنَّة»[(٢)].

وقال ابن كثير: «ثم دخلت سنة ثمان وسبعمائة استهلت والحكام هم المذكورون في التي قبلها، والشيخ تقي الدين قد أخرج من الحبس، والناس قد عكفوا عليه زيارة وتعلمًا واستفتاء وغير ذلك»[(٣)].

وقال ابن كثير أيضًا: «فأرادوا أن يسيّروه إلى الإسكندرية كهيئة المنفي لعل أحدًا من أهلها يتجاسر عليه فيقتله غيلة، فما زاد ذلك الناس إلا محبة فيه وقربًا منه

---

(١) البداية والنهاية ١٤/ ٥١.
(٢) المصدر السابق ١٤/ ٥١ ـ ٥٢.
(٣) المصدر السابق ١٤/ ٥٣.

وانتفاعًا به واشتغالًا عليه، وحنوا وكرامة له»(١).

وقال أيضًا: «وفي ليلة سلخ صفر توجه الشيخ تقي الدين بن تيمية من القاهرة إلى الإسكندرية صحبة أمير مقدم، فأدخله دار السلطان وأنزله في برج منها فسيح الأكناف، فكان الناس يدخلون عليه ويشتغلون في سائر العلوم، ثم كان بعد ذلك يحضر الجمعات ويعمل المواعيد على عادته في الجامع، وكان دخوله إلى الإسكندرية يوم الأحد. وبعد عشرة أيام وصل خبره إلى دمشق، فحصل عليه تألم وخافوا عليه غائلة الجاشنكير وشيخه المنبجي، فتضاعف له الدعاء، وذلك أنهم لم يمكنوا أحدًا من أصحابه أن يخرج معه إلى الإسكندرية، فضاقت له الصدور، وذلك أنه تمكن منه عدوه نصر المنبجي»(٢).

ونقل ابن كثير كتابًا كتبه شقيق ابن تيمية، قال فيه: «إن الأخ الكريم قد نزل بالثغر المحروس على نية الرباط، فإن أعداء الله قصدوا بذلك أمورًا يكيدونه بها ويكيدون الإسلام وأهله، وكانت تلك كرامة في حقنا، وظنوا أن ذلك يؤدي إلى هلاك الشيخ، فانقلبت عليهم مقاصدهم الخبيثة، وانعكست من كل الوجوه، وأصبحوا وأمسوا وما زالوا عند الله وعند الناس العارفين سود الوجوه يتقطعون حسرات وندمًا على ما فعلوا، وانقلب أهل الثغر أجمعين إلى الأخ مقبلين عليه مكرمين له وفي كل وقت ينشر من كتاب الله وسُنَّة رسوله ما تقرّ به أعين المؤمنين، وذلك شجى في حلوق الأعداء.

واتفق أنه وجد بالإسكندرية إبليس قد باض فيها وفرخ وأضل بها فرق السبعينية والعربية، فمزق الله بقدومه عليهم شملهم، وشتت جموعهم شذر مذر، وهتك أستارهم وفضحهم، واستتاب جماعة كثيرة منهم، وتوّب رئيسًا من رؤسائهم واستقر عند عامة المؤمنين وخواصهم من أمير وقاض وفقيه، ومفت وشيخ وجماعة المجتهدين، إلا من شذ من الأغمار الجهال، مع الذلة والصغار ـ محبة الشيخ وتعظيمه وقبول كلامه والرجوع إلى أمره ونهيه، فعلت كلمة الله بها على أعداء الله ورسوله، ولعنوا سرًّا وجهرًا وباطنًا وظاهرًا، في مجامع الناس بأسمائهم الخاصة بهم، وصار ذلك عند نصر المنبجي المقيم المقعد، ونزل به من الخوف والذل ما لا يعبر عنه، وذكر كلامًا كثيرًا»(٣).

---

(١) المصدر السابق ١٤/٥٦.
(٢) المصدر السابق ١٤/٥٦.
(٣) المصدر السابق ١٤/٥٦.

وقال ابن كثير: «والمقصود: أن الشيخ تقي الدين أقام بثغر الإسكندرية ثمانية أشهر مقيمًا ببرج متسع مليح نظيف، له شباكان: أحدهما: إلى جهة البحر، والآخر: إلى جهة المدينة، وكان يدخل عليه من شاء، ويتردد إليه الأكابر والأعيان والفقهاء، يقرؤون عليه ويستفيدون منه، وهو في أطيب عيش وأشرح صدر»[1].

وليس بعد كل الذي ذكرناه من أقوال من شبهة قد تُحاك ضد الشيخ في ظل ما حكاه هو بنفسه عما حصل. وأن الذي تعين المصير إليه أن حاكمه ابن مخلوف جار عليه وظلمه، ثم افتروا عليه بعضًا مما ذكر في تلك المحاضر التي شهد عليها من هو مقدوح الشهادة، ثم افتروا عليه كذبة الاستتابة، وكذبة الإقرار بتحوّله إلى الأشعرية وترك ما كان عليه، ليكون أدعم لموقفهم أمام السلطان. ثم حرصوا أن يحكموا عليه بغيابه لا بحضوره، حتى لا يكشف أكاذيبهم وتزويرهم.

فهذا هو الفرق بين مقام أهل الدين والعلم من شيوخ الإسلام ومقام أهل الكذب والبدعة والضلال من أعداء الإسلام. ولا تحسبن الله غافلًا عما يعمل الظالمون، فإنه أبدل ابن تيمية خوفه أمنًا وذله عزًّا ووقارًا، ولم يمهل الأمير ركن الدين بيبرس الجاشنكير وشيخه المنبجي، فخيّب سعيهما وخذلهما، ولم يمهل الله جلادي شيخ الإسلام وخصومه الذين حرّضوا على قتله وحبسه، فأماتهم الله قبله.

فقد ذكر ابن كثير حادثة عودة السلطان ابن قلاوون، فقال: «صفة عود الملك الناصر محمد بن الملك المنصور قلاوون إلى الملك، وزوال دولة المظفر الجاشنكير بيبرس، وخذلانه وخذلان شيخه نصر المنبجي الاتحادي الحلولي. لما كان ثالث عشر شعبان جاء الخبر بقدوم الملك الناصر إلى دمشق، فساق إليه الأميران سيف الدين قطلوبك والحاج بهادر إلى الكرك، وحضاه على المجيء إليها، واضطرب نائب دمشق، وركب في جماعة من أتباعه على الهجن في سادس عشر شعبان ومعه ابن صبح صاحب شقيف أرنون، وهيئت بدمشق أبهة السلطنة والإقامات اللائقة به، والعصائب والكوسات، وركب من الكرك في أبهة عظيمة، وأرسل الأمان إلى الأفرم، ودعا له المؤذنون في المأذنة ليلة الاثنين سابع عشر شعبان، وصبح بالدعاء له والسرور بذكره، ونودي في الناس بالأمان، وأن يفتحوا دكاكينهم ويأمنوا

(١) المصدر السابق ١٤/٥٦ ـ ٥٧.

في أوطانهم، وشرع الناس في الزينة ودقت البشائر ونام الناس في الأسطحة ليلة الثلاثاء ليتفرجوا على السلطان حين يدخل البلد، وخرج القضاة، والأمراء والأعيان لتلقيه.

وكنت فيمن شاهد دخوله يوم الثلاثاء وسط النهار في أبهة عظيمة، وبسط له من عند المصلى وعليه أبهة الملك، وبسطت الشقاق الحرير تحت أقدام فرسه، كلما جاوز شقة طويت من ورائه، والجد على رأسه والأمراء السلحدارية عن يمينه وشماله، وبين يديه، والناس يدعون له ويضجون بذلك ضجيجًا عاليًا، وكان يومًا مشهودًا»[١].

وقال: «وفي هذا اليوم رسم السلطان بتقليد قضاء الحنابلة وعوده إلى تقي الدين سليمان، وهنأه الناس وجاء إلى السلطان إلى القصر فسلم عليه، ومضى إلى الجوزية وكم بها ثلاثة أشهر، وأقيمت الجمعة الثانية بالميدان، وحضر السلطان والقضاة إلى جانبه، وأكابر الأمراء والدولة، وكثير من العامة»[٢].

وقال: «ثم دخلت سنة عشر وسبعمائة استهلت وخليفة الوقت المستكفي بالله أبو الربيع سليمان العباسي، وسلطان البلاد الملك الناصر محمد بن المنصور قلاوون، والشيخ تقي الدين بن تيمية بمصر معظمًا مكرمًا»[٣].

وقال أبو زهرة في حادثة تولّي السلطان ابن قلاوون الحكم وإطلاق ابن تيمية من السجن: «ولم يحاول أحد من العلماء أن ينال من علمه علنًا، وكذلك كبار الصوفية لم يستطيعوا أن يطعنوا في آرائه، لا لأنهم يؤمنون بقوله، ولا لأنهم يخشون الله، ولكن يخشون السلطان. ولذلك أخذ خصومه من الفقهاء والصوفية يكيدون بطريق آخر، وهو تحريض العامة عليه. فحرّضوهم وحرّشوهم به، ولكنهم نسوا أنه قد اكتسب ببلاغته وقوة حجته وشخصيته أنصارًا أكثر من أنصارهم»[٤].

ثم قال: «وذلك لأن الذين يتربصون به الدوائر إما لحسد بسبب ما ناله من منزلة عند الناس، وإما لخصومه لجوج في الفكر والرأي والاتجاه كالصوفية والروافض، ومن الفقهاء من عاداه لأنه رأى فيه انحرافًا وخروجًا على الدين. اجتمعت كلمة

---

(١) المصدر السابق ١٤/ ٥٨.
(٢) المصدر السابق ١٤/ ٥٩.
(٣) المصدر السابق ١٤/ ٦٤.
(٤) تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٥٧٥.

هؤلاء وأولئك على الكيد للشيخ، فأخذوا يبحثون عن رأي له يغضب العامة والخاصة معًا، فوجدوا فتوى كان قد أفتاها منذ سبع عشرة سنة، وهو أنه يرى منع زيارة قبور الصالحين؛ بل منع زيارة الروضة الشريفة التي بها رسول الله ﷺ»(١).

ونذكر الآن أخبار من ترصّد لشيخ الإسلام وحاربه. أما بيبرس الجاشنكير، فقد قال ابن كثير فيه: «كان قد فرّ الخبيث في جماعة من أصحابه، فلما خرج الأمير سيف الدين قراسنقر المنصوري من مصر متوجهًا إلى نيابة الشام عوضًا عن الأفرم، فلما كان بغزة في سابع ذي القعدة ضرب حلقة لأجل الصيد، فوقع في وسطها الجاشنكير في ثلاثمائة من أصحابه فأحيط بهم وتفرق عنه أصحابه، فأمسكوه ورجع معه قراسنقر وسيف الدين بهادر على الهجن، فلما كان بالخطارة تلقاهم استدمر، فتسلمه منهم ورجعا إلى عسكرهم، ودخل به استدمر على السلطان فعاتبه ولامه، وكان آخر العهد به، قتل ودفن بالقرافة ولم ينفعه شيخه المنبجي ولا أمواله؛ بل قتل شر قتلة»(٢).

وقال الملك المؤيد أبو الفداء صاحب حماة: «ولما تحقق بيبرس الجاشنكير ذلك، خلع نفسه من السلطنة، وأرسل مع ركن الدين بيبرس الدواداري، ومع بهادرا يطلب الأمان من مولانا السلطان، وأن يتصدق عليه ويعطيه إما الكرك أو حماة، أو صهيون، وأن يكون معه ثلاثمائة مملوك من مماليكه، فوقعت إجابة السلطان إلى مائة مملوك، وأن يعطيه صهيون، وأتم مولانا السير، وهرب الجاشنكير من قلعة الجبل إلى جهة الصعيد وخرج سلار إلى طاعة مولانا السلطان»(٣).

وقال ابن أيبك الصفدي: «وتركوه فردًا وتميزوا، فولى مدبرًا ولم يعقّب، وخرج من مصر نحو الصعيد خائفًا وهو مترقب، إلى أن ضاقت عليه الأرض بما رحبت، واصفرت شمس سعوده وشحبت، فعاد وقد استسلم للطاعه، وبذل في رضى الله جهد الاستطاعه، وكانت أمواله لا تحصى، وأوامره لا تعصى»(٤).

وقال ابن حجر: «وكان الناصر لما تحرّك من الكرك ودخل الشام وقع على بيبرس الخذلان، فصار كل ما يدبره يخرج منعكسًا، ولم يزل على ذلك حتى خذل»(٥).

---

(١) المصدر السابق، ص٥٨٠.
(٢) المصدر السابق ١٤/ ٦٢.
(٣) المختصر في أخبار البشر ٤/ ٥٧ ـ ٥٨.
(٤) أعيان العصر وأعوان النصر ٢/ ٧٢.
(٥) الدرر الكامنة ٢/ ٤٨.

وقد بلغت الصوفية في عهد إمارة بيبرس أوج قوتها ومنعتها في مصر. قال ابن حجر: «وله الخانقاه المشهورة بالقرب من باب النصر وفيها أربعمائة صوفي منهم مائة مجرد»[(١)]. ونقل ابن حجر عن البرزالي قوله: «وفي نصف شعبان كملت عمارة الخانقاه المظفرية بيبرس، وعلقت قناديلها وشرعوا في فتحها وقررت المشيخة والصوفية بها. ثم تأخر ذلك لشغل نال السلطان بخروج الملك الناصر من الكرك»[(٢)].

أما المنبجي، فكان سقوطه حتميًّا مع سقوط أميره، إذ لم يكن يساوي شيئًا بدونه. وهو الذي كان يحرّض على قتل شيخ الإسلام، فأهلكه الله قبله.

قال الذهبي في أحداث سنة تسع عشرة وسبعمائة: «ومات بمصر شيخها الإمام القدوة العابد أبو الفتح نصر بن سليمان المنبجي المقرىء بزاويته بالحسينية، في جمادى الآخرة عن بضع وثمانين سنة. حدث عن إبراهيم بن خليل وجماعة. وتلا بثلاث على الكمال الضرير، وتفقه وانعزل، ثم اشتهر وزاره الأعيان، وكان الجاشنكير الذي تسلطن يتغالى في حبه. وله سيرة ومحاسن جمة، إلا أنه كان يغلو في ابن العربي ونحوه، ولعله ما فهم الاتحاد»[(٣)].

وقد فتنه الله بتركه للجماعة في المساجد، حيث ذكر غير واحد من المؤرخين أن له زاوية بالحسينية يزار فيها ولا يخرج منها إلا إلى الجمعة خاصة[(٤)]. ثم مات في نفس زاويته[(٥)].

أما نور الدين البكري، فقد توفي سنة أربع وعشرين وسبعمائة. وهو الذي حرض على قتل ابن تيمية.

أما ابن الوكيل، فقد قال عنه ابن كثير: «وقد كان مسرفًا على نفسه، قد ألقى جلباب الحياء فيما يتعاطاه من القاذورات والفواحش، وكان ينصب العداوة للشيخ ابن تيمية، ويناظره في كثير من المحافل والمجالس، وكان يعترف للشيخ تقي الدين بالعلوم الباهرة ويثني عليه، ولكنه كان يجاحف عن مذهبه وناحيته وهواه، وينافح

---

(١) الدرر الكامنة ٢/ ٤٧.
(٢) المصدر السابق ٢/ ٤٨.
(٣) العبر في خبر من غبر ٤/ ٥٥.
(٤) البداية والنهاية ١٤/ ١٠٩، تاريخ ابن الوردي ٢/ ٢٦٠.
(٥) النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ٩/ ٢٤٤.

عن طائفته»[١].

وقد توفي سنة ست عشرة وسبعمائة بالقاهرة، وقال ابن قاضي شهبة في «طبقاته»: «ولما بلغت وفاته ابن تيمية، قال: أحسن الله عزاء المسلمين فيك يا صدر الدين»[٢].

وقال ابن كثير فيه: «وقد كان شيخ الإسلام ابن تيمية يثني عليه وعلى علومه وفضائله، ويشهد له بالإسلام إذا قيل له عن أفعاله وأعماله القبيحة، وكان يقول: كان مخلطًا على نفسه متبعًا مراد الشيطان منه، يميل إلى الشهوة والمحاضرة، ولم يكن كما يقول فيه بعض أصحابه ممن يحسده ويتكلم فيه هذا أو ما هو في معناه»[٣].

أما ابن الزملكاني، فإنه الذي حاقق ابن تيمية، وكان إمام الشافعية في زمانه، ولكنه تابع ابن العربي في اعتقاده تمامًا كحال المنبجي، وله كتاب «شرح الفصوص» في شرح «فصوص الحكم» لابن عربي، وذكر اليافعي أنه كان يعتقد ما يعتقده[٤].

وكان مع ذلك يعترف لابن تيمية بالفضل والعلم والدين. قال ابن الوردي: «قال الشيخ العلامة كمال الدين بن الزملكاني علم الشافعية في خط كتبه في حق ابن تيمية، كان إذا سئل عن فن من العلم ظن الرائي والسامع أنه لا يغرف غير ذلك الفن، وحكم بأن لا يعرفه أحد مثله، وكانت الفقهاء من سائر الطوائف إذا جالسوه استفادوا في مذاهبهم منه أشياء، قال: ولا يعرف أنه ناظر أحدًا فانقطع معه، ولا تكلم في علم من العلوم سواء كان علوم الشرع أو غيرها إلا فاق فيه أهله، واجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها»[٥].

ثم ذكر ابن الوردي حكاية شهد عليها، فقال: «تنقص مرة بعض الناس من ابن تيمية عند قاضي القضاة كمال الدين بن الزملكاني وهو بحلب وأنا حاضر، فقال كمال الدين: ومن يكون مثل الشيخ تقي الدين في زهده وصبره وشجاعته وكرمه وعلومه، والله لولا تعرضه للسلف لزاحمهم بالمناكب»[٦].

وقد نازع ابن الزملكاني الشيخ ابن تيمية في مسألتي الطلاق والزيارة، وبدا البغض منه إزاء تنقيص شيخ الإسلام لابن عربي والطعن فيه.

---

(١) البداية والنهاية ١٤/ ٩٢.
(٢) طبقات الشافعية ٢/ ٢٣٤.
(٣) البداية والنهاية ١٤/ ٩٢.
(٤) مرآة الزمان ٤/ ١٢٨.
(٥) تاريخ ابن الوردي ٢/ ٢٧٧.
(٦) المصدر السابق ٢/ ٢٧٩.

وتوفي سنة سبع وعشرين وسبعمائة، قبل وفاة ابن تيمية. وقال ابن كثير عنه في ترجمته: «وكان من نيته الخبيثة إذا رجع إلى الشام متوليًا أن يؤذي شيخ الإسلام ابن تيمية، فدعا عليه فلم يبلغ أمله ومراده، فتوفي في سحر يوم الأربعاء سادس عشر شهر رمضان بمدينة بلبيس، وحمل إلى القاهرة ودفن بالقرافة ليلة الخميس جوار قبة الشافعي تغمدها الله برحمته»(١).

أما ابن مخلوف، فقد عزله السلطان سنة إحدى عشرة وسبعمائة، ثم توفي سنة ست عشرة وسبعمائة، وقد وصفه ابن كثير بأنه جائر جاهل(٢).

وقال ابن عبد الهادي ـ وهو تلميذ ابن تيمية ـ: «سمعت الشيخ تقي الدين ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ يذكر أن السلطان لما جلس بالشباك، أخرج من جيبه فتاوى لبعض الحاضرين في قتله، واستفتاه في قتل بعضهم. قال: ففهمت مقصوده، وأن عنده حنقًا شديدًا عليهم لما خلعوه وبايعوا الملك المظفر ركن الدين بيبرس الجاشنكير. فشرعتُ في مدحهم، والثناء عليهم، وشكرهم، وأنّ هؤلاء لو ذهبوا لم تجد مثلهم في دولتك. أما أنا فهم في حلّ من حقي، ومن جهتي، وسكّنتُ ما عنده عليهم. قال: فكان القاضي زين الدين ابن مخلوف قاضي المالكية يقول بعد ذلك: ما رأينا أتقى من ابن تيمية، لم نبق ممكنًا في السعي فيه، ولما قدر علينا عفا عنّا»(٣).

ونقل ابن كثير قول ابن مخلوف عن شيخ الإسلام: «ما رأينا مثل ابن تيمية، حرّضنا عليه، فلم نقدر عليه، وقدر علينا، فصفح عنّا وحاجج عنّا»(٤).

ونقل ابن كثير عن الشيخ علم الدين البرزالي أنه قال: «ولما دخل السلطان إلى مصر يوم عيد الفطر لم يكن له دأب إلا طلب الشيخ تقي الدين بن تيمية من الإسكندرية معزّزًا مكرمًا مبجلًا، فوجه إليه في ثاني يوم من شوال بعد وصوله بيوم أو يومين، فقدم الشيخ تقي الدين على السلطان في يوم ثامن الشهر. وخرج مع الشيخ خلق من الإسكندرية يودعونه، واجتمع بالسلطان يوم الجمعة فأكرمه وتلقاه ومشى إليه في مجلس حفل، فيه قضاة المصريين والشاميين، وأصلح بينه وبينهم، ونزل الشيخ إلى القاهرة وسكن بالقرب من مشهد الحسين، والناس يترددون إليه، والأمراء والجند وكثير من الفقهاء

---

(١) البداية والنهاية ١٤/ ١٥٢.
(٢) المصدر السابق ١٣/ ٣٦٤.
(٣) العقود الدرية، ص٢٩٨ ـ ٢٩٩.
(٤) البداية والنهاية ١٤/ ٥٤.

والقضاة منهم من يعتذر إليه ويتنصل مما وقع منه، فقال: أنا حاللت كل من آذاني».

ثم قال ابن كثير: «قلت: وقد أخبرني القاضي جمال الدين بن القلانسي بتفاصيل هذا المجلس وما وقع فيه من تعظيمه وإكرامه مما حصل له من الشكر والمدح من السلطان والحاضرين من الأمراء، وكذلك أخبرني بذلك قاضي القضاة منصور الدين الحنفي، ولكن إخبار ابن القلانسي أكثر تفصيلًا، وذلك أنه كان إذ ذاك قاضي العساكر، وكلاهما كان حاضرًا هذا المجلس، ذكر لي أن السلطان لما قدم عليه الشيخ تقي الدين بن تيمية نهض قائمًا للشيخ أول ما رآه، ومشى له إلى طرف الإيوان واعتنقا هناك هنيهة، ثم أخذ معه ساعة إلى طبقة فيها شباك إلى بستان فجلسا ساعة يتحدثان، ثم جاء ويد الشيخ في يد السلطان، فجلس السلطان وعن يمينه ابن جماعة قاضي مصر، وعن يساره ابن الخليلي والوزير، وتحته ابن صصرى، ثم صدر الدين علي الحنفي، وجلس الشيخ تقي الدين بين يدي السلطان على طرف طراحته، وتكلم الوزير في إعادة أهل الذمة إلى لبس العمائم البيض بالعلائم، وأنهم قد التزموا للديوان بسبع مائة ألف في كل سنة، زيادة على الحالية، فسكت الناس وكان فيهم قضاة مصر والشام وكبار العلماء من أهل مصر والشام من جملتهم ابن الزملكاني. قال ابن القلانسي: وأنا في مجلس السلطان إلى جنب ابن الزملكاني، فلم يتكلم أحد من العلماء ولا من القضاة، فقال لهم السلطان: ما تقولون؟ يستفتيهم في ذلك، فلم يتكلم أحد، فجثى الشيخ تقي الدين على ركبتيه وتكلم مع السلطان في ذلك بكلام غليظ وردّ على الوزير ما قاله ردًّا عنيفًا، وجعل يرفع صوته والسلطان يتلافاه ويسكته بترفق وتؤدة وتوقير.

وبالغ الشيخ في الكلام، وقال ما لا يستطيع أحد أن يقوم بمثله، ولا بقريب منه، وبالغ في التشنيع على من يوافق في ذلك. وقال للسلطان: حاشاك أن يكون أول مجلس جلسته في أبهة الملك تنصر فيه أهل الذمة لأجل حطام الدنيا الفانية، فاذكر نعمة الله عليك إذ رد ملكك إليك، وكبت عدوك ونصرك على أعدائك فذكر أن الجاشنكير هو الذي جدد عليهم ذلك، فقال: والذي فعله الجاشنكير كان من مراسيمك لأنه إنما كان نائبًا لك، فأعجب السلطان ذلك واستمر بهم على ذلك، وجرت فصول يطول ذكرها.

وقد كان السلطان أعلم بالشيخ من جميع الحاضرين، ودينه وزينته وقيامه بالحق

وشجاعته، وسمعت الشيخ تقي الدين يذكر ما كان بينه وبين السلطان من الكلام لما انفردا في ذلك الشباك الذي جالسا فيه، وأن السلطان استفتى الشيخ في قتل بعض القضاة بسبب ما كانوا تكلموا فيه، وأخرج له فتاوى بعضهم عزله من الملك ومبايعة الجاشنكير، وأنهم قاموا عليك وآذوك أنت أيضًا، وأخذ يحثه بذلك على أن يفتيه في قتل بعضهم، وإنما كان حنقه عليهم بسبب ما كانوا سعوا فيه من عزله ومبايعة الجاشنكير، ففهم الشيخ مراد السلطان فأخذ في تعظيم القضاة والعلماء، وينكر أن ينال أحدًا منهم بسوء، وقال له: إذا قتلت هؤلاء لا تجد بعدهم مثلهم، فقال له: إنهم قد آذوك وأرادوا قتلك مرارًا، فقال الشيخ: من آذاني فهو في حلّ، ومن آذى الله ورسوله فالله ينتقم منه، وأنا لا أنتصر لنفسي، وما زال به حتى حلم عنهم السلطان وصفح».

قال: «وكان قاضي المالكية ابن مخلوف يقول: ما رأينا مثل ابن تيمية حرضنا عليه فلم نقدر عليه وقدر علينا فصفح عنا وحاجج عنا، ثم إن الشيخ بعد اجتماعه بالسلطان نزل إلى القاهرة وعاد إلى بث العلم ونشره، وأقبلت الخلق عليه ورحلوا إليه يشتغلون عليه ويستفتونه ويجيبهم بالكتابة والقول، وجاء الفقهاء يعتذرون مما وقع منهم في حقه فقال: قد جعلت الكل في حل، وبعث الشيخ كتابًا إلى أهله يذكر ما هو فيه من نِعَم الله وخيره الكثير، ويطلب منهم جملة من كتب العلم التي له ويستعينوا على ذلك بجمال الدين المزي، فإنه يدري كيف يستخرج له ما يريده من الكتب التي أشار إليها، وقال في هذا الكتاب: والحق كل ماله في علوّ وازدياد وانتصار، والباطل في انخفاض وسفول واضمحلال، وقد أذل الله رقاب الخصوم، وطلب أكابرهم من السلم ما يطول وصفه، وقد اشترطنا عليهم من الشروط ما فيه عز الإسلام والسُّنَّة، وما فيه قمع الباطل والبدعة، وقد دخلوا تحت ذلك كله وامتنعنا من قبول ذلك منهم، حتى يظهر إلى الفعل، فلم نثق لهم بقول ولا عهد، ولم نجبهم إلى مطلوبهم حتى يصير المشروط معمولًا، والمذكور مفعولًا، ويظهر من عز الإسلام والسُّنَّة للخاصة والعامة ما يكون من الحسنات التي تمحو سيئاتهم، وذكر كلامًا طويلًا يتضمن ما جرى له مع السلطان في قمع اليهود والنصارى وذلهم، وتركهم على ما هم عليه من الذلة والصغار والله سبحانه أعلم»[1].

---

(١) المصدر السابق ١٤/ ٦٠ ـ ٦١.

قال ابن كثير: «وقدم صحبة السلطان الشيخ الإمام العالم العلّامة تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية إلى دمشق، يوم الأربعاء مستهل ذي القعدة. وكانت غيبته عنها سبع سنين، ومعه أخواه وجماعة من أصحابه. وخرج خلق كثير لتلقيه، وسرّوا بقدومه وعافيته ورؤيته، واستبشروا به، حتى خرج خلق من النساء أيضًا لرؤيته»(١).

وقال: «ثم إن الشيخ بعد وصوله إلى دمشق واستقراره بها لم يزل ملازمًا لاشتغال الناس في سائر العلوم ونشر العلم وتصنيف الكتب وإفتاء الناس بالكلام والكتابة المطولة والاجتهاد في الأحكام الشرعية ففي بعض الأحكام يفتي بما أدّى إليه اجتهاده من موافقة أئمة المذاهب الأربعة، وفي بعضها يفتي بخلافهم وبخلاف المشهور في مذاهبهم، وله اختيارات كثيرة مجلدات عديدة أفتى فيها بما أدى إليه اجتهاده، واستدل على ذلك من الكتاب والسُّنَّة وأقوال الصحابة والسلف»(٢).

وقد ذكر المحققون الذين عاصروا تلك الأحداث أسبابًا أخرى غير تلك المعلنة التي تتعلق بما قرَّره الشيخ في «الواسطية». فالحق أن القوم ما نقموا على ابن تيمية إلا محاربته لعقائد الصوفية ومسلكهم البدعي الشركي.

ومما يشهد لذلك ما قاله ابن فضل الله العمري في «مسالك الأبصار»: «ثم بعد ذلك تمكّن ابن تيمية في الشام، حتى صار يحلق الرؤوس ويضرب الحدود، ويأمر بالقطع والقتل. ثم ظهر الشيخ نصر المنبجي، واستولى على أرباب الدولة القاهرة، وشاع أمره وانتشر، فقيل لابن تيمية إنه اتحادي وإنه ينصر مذهب ابن العربي وابن تشفين. فكتب إليه نحو ثلاثمائة سطر ينكر عليه، فتكلم نصر المنبجي مع قضاة مصر في أمره، وقال هذا مبتدع، وأخاف على الناس من شره، فحسّن القضاة للأمراء طلبه إلى القاهرة وأن يعقد له مجلس، فعقد له مجلس بدمشق. فلم يرض المنبجي، وقال لابن مخلوف: قل للأمراء: إن هذا يخشى على الدولة منه، كما جرى لابن تومرت في بلاد المغرب، فطلب من الأفرم نائب دمشق فعقد له مجلس ثان، وثالث بسبب العقيدة الحموية. ثم سكنت القضية إلى أيام الجاشنكير»(٣).

وقال ابن حجر في ترجمة ابن تيمية: «وذكر ولد الشيخ جمال الدين ابن الظاهري في كتاب كتبه لبعض معارفه بدمشق أن جميع من بمصر من القضاة والشيوخ والفقراء

---

(١) البداية والنهاية ١٤/ ٧٦.

(٢) المصدر السابق ١٤/ ٧٦.

(٣) مسالك الأبصار ٥/ ٧٠٠.

والعلماء والعوام يحطون على ابن تيمية، إلا الحنفي فإنه يتعصب له، وإلا الشافعي فإنه ساكت عنه. وكان من أعظم القائمين عليه الشيخ نصر المنبجي؛ لأنه كان بلغ ابن تيمية أنه يتعصّب لابن العربي، فكتب إليه كتابًا يعاتبه على ذلك. فما أعجبه لكونه بالغ في الحطّ على ابن العربي وتكفيره، فصار هو يحطّ على ابن تيمية ويغري به بيبرس الجاشنكير»(١).

وقال أيضًا: «اجتمع جمع من الصوفية عند تاج الدين بن عطاء فطلعوا في العشر الأوسط من شوال إلى القلعة، وشكوا من ابن تيمية أنه يتكلم في حق مشايخ الطريق، وأنه قال: لا يستغاث بالنبي ﷺ»(٢).

وقال تقي الدين المقريزي: «ثم قام تاج الدين أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء وشيخ سعيد السعداء، وجمعوا فوق الخمسمائة رجل، وساروا إلى القلعة وتبعهم العامة، وشكوا من ابن تيمية أنه يتكلم في مشايخ الطريقة. فردّ أمرهم إلى القاضي الشافعي، فدفعه إلى تقي الدين علي ابن الزواوي المالكي، فحكم بسفر ابن تيمية إلى الشام، فسار على البريد وحبس بها»(٣).

وقال ابن كثير: «وكان الحامل على هذه الاجتماعات كتاب ورد من السلطان في ذلك، كان الباعث على إرساله قاضي المالكية ابن مخلوف، والشيخ نصر المنبجي شيخ الجاشنكير وغيرهما من أعدائه، وذلك أن الشيخ تقي الدين بن تيمية كان يتكلم في المنجبي وينسبه إلى اعتقاد ابن عربي وكان للشيخ تقي الدين من الفقهاء جماعة يحسدونه لتقدمه عند الدولة، وانفراده بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وطاعة الناس له ومحبتهم له وكثرة أتباعه وقيامه في الحق، وعلمه وعمله»(٤).

قال البرزالي: «وفي شوّال منها شكى الصوفية بالقاهرة على الشيخ تقي الدين، وكلَّموه في ابن عربي وغيره إلى الدولة، فردّوا الأمر في ذلك إلى القاضي الشافعي، فعقد له مجلس وادعى عليه ابن عطاء بأشياء فلم يثبت عليه منها شيء، لكنه قال: لا يستغاث إلا بالله، لا يستغاث بالنبي استغاثة بمعنى العبارة، ولكن يتوسّل به ويتشفع به إلى الله، فبعض الحاضرين قال ليس عليه في هذا شيء، ورأى القاضي

(١) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ١/ ١٧١.
(٢) المصدر السابق ١/ ١٧٣.
(٣) السلوك لمعرفة دول الملوك ٢/ ٤١٨.
(٤) البداية والنهاية ١٤/ ٤٢.

بدر الدين بن جماعة أن هذا فيه قلة أدب، فحضرت رسالة إلى القاضي أن يعمل معه ما تقتضيه الشريعة، فقال القاضي قد قلت له ما يقال لمثله، ثم إن الدولة خيروه بين أشياء إما أن يسير إلى دمشق أو الإسكندرية بشروط أو الحبس، فاختار الحبس فدخل عليه جماعة في السفر إلى دمشق ملتزمًا ما شرط، فأجاب أصحابه إلى ما اختاروا جبرًا لخواطرهم، فركب خيل البريد ليلة الثامن عشر من شوال ثم أرسلوا خلفه من الغد بريدًا آخرًا، فردّوه وحضر عند قاضي القضاة ابن جماعة وعنده جماعة من الفقهاء، فقال له بعضهم: إن الدولة ما ترضى إلا بالحبس، فقال القاضي وفيه مصلحة له، واستناب شمس الدين التونسي المالكي وأذن له أن يحكم عليه بالحبس فامتنع وقال: ما ثبت عليه شيء، فأذن لنور الدين الزواوي المالكي فتحيّر، فلما رأى الشيخ توقفهم في حبسه قال: أنا أمضي إلى الحبس، وأتبع ما تقتضيه المصلحة، فقال نور الدين الزواوي: يكفي موضع يصلح لمثله؟ فقيل له الدولة ما ترضى إلا بمسمى الحبس، فأرسل إلى حبس القضاة في المكان الذي كان فيه تقي الدين ابن بنت الأعز حين سجن، وأذن له أن يكون عنده من يخدمه، وكان ذلك كله بإشارة نصر المنبجي لوجاهته في الدولة، فإنه كان قد استحوذ على عقل الجاشنكير الذي تسلطن فيما بعد، وغيره من الدولة، والسلطان مقهور معه»[1].

ومما سبق ذكره من الأقوال يتأكد لنا أن الدافع الأكبر وراء ما حدث للشيخ ابن تيمية هو صراعه مع الصوفية وتنقيصه لابن عربي الزنديق الذي ينظر إليه الصوفية باعتباره أحد الأولياء العارفين، وأن تهمة التجسيم وغيرها كانت ذريعتهم إلى الحمل عليه والنيل منه.

وممن يؤيد ذلك الطرح الشيخ أبو زهرة من المعاصرين، إذ قال في كتابه «تاريخ المذاهب الإسلامية»: «وكان بعض الصوفيين في مصر يأخذون بمذهب وحدة الوجود الذي نادى به محيي الدين بن عربي في مثل قوله:

يا خالق الأشياء في نفسه ... أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما ينتهي كونه فيك ... فأنت الضيق الواسع

وكان ممن تأثر بهذا الرأي ابن الفارض الشاعر المصري المتوفى سنة اثنتين

(١) البداية والنهاية ١٤/ ٥١ ـ ٥٢.

وثلاثين وستمائة. وقد كان بعض الصوفية أيضًا في مصر يقولون: إنهم إذا وصلوا إلى حال من التربية النفسية والتهذيب الروحي يتصلون بالذات العلية ويعلون عن التكليف. وما كان هذا ليرضي ابن تيمية كما لم يرضه من قبل في السام بعض الشعبذة التي كان يقوم بها بعض الرفاعيين من الصوفيين، فتصدّى لمهاجمة هذه الآراء وفي سبيل مناهضتها لا بد أن يفند آراء محيي الدين بن عربي، فهاجمها، ولم تكن ثمة محاجزة بينه وبين أن يهاجم ابن عربي نفسه، ففعل بعقل مفكر ولسان معبر وقلب جريء. تقدم ابن عطاء الله السكندري صاحب كتاب الحكم، وهو صوفي له مقامه عند الصوفية ومن أتباع ابن عربي بالشكوى، وله مقامه عند العامة، وذهب الصوفية إلى القلعة يشكون مجتمعين، فأمر السلطان أن يعقد مجلس بدار العدل»(١).

وقال أيضًا: «وتكاثرت من بعد ذلك اجتماعات الصوفية والشيخ لا يثني عن مجابهتهم. ثم إنهم وجدوا ما يثير حوله الريب، فإنه كان يرى لا يستغاث إلا بالله، فلا يستغاث بأحد من عباده، ولو كان نبي الرحمة محمدًا ﷺ»(٢).

وقال: «كانت المعركة التي أدّت إلى ذلك بين ابن تيمية والصوفيّة، ولم تكن بينه وبين الفقهاء. ولعلّ القضاء قد نظروا إليه في هذه المرة نظرة تقدير؛ لأنهم لا يرون وحدة الوجود، وهي أشدّ بعدًا عن المألوف من كل آراء ابن تيمية، فهو في نظرهم كان مدافعًا عن الإسلام، ولم يكن مهاجمًا، فكان العطف عليه وذلك مع قوة بيانه»(٣).

وقال: «فكان أصحاب الفرق يقودون العامة إلى مناهج السلوك التي سَنَّها علماء الصوفية، ومسالكهم في الإرشاد والتوجيه تقوم على التأثير الشخصي بين الشيخ مريديه، ومنهم من كان يشتط فيبتعد عن الدين، وجاء من وراء ذلك تقديس الأشخاص، واعتقاد الكرامة في الشيوخ، واتباعهم أحياء، وتكريمهم بالزيارة أمواتًا، وكثرت الاستغاثة بهم في أضرحتهم»(٤).

وقال: «ثم شغل ابن تيمية بأمر التصوف في عهده وقد استرعى نظره ثلاثة أمور لم تتفق مع تفكيره ونظره. هذه الأمور الثلاثة هي الاتحاد وسقوط التكليف عند وجود

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٥٧٢.
(٢) المصدر السابق، ص٥٧٢.
(٣) المصدر السابق، ص٥٧٣ ـ ٥٧٤.
(٤) المصدر السابق، ص٥٩٧.

السمو النفسي، والشعبذة»(١).

ثم شرح أبو زهرة كل واحدة منها، ثم قال: «رأى ابن تيمية كل هذا فحاربه، واشتد في حربه. ثم رأى أن هؤلاء الصوفية قد اتصلوا بالتتار ومالؤوهم على أهل الشام، وكانوا يقومون بالشعبذة أمام قازان ممالئين له، آخذين هباته، والمسلمون في دمشق في ذعر من أفعاله، فأضاف هذا إلى سيئاتهم في نظر ابن تيمية ما أوجبه من المبالغة في منازلتهم، وكانت له كتابات عنيفة فيهم»(٢).

وقال ابن فضل الله العمري: «ثم ظهر الشيخ نصر المنبجي، واستولى على أرباب الدولة القاهرة، وشاع أمره وانتشر، فقيل لابن تيمية: إنه اتحادي وإنه ينصر مذهب ابن العربي وابن تشفين، فكتب إليه نحو ثلاثمائة سطر ينكر عليه، فتكلّم نصر المنبجي مع قضاة مصر في أمره، وقال: هذا مبتدع، وأخاف على الناس من شرّه، فحسّن القضاة للأمراء طلبه إلى القاهرة وأن يعقد له مجلس، فعقد له مجلس بدمشق فلم يرض المنبجي، وقال لابن مخلوف: قل للأمراء: إن هذا يخشى على الدولة منه، كما جرى لابن تومرت في بلاد المغرب، فطلب من الأفرم نائب دمشق فعقد له مجلس ثان، وثالث بسبب العقيدة الحموية»(٣).

وكذلك قال ابن كثير فيه أنه استحوذ على عقل الجاشنكير الذي تسلطن فيما بعد وغيره من أرباب الدولة(٤).

وقال ابن عبد الهادي الدمشقي: «ولم يزل بمصر يعلّم الناس ويفتيهم، ويذكر بالله ويدعو إليه، ويتكلم في الجوامع على المنابر بتفسير القرآن وغيره من بعد صلاة الجمعة إلى العصر، إلى أن ضاق منه وانحصر واجتمع خلق كثير من أهل الخوانق والربط والزوايا، واتفقوا على أن يشكو الشيخ إلى السلطان. فطلع منهم خلق إلى القلعة وكان منهم خلق تحت القلعة، فكانت لهم ضجة شديدة، حتى قال السلطان: ما لهؤلاء؟ فقيل له: هؤلاء كلّهم قد جاءوا من أجل الشيخ تقي الدين بن تيمية، يشكون منه، ويقولون: إنه يسبّ مشايخهم ويضع من قدرهم عند الناس، واستغاثوا منه، وأجلبوا عليه ودخلوا على الأمراء في أمره ولم يبقوا ممكنًا»(٥).

---

(١) المصدر السابق، ص٥٩٨ ـ ٥٩٩. (٢) المصدر السابق، ص٦٠١.

(٣) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ٥/ ٧٠٠.

(٤) البداية والنهاية ١٤/ ٥١.

(٥) العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، ص٢٨٣.

ونقل ابن عبد الهادي عن علم الدين البرزالي ما ذكره في معجم شيوخه فقال: «وذكر الشيخ البرزالي وغيره أن في شهر شوال من سنة سبع وسبعمائة شكا شيخ الصوفية بالقاهرة كريم الدين الأبلي وابن عطاء وجماعة نحو الخمسمائة من الشيخ تقي الدين وكلامه في ابن عربي وغيره إلى الدولة، فردّ الأمر في ذلك إلى القاضي الشافعي. وعقد له مجلس، وادعى عليه ابن عطاء بأشياء لم يثبت شيء منها، لكنه قال: إنه لا يستغاث إلا بالله، حتى لا يُستغاث بالنبي ﷺ استغاثة بمعنى العبادة، ولكنه يتوسّل به ويتشفع به إلى الله»(١).

وقال ابن حجر: «وكان من أعظم القائمين عليه الشيخ نصر المنبجي؛ لأنه كان بلغ ابن تيمية أنه يتعصّب لابن العربي، فكتب إليه كتابًا يعاتبه على ذلك، فما أعجبه لكونه بالغ في الحطّ على ابن العربي وتكفيره فصار هو يحطّ على ابن تيمية ويغري به بيبرس الجاشنكير، وكان بيبرس يفرط في محبة نصر ويعظمه، وقام القاضي زين الدين ابن مخلوف قاضي المالكية مع الشيخ نصر، وبالغ في أذية الحنابلة»(٢).

ونقل ابن حجر عن الطوفي قوله: «وكان أشد الناس عليه في ذلك النور البكري، فإنه لما عقد له المجلس بسبب ذلك، قال بعض الحاضرين: يعزر. فقال البكري: لا معنى لهذا القول، فإنه إن كان تنقيصًا يقتل، وإن لم يكن تنقيصًا لا يعزر»(٣).

وقال ابن كثير نقلًا من كلام الطوفي: «واتفق الشيخ نصر المنبجي كان قد تقدّم في الدولة لاعتقاد بيبرس الجاشنكير فيه، فبلغه أن ابن تيمية يقع في ابن العربي لأنه كان يعتقد أنه مستقيم، وأن الذي ينسب إليه من الاتحاد أو الإلحاد من قصور فهم من ينكر عليه. فأرسل ينكر عليه، وكتب إليه كتابًا طويلًا، ونسبه وأصحابه إلى الاتحاد الذي هو حقيقة الإلحاد.

فعظّم ذلك عليهم، وأعانه عليه قوم آخرون ضبطوا عليه كلمات في العقائد مغيرة وقعت منه في مواعيده وفتاويه، فذكروا أنه ذكر حديث النزول فنزل عن المنبر درجتين، فقال: كنزولي هذا، فنسب إلى التجسيم، وردّه على من توسل بالنبي ﷺ أو استغاث، فأشخص من دمشق في رمضان سنة خمس وسبعمائة فجرى عليه ما جرى وحبس

---

(١) المصدر السابق، ص٢٨٦.
(٢) الدرر الكامنة ١/ ١٧١ ـ ١٧٢.
(٣) المصدر السابق ١/ ١٨١.

مرارًا، فأقام على ذلك نحو أربع سنين أو أكثر. وهو مع ذلك يشغل ويفتي، إلى أن اتفق أن الشيخ نصرًا قام على الشيخ كريم الدين الآملي شيخ خانقاه سعيد السعداء، فأخرجه من الخانقاه، وعلى شمس الدين الجزري فأخرجه من تدريس الشريفية، فيقال: أن الآملي دخل الخلوة بمصر أربعين يومًا، فلم يخرج حتى زالت دولة بيبرس.

وخمل ذكر نصر، وأطلق ابن تيمية إلى الشام، وافترق الناس فيه شيعًا، فمنهم من نسبه إلى التجسيم لما ذكر في العقيدة الحموية والواسطية وغيرهما، من ذلك كقوله: أن اليد والقدم والساق والوجه صفات حقيقية لله، وأنه مستو على العرش بذاته. فقيل له: يلزم من ذلك التحيز والانقسام. فقال: أنا لا أسلّم أن التحيز والانقسام من خواص الأجسام. فألزم بأنه يقول بتحيّز في ذات الله. ومنهم من ينسبه إلى الزندقة لقوله أن النبي ﷺ لا يُستغاث به، وأن في ذلك تنقيصًا ومنعًا من تعظيم النبي ﷺ. وكان أشد الناس عليه في ذلك النور البكري، فإنه لما عقد له المجلس بسبب ذلك، قال بعض الحاضرين: يعزر. فقال البكري: لا معنى لهذا القول، فإنه إن كان تنقيصًا يقتل وإن لم يكن تنقيصًا لا يعزر»[1].

ونقرّر من هذا الكلام الطويل الذي ذكرناه جملة من الحقائق:

الحقيقة الأولى: أن طعن ابن تيمية في ابن العربي، وكذلك الاعتراض على التوسل بالنبي ﷺ، كان من أشد العوامل التي أدّت إلى هذا الحنق والعداوة بين ابن تيمية والصوفية الأشاعرة.

الثانية: أن أعداءه هم من ذكروا عنه أنه شبّه نزول الله بنزوله المنبر؛ كحكاية ابن بطوطة الكذاب التي نقل فيها عن ابن تيمية أنه نزل على منبر ثم شبّه نزول الله بنزوله ذاك، وكحكاية ابن مخلوف الكذوبة عن ابن تيمية في ولد الله.

الثالثة: أن اتهامه بالتجسيم ليس لأجل إقراره بذلك؛ بل لأنه ذكر في بعض كتبه ما قد يلزم على رأيهم بالتجسيم. وهو ردّ عليه بقوله أن التحيز لا يقتضي التجسيم عنده. وهذا الحنق على ابن تيمية اتسع ليشمل كافة المتصوفة ومن لف لفّهم من الأشعرية. فلا تكاد تجد صوفيًّا يتطرّق إلى ذكر ابن تيمية بلغة التسامح. وكيف يكون ذلك وهو الذي سفّه معتقداتهم، وبيّن للناس ضلالهم وشركهم؟

(١) الدرر الكامنة ١/ ١٨٠ ـ ١٨١.

وورد في بعض كلام شيخ الإسلام شيئًا جللًا، دعني أذكره لك أيها الناظر لتحكم في أمره بعد التأمل.

قال ابن تيمية: «كنت قد قلت له: الضرر في هذه القضية ليس عليّ؛ بل عليكم. فإن الذين أثاروها من أعداء الإسلام الذين يبغضونه ويبغضون أولياءه والمجاهدين عنه ويختارون انتصار أعدائه من التتار ونحوهم. وهم دبّروا عليكم حيلة يفسدون بها ملتكم ودولتكم، وقد ذهب بعضهم إلى بلدان التتار وبعضهم مقيم بالشام وغيره. ولهذه القضية أسرار لا يمكنني أن أذكرها ولا أسمّي من دخل في ذلك حتى تشاوروا نائب السلطان. فإن أذن في ذلك ذكرت لك ذلك، وإلا فلا يقال ذلك له وما أقوله، فاكشفوه أنتم.

فاستعجب من ذلك وقال: يا مولانا ألا تسمي لي أنت أحدًا؟ فقلت: وأنا لا أفعل ذلك فإن هذا لا يصلح. لكن تعرفون من حيث الجملة أنهم قصدوا فساد دينكم ودنياكم. وجعلوني إمامًا تستُّرًا؛ لعلمهم بأني أواليكم وأسعى في صلاح دينكم ودنياكم، وسوف إن شاء الله ينكشف الأمر»[(١)].

والشيخ لم يصرّح بأسماء، ولم يفصّل الأحوال. إلا أن هناك أمرًا ذكره ابن كثير قد يكون ذا صلة بكلام الشيخ هذا، حيث قال ابن كثير في ترجمة صالح الأحمدي الرفاعي في من توفي من أعيان سنة سبع وسبعمائة ما يلي: «الشيخ صالح الأحمدي الرفاعي شيخ المنيبع، كان التتر يكرمونه لما قدموا دمشق، ولما جاء قطلوشاه نائب التتر نزل عنده، وهو الذي قال للشيخ تقي الدين بن تيمية بالقصر: نحن ما ينفق حالنا إلا عند التتر، وأما عند الشرع فلا»[(٢)].

فلعلّ هذا ما عناه ابن تيمية ولم يرد البوح به. وصراع الشيخ مع الطائفة الأحمدية قديم معروف. فقد ذكر ابن كثير في أحداث خمس وسبعمائة قصة في ذلك. قال: «وفي يوم السبت تاسع جمادى الأولى، حضر جماعة كثيرة من الفقراء الأحمدية إلى نائب السلطنة بالقصر الأبلق، وحضر الشيخ تقي الدين بن تيمية، فسألوا من نائب السلطنة بحضرة الأمراء أن يكفّ الشيخ تقي الدين إمارته عنهم، وأن يسلم لهم حالهم. فقال لهم الشيخ: هذا ما يمكن، ولا بد لكل أحد أن يدخل تحت الكتاب والسُّنَّة، قولًا وفعلًا، ومن خرج عنهما وجب الإنكار عليه.

---

(١) المصدر السابق ٣/ ٢١٥.
(٢) البداية والنهاية ١٤/ ٥٢ ـ ٥٣.

فأرادوا أن يفعلوا شيئًا من أحوالهم الشيطانية التي يتعاطونها في سماعاتهم، فقال الشيخ: تلك أحوال شيطانية باطلة، وأكثر أحوالهم من باب الحيل والبهتان. ومن أراد منهم أن يدخل النار فليدخل أولا إلى الحمام، وليغسل جسده غسلًا جيدًا ويدلكه بالخل والأشنان، ثم يدخل بعد ذلك إلى النار إن كان صادقًا، ولو فرض أن أحدًا من أهل البدع دخل النار بعد أن يغتسل، فإن ذلك لا يدلّ على صلاحه ولا على كرامته؛ بل حاله من أحوال الدجاجلة المخالفة للشريعة إذا كان صاحبها على السُّنَّة، فما الظن بخلاف ذلك؟ فابتدر شيخ المنيبع الشيخ الصالح، وقال: نحن أحوالنا إنما تنفق عند التتر، ليست تنفق عند الشرع. فضبط الحاضرون عليه تلك الكلمة، وكثر الإنكار عليهم من كل أحد، ثم اتفق الحال على أنهم يخلعون الأطواق الحديد من رقابهم، وأن من خرج عن الكتاب والسُّنَّة ضربت عنقه. وصنّف الشيخ جزءًا في طريقة الأحمدية، وبيّن فيه أحوالهم ومسالكهم وتخيلاتهم، وما في طريقتهم من مقبول ومردود بالكتاب، وأظهر الله السُّنَّة على يديه وأخمد بدعتهم، ولله الحمد والمنة»(١).

وتلك الفرقة الأحمدية من الصوفية، وبالتالي؛ نجد أن الفتنة برمّتها استحكمت من طريق الصوفية، وهم من أجّجها وتولّى كِبرها وحرّض على ابن تيمية وعلى الحنابلة الذين كانوا يسفّهون مسالكهم الصوفية، سواء كانت بالأحوال الشيطانية أو بالقول بوحدة الوجود، أو زيارة قبور الأولياء الموتى والتوسّل إليهم، وغيره من الشركيات والضلالات. فكان شيخ الإسلام والحنابلة سيفًا عليهم وشوكة في حلوقهم، وأدركوا أن الشوكة لا تزال ويستراح منها إلا بنزعها.

ومما يؤكد ذلك أيضًا ما ذكره ابن أيبك الدواداري حول سبب حصول تلك المحن مع ابن تيمية، فقد عقد فصلًا صغيرًا في ذكر السبب الموجب لهذه الفتن المذكورة، وسنذكر جملة ما قاله، ثم نعقّب عليه بأمور نستخلصها مما قال.

قال الدواداري: «وذلك أن بعض أصحاب الشيخ تقي الدين بن تيمية أحضر للشيخ كتابًا من تصانيف الشيخ محيي الدين بن العربي يسمَّى «فصوص الحكم»، وذلك في سنة ثلاث وسبع مائة، فطالعه الشيخ تقي الدين فرأى فيه مسائل تخالف

---

(١) البداية والنهاية ١٤/ ٤١.

اعتقاده، فشرع في لعنة ابن العربي وسبّ أصحابه الذي يعتقدون اعتقاده.

ثم اعتكف الشيخ تقي الدين في شهر رمضان وصنف نقيضه وسمّاه «النصوص على الفصوص»، وبيّن فيه الخطأ الذي ذكره ابن العربي. وبلغه أن شيخ الشيوخ كريم الدين شيخ خانقاه سعيد السعداء بالقاهرة المحروسة له اشتغال بمصنفات ابن العربي، وأنه يعظِّمه تعظيمًا كبيرًا، وكذلك الشيخ نصر المنبجيّ.

ثم إن الشيخ تقي الدين صنف كتابين فيهما إنكار كثير على تأليف ابن العربي، ولعنه فيهما مصرحًا، ولعن من يقول بقوله، وسيّر الكتاب الواحد للشيخ نصر المنبجي، والآخر للشيخ كريم الدين.

فلما وقف عليه الشيخ نصر حصل عنده من ذلك أمر عظيم، وتألم له تألمًا بالغًا وحصل له إنكاء شديد. وكان الشيخ نصر كما تقدّم من الكلام منزلته عند الأمير ركن الدين بيبرس الجاشنكير العالية، وأن بيبرس لا يقوم ويقعد إلا به في سائر حركاته. وكان سائر الحكام من القضاة والأمراء وأرباب المناصب يتردّدون إلى عند الشيخ نصر لأجل منزلته عند بيبرس الجاشنكير.

فحضر عنده القاضي زين الدين بن مخلوف المالكي عقيب وقوف الشيخ نصر على كتاب الشيخ تقي الدين، فأوقف القاضي على الكتاب المذكور فقال له القاضي: أوقف الأمير ركن الدين عليه وقرّر معه ما أحببت، وأنا معك كيف شئت. وألزم الأمير ركن الدين بطلبه إلى الديار المصرية وتسأله عن عقيدته، فقد بلغني أنه أفسد عقول جماعة كبيرة وهو يقول بالتجسيم، وعندنا من اعتقد هذا الاعتقاد كفر ووجب قتله.

فلما حضر الأمير ركن الدين بيبرس الجاشنكير عند الشيخ نصر على عادته، أجرى له ذكر ابن تيمية وأمر عقيدته، وأنه أفسد عقول جماعة كبيرة ومن جملتهم نائب الشام وأكبر الأمراء الشاميين، والمصلحة تقتضي طلبه إلى الأبواب العالية ويطلب منه عقيدته، وتقرأ على العلماء بالديار المصرية من المذاهب الأربعة، فإن وافقوه وإلا يستتيبوه ويرجعوه ليرجع عن مذهبه واعتقاده سائر من لعب بعقله من الناس أجمعين.

ثم ذكر له ذنوبًا أخرى حتى حرّض بيبرس على طلبه. ثم بعد ذلك جرت فتن للحنابلة بمدينة بلبيس، ثم انتقل الحال إلى القاهرة، وحصل لبعض الحنابلة إهانة

واعتقل منهم جماعة، وجرت فتنة عظيمة بين الأشاعرة والحنابلة بالشام، وكان النائب غائبًا بالصيد، فلما حضر أمر بإصلاح ذات البين وأقرّ كل طائفة على حالها.

وجرى في القاهرة أيضًا على الحنابلة أمور شنيعة، وألزموهم بالرجوع عن العقيدة، وأن يقولوا: إن القرآن العظيم هو المعنى القائم بالنفس، وإن ما في الصحف عبارة عنه، وإن ما هو في المصحف موجود ومحفوظ في الصدور ومقرّ بالسُّنَّة مخلوق، وأن القديم هو القائم بالنفس. وألزموا بنفي مسألة الغلوّ والتصريح بذلك وأن جميع ما ورد من أحاديث الصفات لا يجري على ظاهرها بوجه من الوجوه. وجرى عليهم كل مكروه.

وكان القاضي شرف الدين الحنبلي قليل البضاعة في العلم ولم يدر ما يجيب به، وكان أكبر من تحدث فيهم وألزمهم بذلك القاضي زين الدين المالكي رَحِمَهُ اللَّهُ انتصارًا للشيخ نصر في ذلك الوقت، وكان القاضي زين الدين عالمًا جيدًا وفقيهًا حسنًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يتحدث في المذاهب الأربعة، وكذلك ساعده جماعة من الشافعية. فكان هذا سبب أصول الفتن المذكورة»[1].

وما قاله الدواداري يُعدّ وثيقة تاريخية مهمة **لسببين**:

الأول: أنه ليس من تلاميذ الشيخ ابن تيمية أو ممن تابعه على عقيدته كي نتهمه بالتحيّز لطرف دون طرف؛ بل إنه أكثر من مدح شمس الدين وكان يترضّى عنه عند ذكره، ويترحّم على أكثر مشايخ الصوفية.

الثاني: أنه شهد تلك الأحداث الجسام، وسمع وعاين، وكان قريبًا من الأمراء والعلماء كما يبدو من كتابه الكبير.

ونستفيد مما قاله الدواداري جملة أمور:

الأول: أن بداية تلك الفتن حصلت بسبب ردّ ابن تيمية على ابن العربي وسبّه ولعنه إياه لأجل كتابه «فصوص الحكم». ثم ذكر أن شيخين من كبار مشايخ الصوفية في مصر، وهما نصر المنبجي وكريم الدين شيخ خانقاه سعيد السعداء قد تأثرا وتألما لما قاله ابن تيمية في حق ابن عربي من لعن وسب وتسفيه لآرائه والردّ عليها وبيان زيغها. وهذا ينسجم مع ما ذكرناه لك من قبل أيها الناظر

(١) كنز الدرر ٩/ ١٤٣ ـ ١٤٥.

الكريم من أن المتصوفة هم أساس كل الفتن التي حصلت لأصحاب الحديث، بدءًا من فتنة بغداد على يد أبي نصر القشيري، مرورًا بنصر المنبجي، وحتى يومنا هذا. وستظل الفتن والمكائد تُحاك لأهل السُّنَّة والجماعة من قبل تلك الفرقة المخذولة.

الثاني: عظم منزلة نصر المنبجي من الأمير بيبرس وقربه منه، ومدى تأثر الأمير منه لدرجة أنه لا يقوم ولا يقعد إلا به. ويريد المصنف أن الأمير بيبرس يستشيره ويسأله في كل شأن.

ولا ريب أن من هذا حاله قد تأثر كثيرًا بالصوفية فإن لم يكن هو منهم فإنه محبّ لهم. وقد تقدم الذكر في إسهام سلاطين مصر كصلاح الدين وبيبرس في نشر الصوفية بمصر ودعم الخانقات والزوايا والجماعات الصوفية.

الثالث: أن القاضي زين الدين بن مخلوف يوافق نصر المنبجي ويطلق يده على ما يشاء، وأنه يتابعه فيما أحب. وهذه سلطة وقوة أخرى للصوفية ممثلة بهذا الصوفي نصر المنبجي وتحالفه مع القضاء إضافة للسلطة.

وابن مخلوف من جملة الأشاعرة الصوفيين، ولا يرى في وحدة الوجود التي صرّح بها ابن عربي في «فصوص الحكم» كفرًا، ولكنه يرى أن التمسك بظواهر النصوص كفرًا، فنعوذ بالله من الضلال العظيم والخذلان المبين. وابن مخلوف هذا من أشد أعداء ابن تيمية وخصومه، فلك أن تتخيل معاناة من كان قاضيه وجلاده وعدوه واحدًا.

الرابع: أن نصر المنبجي حرّض بيبرس على ابن تيمية باعتقاده وأنه أفسد عقول جماعة كبيرة من الناس، وأنه يقول بالتجسيم. والذي حمله على الحقد عليه ليس قوله بالتجسيم؛ بل هو ردّه على ابن عربي في مسألة وحدة الوجود وبعض مسائل من عقائد الصوفية، ثم لعنه وسبه إياه. ولم يذكر ابن تيمية في كتابه ذاك عن الصفات لأنها لم تكن موضوع الخلاف مع ابن عربي الهالك.

فتأمل كيف حرّض الأمير عليه بذكره لأمر التجسيم والصفات. ولو كان مذهب ابن تيمية في الصفات يؤرقه ويغضبه منذ زمان لما أرجأ الشكاية والوشاية به إلى السلطان، ولكنه جعلها الوسيلة التي يعتمد عليها في التحريض عليه عند الأمير.

وهذا يؤكد ما ذكرناه أن حنق الصوفية على ابن تيمية وسائر أصحاب الحديث

ليس لأجل قوله بالصفات في حقيقة الأمر؛ بل هو لأجل تسفيه عقائدهم وبيان زيغها وشركها؛ لأن ذلك مؤذن بسقوط الصوفية. وكل خصومتهم مع أصحاب الحديث والحنابلة إنما كان لأجل ذلك، وما كان مذهب ابن تيمية في الصفات في حقيقة أمره إلا السبب الظاهر بينهم وبين السلطان ليبرروا لأنفسهم شرعية الحملة عليهم.

وقوله: أنه أفسد عقول جماعة كبيرة يدلّ على نجاح ابن تيمية في دعوته للحق ومتابعة الكثير له، مما يقلق هذا الشيخ الهالك وسائر أهل البدعة والشرك ويهدد بقاء مذهبهم. وهذه التهمة هي نفس التهمة التي رموا الحافظ المقدسي بها كما تقدم في موضعه.

الخامس: أنه وقعت فتن عديدة للحنابلة بعد ذلك، ووقع تنكيل لهم وإهانات واعتقالات، ثم أرغموهم على الرجوع عن عقيدتهم.

فإنك أيها الناظر إذا تأملت تلك الأمور الخمسة، تجد تشابهًا كبيرًا في تلك الأحداث مع ما وقع بين آباء الكنيسة والطوائف المسيحية الرافضة للتأويلات الفلسفية. فآباء الكنيسة أجبروا الخصوم على الرجوع عن عقيدتهم ونكّلوا بهم، ووقعت اعتقالات وإهانات وحبس وإرغام على تغيير الاعتقاد. وساعد تقرّب آباء الكنيسة من السلطة في تقوية جانبهم وجانب الكنيسة وقويت شوكتهم على خصومهم، فقمعوا كافة المذاهب المنازعة لهم. وهذا الذي ذكرناه عن فتنة ابن تيمية وما جرى له من المحنة إنما هو تكرار وعودة الزمان بالأحداث.

وقال الدواداري: «ثم كتب إلى دمشق كتاب يتضمن أن مولانا السلطان خلّد الله ملكه قد رسم أن من اعتقد عقيدة ابن تيمية حلّ ماله ودمه. وبعد صلاة الجمعة حضروا القضاة جميعهم بمقصورة الخطابة بجامع دمشق ومعهم الأمير ركن الدين بيبرس العلائي أمير حاجب الشام يوم ذاك. وجمعوا جميع الحنابلة وأحضر تقليد قاضي القضاة نجم الدين بن صصري باستمراره على القضاء وقضاء العسكر ونظر الأوقاف مع زيادة المعلوم، وقرأه زين الدين أبو بكر، وقرئ عقيبه نسخة الكتاب الذي وصل فيما يتعلق بمخالفة عقيدة تقي الدين بن تيمية وإلزام الناس بذلك، خصوصًا الحنابلة. فكان ما هذا نسخته. . .، ثم ذكر الدواداري نسخة الكتاب»[١].

---

(١) كنز الدرر ٩/ ١٣٨.

ثم سجن ابن تيمية سنة ست وعشرين وسبعمائة مرة أخرى، وذلك بسبب مسألة زيارة القبور.

قال البرزالي: «وفي يوم الاثنين عند العصر سادس عشر شعبان اعتقل الشيخ الإمام العالم العلامة تقي الدين بن تيمية بقلعة دمشق، حضر إليه من جهة نائب السلطنة تنكز مشدا الأوقاف وابن الخطيري أحد الحجاب بدمشق، وأخبراه أن مرسوم السلطان ورد بذلك، وأحضرا معهما مركوبًا ليركبه، وأظهر السرور والفرح بذلك، وقال: أنا كنت منتظرًا لذلك، وهذا فيه خير كثير ومصلحة كبيرة، وركبوا جميعًا من داره إلى باب القلعة، وأخليت له قاعة وأجري إليها الماء ورسم له بالإقامة فيها، وأقام معه أخوه زين الدين يخدمه بإذن السلطان، ورسم له ما يقوم بكفايته»(١).

قال البرزالي: «وفي يوم الجمعة عاشر الشهر المذكور قرئ بجامع دمشق الكتاب السلطاني الوارد باعتقاله ومنه من الفتيا، وهذه الواقعة سببها فتيا وجدت بخطه في السفر وإعمال المطي إلى زيارة قبور الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وقبور الصالحين».

ثم تمَّ منع الشيخ من الكتابة سنة ثمان وعشرين وسبعمائة. قال ابن كثير: «وفي يوم الاثنين تاسع جمادى الآخرة أخرج ما كان عند الشيخ تقي الدين بن تيمية من الكتب والأوراق والدواة والقلم، ومنع من الكتب والمطالعة، وحملت كتبه في مستهل رجب إلى خزانة الكتب بالعادلية الكبيرة»(٢).

قال البرزالي: «وكانت نحو ستين مجلدًا، وأربع عشرة ربطة كراريس، فنظر القضاة والفقهاء فيها وتفوقوها بينهم، وكان سبب ذلك أنه أجاب لما كان ردّ عليه التقي ابن الأخنائي المالكي في مسألة الزيارة فردّ عليه الشيخ تقي الدين واستجهله، وأعلمه أنه قليل البضاعة في العلم، فطلع الأخنائي إلى السلطان وشكاه، فرسم السلطان عند ذلك بإخراج ما عنده من ذلك وكان ما كان، كما ذكرنا».

قال أبو زهرة في شأن الفتنة الحاصلة بسبب فتواه بتحريم الزيارة: «لقد قيلت هذه الفتوى منذ مدة طويلة ولم تتحرك فتن لأجلها، ولم يحاول أحد أن يتخذ منها سبيلًا

---

(١) المصدر السابق ١٤/ ١٤٢. (٢) البداية والنهاية ١٤/ ١٥٥.

للنكاية لمكانته عند السلطان إبان ذلك، فلما كانت الجفوة بسبب الإفتاء في مسائل الطلاق، انتهزوا تلك الفرصة وحركوا السلطان والعامة عليه، إذ اتخذوها سبيلًا للتأثير على العامة، لما للنبيّ من مكانة قدسية»(١).

إلا أنه ينبغي أن ننبه إلى ثلاث مسائل ليستبين لنا أمر تلك الفتن والمروّجين لها:

المسألة الأولى: هل لعن ابن تيمية ابن عربي وأتباعه وسبّهم في حقيقة الأمر؟ وماذا قال فيهم؟

المسألة الثانية: هل تكلم ابن عربي في عقيدة وحدة الوجود، أم كان ذلك سوء فهمٍ من ابن تيمية، أو أنه ظلمه وافترى عليه؟

المسألة الثالثة: لم تغير حال السلطان ابن قلاوون من ابن تيمية فسجنه بعد أن نصره في بدايات الفتنة؟

أما **المسألة الأولى**: فإنه بعد الرجوع إلى الرسالة التي بعثها شيخ الإسلام إلى المنبجي لم يظهر لنا شيء من ذلك، وإنما هو تعنيف على ابن عربي وعقيدته دون لعنه وسبه، وإنما وقع السبّ على التلمساني ووصفه بالفاجر. ثم حكم بكفر عقيدتهم التي يدعون إليها.

ومما جاء فيها: «وإنما كنت قديمًا ممن يحسن الظن بابن عربي ويعظمه، لما رأيت في كتبه من الفوائد مثل كلامه في كثير من الفتوحات والكنة والمحكم المربوط والدرة الفاخرة ومطالع النجوم، ونحو ذلك ولم نكن بعد اطلعنا على حقيقة مقصوده، ولم نطالع الفصوص ونحوه، وكنا نجتمع مع إخواننا في الله نطلب الحق ونتبعه ونكشف حقيقة الطريق، فلما تبين الأمر عرفنا نحن ما يجب علينا، فلما قدم من المشرق مشايخ معتبرون، وسألوا عن حقيقة الطريقة الإسلامية والدين الإسلامي وحقيقة حال هؤلاء وجب البيان، وكذلك كتب إلينا من أطراف الشام رجال سالكون أهل صدق وطلب أن أذكر النكت الجامعة لحقيقة مقصودهم، والشيخ أيده الله تعالى بنور قلبه وذكاء نفسه وحق قصده من نصحه للإسلام وأهله ولإخوانه السالكين يفعل في ذلك ما يرجو به رضوان الله سبحانه ومغفرته في الدنيا والآخرة».

وقال: «وكنت أخاطب بكشف أمرهم لبعض الفضلاء الضالين، وأقول: إن حقيقة

(١) المصدر السابق، ص٥٨١.

أمرهم هو حقيقة قول فرعون المنكر لوجود الخالق الصانع، حتى حدثني بعض عن كثير من كبرائهم أنهم يعترفون ويقولون نحن على قول فرعون، وهذه المعاني كلها هي قول صاحب الفصوص والله تعالى أعلم بما مات الرجل عليه، والله يغفر لجميع المسلمين والمسلمات، والمؤمنين والمؤمنات، الأحياء منهم والأموات ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَـٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٠﴾﴾ [الحشر: ١٠].

والمقصود: أن حقيقة ما تضمنه كتاب الفصوص المضاف إلى النبي صلّى الله تعالى عليه وسلّم أنه جاء به، وهو ما إذا فهم المسلم بالاضطرار أن جميع الأنبياء والمرسلين وجميع الأولياء والصالحين بل جميع عوام أهل الملل من اليهود والنصارى والصابئين يبرؤون إلى الله تعالى من بعض هذا القول فكيف منه كلّه، ونعلم أن المشركين عباد الأوثان والكفار أهل الكتاب يعترفون بوجود الصانع الخالق البارئ المصور ـ الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور ـ ربهم ورب آبائهم الأولين ـ ربّ المشرق والمغرب. ولا يقول أحد منهم أنه عين المخلوقات، ولا نفس المصنوعات، كما يقوله هؤلاء، حتى أنهم يقولون: لو زالت السمٰوات والأرض زالت حقيقة الله».

وقال: «وأما صاحبه الصدر الرومي، فإنه كان متفلسفًا فهو أبعد عن الشريعة والإسلام، ولهذا كان الفاجر التلمساني الملقب بالعفيف يقول: كان شيخي القديم متروحنًا متفلسفًا والآخر يقول متفلسفًا متروحنًا ـ يعني: الصدر الرومي ـ فإنه كان قد أخذ عنه ولم يدرك ابن عربي في كتاب مفتاح غيب الجمع. وأما الفاجر التلمساني فهو أخبث القوم وأعمقهم في الكفر، فإنه لا يفرّق بين الوجود والثبوت كما يفرّق ابن عربي، ولا يفرق بين المطلق والمعين كما يفرق الرومي، ولكن عنده ما ثم غير ولا سوى بوجه من الوجوه، وإن العبد إنما يشهد السوى ما دام محجوبًا، فإذا انكشف حجابه رأى أنه ما ثم غير يبين له الأمر. ولهذا كان يستحل جميع المحرمات حتى حكى عنه الثقات أنه كان يقول : البنت والأم والأجنبية شيء واحد ليس في ذلك حرام علينا، وإنما هؤلاء المحجوبون قالوا: حرام، فقلنا: حرام عليكم، وكان يقول: القرآن كله شرك ليس فيه توحيد، وإنما التوحيد في كلامنا، وكان يقول: أنا ما أمسك شريعة واحدة».

وقال: «وأما ابن سبعين، فإنه في البدو والإحاطة يقول أيضًا بوحدة الوجود وأنه ما ثم غير، وكذلك ابن الفارض في آخر نظم السلوك، لكن لم يصرّح هل يقول بمثل قول التلمساني أو قول الرومي أو قول ابن العربي، وهو إلى كلام التلمساني أقرب، لكن ما رأيت فيهم من كفر هذا الكفر الذي ما كفره أحد قط مثل التلمساني، وآخر يقال له: البلباني من مشايخ شيراز».

ثم ذكر بعض أئمة السلف والسُّنَّة والجماعة ثم قال: «كل هؤلاء متفقون على تكفير هؤلاء، ومن هو أرجح منهم، وإن الله سبحانه ليس هو خلقه ولا جزءًا من خلقه ولا صفة لخلقه؛ بل هو ﷻ مميز بنفسه المقدسة، بائن بذاته المعظمة عن مخلوقاته، وبذلك جاءت الكتب الأربعة الإلٰهية من التوراة والإنجيل والزبور والقرآن وعليه فطر الله تعالى عباده وعلى ذلك دلّت العقول. وكثيرًا ما كنت أظن أن ظهور مثل هؤلاء أكبر أسباب ظهور التتار واندراس شريعة الإسلام، وإن هؤلاء مقدمة الدجال الأعور الكذاب الذي يزعم أنه هو الله، فإن هؤلاء عندهم كل شيء هو الله، ولكن بعض الأشياء أكبر من بعض وأعظم، وأما على رأي صاحب الفصوص، فإن بعض المظاهر والمستجليات يكون أعظم لعظم ذاته الثابتة في العدم، وأما على رأي الرومي فإن بعض المتعينات يكون أكبر، فإن بعض جزئيات الكلي أكبر من بعض، وأما على البقية فالكل أجزاء منه، وبعض الجزء أكبر من بعض، فالدجال عند هؤلاء مثل فرعون من كبار العارفين، وأكبر الرسل بعد نبيِّنا محمد صلّى الله تعالى عليه وسلّم وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام، فموسى قاتل فرعون الذي يدعي الربوبية، ويسلط الله تعالى مسيح الهدى الذي قيل فيه إنه الله تعالى وهو بريء من ذلك على مسيح الضلالة الذي قال: إنه الله».

وقال: «وأما هؤلاء الاتحادية، فهم أخبث وأكفر من أولئك الجهمية، ولكن السلف والأئمة أعلم بالإسلام وبحقائقه، فإن كثيرًا من الناس قد لا يفهم تغليظهم في ذم المقالة حتى يتدبرها ويرزق نور الهدى. فلما اطلع السلف على سر القول نفروا منه».

وقال: «وأما المتعبّد، ففي قلبه تأله وتعبد، والقلب لا يقصد إلا موجودًا لا معدومًا فيحتاج أن يعبد المخلوقات إما الوجود المطلق وإما بعض المظاهر كالشمس والقمر والبشر والأوثان وغير ذلك، فإن قول الاتحادية يجمع كل شرك في العالم،

وهم لا يوحدون الله ﷻ وإنما يوحدون القدر المشترك بينه وبين المخلوقات، فهم بربهم يعدلون، ولهذا حدث الثقة أن ابن سبعين كان يريد الذهاب إلى الهند، وقال: إن أرض الإسلام لا تسعه؛ لأن الهند مشركون يعبدون كل شيء حتى النبات والحيوان. وهذا حقيقة قول الاتحادية وأعرف ناسًا لهم اشتغال بالفلسفة والكلام، وقد تألهوا على طريق هؤلاء الاتحادية. فإذا أخذوا يصفون الرب سبحانه بالكلام، قالوا: ليس بكذا ليس بكذا، ووصفوه بأنه ليس هو ربّ المخلوقات كما يقوله المسلمون، لكن يجحدون صفات الخالق التي جاءت بها الرسل ﷺ، وإذا صار لأحدهم ذوق ووجد تأله وسلك طريق الاتحادية وقال: إنه هو الموجودات كلها، فإذا قيل له: أين ذلك النفي من هذا الإثبات؟ قال: ذلك جدي، وهذا ذوقي. فيقال لهذا الضالّ: كل ذوق ووجد لا يطابق لاعتقاد فأحدهما أو كلاهما باطل، وإنما الأذواق والمواجيد نتائج المعارف والاعتقادات، فإن علم القلب حاله متلازمان فعلى قدر العلم والمعرفة يكون الوجد والمحبة والحال، ولو سلك هؤلاء طريق الأنبياء والمرسلين ﷺ الذين أمروا بعبادة الله تعالى وحده لا شريك له ووصفوه بما وصف به نفسه وبما وصفته به رسله، واتبعوا طريق السابقين الأولين، لسلكوا طريق الهدى ووجدوا برد اليقين وقرة العين فإن الأمر كما قال بعض الناس إن الرسل».

ثم قال: «وهذا الكتاب مع أني قد أطلت فيه الكلام على الشيخ أيَّده الله تعالى بالإسلام، ونفع المسلمين ببركة أنفاسه وحسن مقاصده ونور قلبه فإن ما فيه نكت مختصرة، فلا يمكن شرح هذه الأشياء في كتاب، ولكن ذكرت للشيخ أحسن الله تعالى إليه ما اقتضى الحال أن أذكره ـ وحامل الكتاب مستوفز عجلان، وأنا أسأل الله العظيم أن يصلح أمر المسلمين عامتهم وخاصتهم، ويهديهم إلى ما يقربهم، وأن يجعل الشيخ من دعاة الخير الذين قال الله سبحانه فيهم: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عِمرَان: ١٠٤]».

والرسالة مذكورة بكاملها في «مجموع الفتاوى»[(١)] لمن شاء أن يرجع إليها. وكان قد بدأ رسالته بقوله: «من أحمد ابن تيمية: إلى الشيخ العارف القدوة السالك الناسك أبي الفتح نصر، فتح الله على باطنه وظاهره ما فتح به على قلوب أوليائه،

(١) مجموع الفتاوى ٢/ ٤٥٢ ـ ٤٧٩.

ونصره على شياطين الإنس والجن في جهره وإخفائه، ونهج به الطريقة المحمدية الموافقة لشرعته، وكشف به الحقيقة الدينية المميزة بين خلقه وطاعته، وإرادته ومحبته؛ حتى يظهر للناس الفرق بين الكلمات الكونية والكلمات الدينية، وبين المؤمنين الصادقين الصالحين ومن تشبَّه بهم من المنافقين، كما فرق الله بينهما في كتابه وسُنَّته».

فلم يأل شيخ الإسلام جهدًا في النصيحة وبيان الحق بالحجج العلمية والأدلة الشرعية، مع توخّي الرفق مع المنبجي. ولم يمنع كل ذلك المنبجي أن يسلك ما سلكه من ضلال وجور، ولم تنفع النصيحة معه في شيء، والله يهدي من يشاء.

أما **المسألة الثانية**: فهي عن حال ابن عربي وموقفه من وحدة الوجود. فقد بسطنا القول في ذلك في فصل الصوفية، ودللنا على صحة نسبة تلك العقيدة إلى ابن عربي بما لا يدع مجالًا للشك. والأشاعرة والصوفيون متعاطفون مع الرجل، ويؤيدونه وينصرونه ويترحّمون عليه. بل منهم من يترضّى عنه.

ومن بين المبجّلين للرجل والمعظمين له ابن حجر الهيتمي، حيث ورد في «فتاويه»: «وسئل في التصوف: ما ملخص ما يقولونه في ابن عربي وابن الفارض وطائفتهما هل هم محقون أم مبطلون وما الدليل على ذلك؟ أوضحوا لنا الجواب وأبسطوه بسطًا شافيًا؟».

فأجاب الهيتمي: «ملخّص ما نعتقده في ابن عربي وابن الفارض، وتابعيهما بحق الجارين على طريقتهما، من غاية اتقان علوم المعاملات والمكاشفات، ومن غاية الزهد والورع والتجرد والانقطاع إلى الله في الخلوات، والدأب على العبادات ونسيان الخلق جملة واحدة، ومعاملة الحق ومراقبته في كل نفس، كما تواتر كل ذلك عن هذين الرجلين العظيمين أنهم طائفة أخيار أولياء أبرار؛ بل مقربون ومن رق السوي أحرار، لا مرية في ذلك ولا شك إلا عند من لا بصيرة له»[1].

وورد فيها أيضًا: «وسئل أفاض الله علينا من بركته: ما حكم مطالعة كتب الشيخ محيي الدين ابن عربي؟ الذي أثرناه عن أكابر مشايخنا العلماء الحكماء، الذي يستسقى بهم الغيث، وعليهم المعول، وإليهم المرجع في تحرير الأحكام وبيان

---

(١) الفتاوى الحديثية، ص١٠٧.

الأحوال والمعارف والمقامات والإشارات، أن الشيخ محيي الدين ابن عربي من أولياء الله تعالى العارفين، ومن العلماء العاملين، وقد اتفقوا على أنه كان أعلم أهل زمانه بحيث أنه كان في كل فن متبوعًا لا تابعًا، وأنه في التحقيق والكشف والكلام عن الفرق والجمع بحر لا يجارى وإمام لا يغالط ولا يماري، وأنه أورع أهل زمانه، وألزمهم للسُّنَّة وأعظمهم مجاهدة، حتى إنه مكث ثلاثة أشهر على وضوء واحد، وقِس على ذلك ما هو من سوابقه ولواحقه، ووقع له ما هو أعظم من ذلك. ومنه أنه لما صنف كتابه «الفتوحات المكية» وضعه على ظهر الكعبة ورقًا من غير وقاية عليه، فمكث على ظهرها سنة لم يمسّه مطر ولا أخذ منه الريح ورقة واحدة مع كثرة الرياح والأمطار بمكة، فحفظ الله كتابه هذا من هذين الضدين. دليل أي دليل وعلامة أي علامة على أنه تعالى قبل منه ذلك الكتاب وأثابه عليه وحمد تصنيفه له. فلا ينبغي التعرّض للإنكار عليه، فإنه السم القاتل لوقته كما شاهدناه وجربناه في أناس حقّ عليهم من المقت وسوء العقاب ما أوجب لهم التعرض لهذا الإمام العارف بالإنكار، حتى استأصل شأفتهم وقطع دابرهم، فأصبحوا لا ترى إلا مساكنهم. فمعاذًا بالله من أحوالهم وتضرعًا إليه بالسلامة من أقوالهم.

وأما مطالعة كتبه ﵁، فينبغي للإنسان أن يعرض عنها بكل وجه أمكنه، فإنها مشتملة على حقائق يعسر فهمها إلا على العارفين المتضلعين في الكتاب والسُّنَّة، المطلعين على حقائق المعارف وعوارف الحقائق، فمن لم يصل لهذه المرتبة يخشى عليه منها مزلة القدم، والوقوع في مهامه الحيرة والندم»[١].

فهذا هو كلام ابن حجر الهيتمي، وهو من بين أكبر المبغضين الطاعنين في الشيخ ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية.

وسئل ابن حجر سؤالًا بما لفظه: «لابن تيمية اعتراض على متأخري الصوفية، وله خوارق في الفقه والأصول فما محصل ذلك؟».

فأجاب بقوله: «ابن تيمية عبد خذله الله وأضلّه وأعماه وأصمّه وأذله، وبذلك صرّح الأئمة الذين بيّنوا فساد أحواله وكذب أقواله، ومن أراد ذلك فعليه بمطالعة كلام الإمام المجتهد المتفق على إمامته وجلالته وبلوغه مرتبة الاجتهاد أبي حسن

(١) الفتاوى الحديثية، ص٦٩٤.

البكي وولد التاج والشيخ الإمام العز ابن جماعة وأهل عصرهم من الشافعية والمالكية والحنفية، ولم يقتصر اعتراضه على متأخري الصوفية؛ بل على مثل عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب ﷺ كما يأتي. والحاصل: أن لا يقام لكلامه وزن؛ بل يُرمى في كل وعر وحزن ويعتقد فيه أنه مبتدع ضال ومضل جاهل غال، عامله الله بعدله وأجارنا من مثل طريقته وعقيدته وفعله آمين»[1].

فانظر إلى هذا الكم من الحقد والضغينة على شيخ الإسلام لمجرد اعتراضه على عقائد الصوفية ومحاربته لبدعها وشركياتها.

وقوله: «وبذلك صرّح الأئمة الذين بيّنوا فساد أحواله وكذب أقواله» من أكثر أنواع الكذب والتدليس شيوعًا عند الأشاعرة والصوفية، فإن هؤلاء الذين يذكرونهم من أعداء الحنابلة ممن حكم بضلال الشيخ ابن تيمية ليسوا إلا صوفية وأشاعرة، فكيف يكون الإنصاف والقاضي هو الجلاد والخصم؟

ولا ريب أن التصريح بكونهم من خصوم ابن تيمية يضعف موقفهم، وموقف المستشهد بهم، لذلك يلجأ هؤلاء إلى إخفاء ذكر مذاهبهم، وإلا فليصرّح الهيتمي بأسماء هؤلاء الأئمة لنعلم إن كانوا ممن طالتهم سهام ابن تيمية في الرد على ضلالات المتصوفة.

وقال عنه أيضًا: «ومن جملة من تتبعهم الولي القطب العارف أبو الحسن الشاذلي نفعنا الله بعلومه ومعارفه في حزبه الكبير وحزب البحر وقطعة من كلامه كما تتبع ابن عربي وابن الفارض وابن سبعين، وتتبّع أيضًا الحلاج الحسين بن منصور. ولا زال يتبع الأكابر، حتى تمالأ عليه أهل عصره، ففسّقوه وبدعوه بل كفره كثير منهم»[2].

أما ما ذكر عن تكفير الحلاج وابن عربي، فالأمة كلها ـ ما خلا الصوفية ـ أجمعت على كفر هؤلاء وردتهم.

وكان عمرو بن عثمان يلعن الحلاج ويقول: «لو قدرت عليه لقتلته بيدي. قرأت آية من كتاب الله تعالى، فقال: يمكنني أن أؤلف مثله وأتكلم به».

وقال أبو زرعة: «وسمعت أبا يعقوب الأقطع يقول: زوجت ابنتي من الحسين بن منصور الحلاج لما رأيت من حسن طريقته، فبان لي بعد مدة يسيرة أنه ساحر محتال

(١) الفتاوى الحديثية، ص٢٤٢ ـ ٢٤٣.
(٢) المصدر السابق، ص٢٤٤.

خبيث كافر»[١].

ونقل ابن الجوزي بإسناده عن ابن حيويه أنه قال: «لما أخرج الحلاج ليقتل مضيت في جملة الناس ولم أزل أزاحم حتى رأيته، فقال لأصحابه: لا يهولنكم هذا فإني عائد إليكم بعد ثلاثين يومًا». ثم تعقبه ابن الجوزي قائلًا: «وهذا الإسناد صحيح لا يشك فيه، وهو يكشف حال هذا الرجل أنه كان ممخرقًا، يستخف عقول الناس إلى حالة الموت»[٢].

أما ابن عربي، فكفره أمر متفق عليه عند أهل العلم من غير المتصوفة؛ بل هو أمر ثابت عند العوام والخواص. وقد نقلنا بعض ما ذكره هذا الكافر عن وحدة الوجود في كتابه «الفصوص» بحرفه ولفظه عند حديثنا عن الصوفية. فمن ارتاب في حاله، فليرجع إلى ما نقلناه عنه وليحكم بنفسه.

وابن عربي ما هو إلا فيلسوف زنديق باطني التفسير ملحد الديانة، يستخف بالشرائع والحقائق. والعجيب أن نجد له مناصرين ومعظمين من أهل الإسلام، فاعلم أن كل من ناصره وعظَّمه وبجَّله من أمثال المنبجي والهيتمي وتقي الدين الحصني وسائر من تابع ابن عربي من المتصوفة لا يخرج عن أحد أمرين: إما أنه يدري ما قاله ابن عربي فيما نقلناه عنه ويعيه ويوافق عليه، فيكون كافرًا مثل ابن عربي، وإما أنه لا يدري ما قاله ابن عربي ولا قرأه كتابه ذاك، وإنما ناصره وأيّده عصبيّة للتصوف، فيكون خبيثًا ضالًّا.

ومما يؤيد دعوانا تلك أيضًا بالرغم من ظهورها وعدم حاجتها للعضد والتأييد، أنه فضلًا عمن قام بشرح الفصوص من المتصوفة من أمثال ابن الزملكاني، وعبد الرحمٰن الجامي المتوفى سنة ثمان وتسعين وثمانمائة، والشيخ بالي أفندي المتوفى سنة ست وتسعمائة، فإن الفلاسفة المعاصرين يتفقون كذلك على مذهب ابن عربي في وحدة الوجود، وهم أدرى بذلك المذهب من غيرهم؛ لأنه من صميم دراساتهم.

ومما نستشهد بكلامه في هذا المقام الدكتور أبو العلا عفيفي. وهو فيلسوف متخصص بابن عربي، وقد قدم رسالته الدكتوراه في جامعة كامبردج عن تصوّف ابن

---

(١) المنتظم ١٣/٢٠٣.

(٢) المصدر السابق ١٣/٢٠٦.

عربي، ويعتبر أحد كبار المتخصصين المعاصرين في الفلسفة الإسلامية عمومًا وفلسفة ابن عربي خصوصًا. ولا يملك الهيتمي ولا غيره من المتصوفة المعاصرين الزعم أن عفيفي لم يفهم فلسفة ابن عربي.

وقد حقق الدكتور عفيفي كتاب «الفصوص»، ويوافقنا الرأي تمامًا على كون ابن عربي يذهب إلى عقيدة وحدة الوجود. ومما قاله الدكتور عفيفي في تعليقاته عن الكتاب في المقدمة قوله: «ولا مبالغة في القول أن كتاب الفصوص أعظم مؤلفات ابن عربي كلها قدرًا وأعمقها غورًا وأبعدها أصرًا في تشكيل العقيدة الصوفية في عصره وفي الأجيال التي تلته. فقد قرّر مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية ووضع له مصطلحًا صوفيًّا كاملًا استمده من كل مصدر وسعه أن يستمد منه؛ كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة الغنوصية المسيحية، والرواقية، وفلسفة فيلون اليهودي، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه».

وقال كذلك: «على أن أهمية الفصوص ليست قاصرة على مصطلحاته التي رددها الصوفية والشعراء من بعد ابن عربي ترديدًا، فإن للكتاب قيمة أخرى لا تقدر من ناحية مادته، إذ فيه يعالج المؤلف مشكلته الكبرى ـ مشكلة وحدة الوجود، وما تفرع عنها من المسائل التي سلك في استنباطها مسلكًا كلاميًّا خاصًّا لا أجد له نظيرًا في مؤلف آخر من مؤلفاته وربط هذه المسائل كلها ربطًا محكمًا داخل دائرة مذهبه العام. فجاء كتابه خلاصة لمذهب في الفلسفة الصوفية منسجم متسق الأجزاء، وهو مذهب لا نكاد نظفر به كاملًا في كتاب آخر له، كما لا نظفر بمثله في كتب غيره من الصوفية الذين سبقوه أو أتوا من بعده».

وقال: «لم يكن لمذهب وحدة الوجود وجود في الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي، فهو الواضع الحقيقي لدعائمه والمؤسس لمدرسته والمفصل لمعانيه ومراميه، والمصوّر له بتلك الصورة النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين من بعده».

وقال في وصف مذهبه: «يعتبر الله الحقيقة الأزلية والوجود المطلق الذي هو أصل كل ما كان وما هو كائن أو سيكون، فإن نسب إلى العالم وجودًا فهو كوجود الظلال بالنسبة لأشخاصها وصور المرايا بالنسبة للمرئيات. أما العالم في نفسه فليس إلا

خيالًا وحلمًا يجب تأويله لفهم حقيقته، والوجود الحقيق هو وجود الله وحده. ولذلك لم يحتج وجود الحق إلى دليل وكيف يصحّ الدليل في حق من هو عين الدليل على نفسه؟».

وقال: «فمذهب ابن عربي إذن صريح في الاعتراف بوجود الله ولكنه الله الجامع لكل شيء في نفسه، الحاوي لكل وجود، الظاهر بصورة كل موجود».

ويفسّر عفيفي مذهب ابن عربي في الثواب والعقاب: لا عذاب ولا ثواب إذن بالمعنى الديني في الدار الآخرة؛ بل مآل الخلق جميعًا إلى النعيم المقيم سواء منهم من قدر له الدخول في الجنة ومن قدر له الدخول في النار، فإن نعيم الجميع واحد وإن اختلفت صوره وتعددت أسماؤه.

وقال: «فبدلًا من أن تتغلب عليه فكرة الوجود المادي فيعتبر الحقيقة قاصرة على العالم والله اسمًا على غير مسمى، غلبت عليه فكرة الوجود الروحي، فاعتبر الوجود الحق قاصرًا على الله والعالم ظلًّا له وصورة، وقرب بين وجهي الحقيقة الوجودية الواحدة الحق والخلق على الرغم من العبارات الكثيرة التي يصرّح بعينيتهما».

ومن ذلك نعرف أن دعوى عقيدة وحدة الوجود لم تكن مجرد فرية من الناس على هذا الزنديق؛ بل هي حقيقة لا يمكن إغفالها بعد تلك النقول من كلامه، ولا ينكرها إلا من هو جاهل بالشرائع أو جاحد بالحقائق.

والعجيب أن ابن عربي كما رأينا من خلال كلامه قد جعل العالم ظل الله، وجعل الإنسان على صورة الحق في صورته الباطنة، وقال بِقِدم العالم لزومًا لكونه يعتبر أن العالم ظل لله. وبالرغم من ذلك لم نجد كل هذا الحنق والطعون عليه لمقالاته الكفرية التي نقلنا جانبًا منها. بينما نجد أن ابن تيمية بالرغم من براءته من تهمة التجسيم، إلا أنهم أصرّوا على اتهامه بها واتهامه بالقول بقدم العالم بالرغم من أنهما ليسا بلازمين لمذهبه.

فتأمل كيف تغاضوا عن كلام ابن عربي وعظموه ورفعوه درجة علية، ثم طعنوا على ابن تيمية وبالغوا الافتراء عليه والنيل منه وتحميل كلامه ما لا يحتمل من الكلام واللوازم. وهذا مما يدلك أيها الناظر أن حنقهم على ابن تيمية لم يكن غيرة لله وصفاته كما يزعمون، وإنما هو حنق عليه لتسفيهه لمعتقداتهم، وكشف أباطيلهم وضلالاتهم للمسلمين.

ولو كان عندهم أدنى غيرة لله ولرسوله؛ لانتفضوا ضد ابن عربي بتلك الأقوال التي ذكرناها، فإنها صريحة بالكفر والإلحاد والزندقة، وتسيء الأدب مع الرسل ﷺ، إلا أننا نجد ابن حجر الهيتمي يرفعه أعلى الدرجات ويحذّر الناس من الخوض في غيبته والطعن فيهلكونه أحد أولياء الله العارفين. فتبًّا لمعرفةٍ طريقها الزندقة، وتبًّا لطريق لم يعرفها الصحابة.

أما **المسألة الثالثة**: وهي عن سبب تغيُّر حال السلطان من ابن تيمية، وسجنه له بعد نصرته. فقد ذكر الشيخ أبو زهرة سببًا وجيهًا في ذلك، وحريّ بنا أن نذكره هنا.

قال أبو زهرة: «وقد يقول قائل أن ابن تيمية كان ممكنًا عند السلطان، فلماذا تغير عليه ذلك التغير ابتدأ فحبسه حبسًا رفيقًا، ثم حبسه حبسًا شديدًا؟ فنقول: إن الحوادث يفسر بعضها بعضًا، وذلك أن الناصر لبث بمصر وقد فارقها ابن تيمية ولزم درسه بدمشق، فما الذي تعرّض له الناصر حتى يغير نفسه من ناحية ابن تيمية؟

فنتَّجه إلى كتب التاريخ نتلمس حاله فيها. لقد ذكر المقريزي أن الناصر ركب كعادته للصيد، وبينما هو في الطريق إذ انتابه ألم شديد كاد أن يقضي عليه، فنزل عن فرسه ولكن الألم تزايد عليه. فنذر إن عافاه الله أن يبني في هذا الموضع مكانًا يتعبَّد فيه الناس.

ولما عاد إلى قلعة الجبل، وقد شفاه الله من مرضه سار بنفسه إلى الموضع الذي انتابه المرض، وصحبه جماعة من المهندسين، واختط هذه الخانقاه «خانقاه سرياقوس» في سنة (٧٢٣) هجري، وجعل فيها مائة خلوة لمائة صوفي، وبنى بجانبها مسجدًا تقام فيه الجمعة، وبنى حمامًا ومطبخًا وتم ذلك سنة (٧٢٥) هجرية.

وإذا علمنا أن أول محنة بابن تيمية كانت سنة (٧٢٦هـ)، نعرف من أين جاء التأثير. فلقد صار الناصر من ذلك الوقت صديقًا حميمًا للصوفية، وهم أعداء ابن تيمية، وقد شدد النكير عليه شيخهم ابن عطاء السكندري. وما دام قد فتح قلبه للصوفية، فلا بد أنه أغلقه عن ابن تيمية، وسمع لتأثيرهم وبذلك كانت الجفوة، ثم كانت المحنة، ثم كان التضييق الذي انتهى لوفاته رضي الله عنه»[1].

فتلك ثلاث مسائل أحببنا التنبيه إليها، والله المستعان. ومما يتصل بتلك الفتن

---

(١) المصدر السابق ٥٨٤ ـ ٥٨٥.

حادثتان تؤكد أن محاربة الأشاعرة لخصومهم بالقوة، لا بالكلمة والمناظرة، وأن مذهبهم انتشر بالسيف والحيلة، لا بالدعوة الحقة والكلمة والموعظة.

الأولى: ما ورد عن القاضي شرف الدين الحنبلي. فقد قال الدواداري: «وكان بعد قيام ابن تيمية من المجلس قد تكلم قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة رَحِمَهُ اللَّهُ في مسائل القرآن العظيم وشيء من عقيدة الإمام الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. فقيل لقاضي القضاة الحنفي: ما تقول؟ قال: كذا أعتقد. فقيل لقاضي القضاة شرف الدين الحنبلي: ما تقول؟ فتلجلج، فقال له الشيخ شمس الدين القروي المالكي: قم جدد إسلامك وإلا لحقوك بابن تيمية، وأنا أحبّك وأنصحك. فخجل، فلقنه القاضي بدر الدين بن جماعة القول، فقال مثل قولهم وانفصل الحال»[1].

والحادثة الثانية: ما ورد عن القاضي شمس الدين الحريري. فقد ذكر ابن فضل الله العمري في «مسالك الأبصار» أنه كان ممن يثنون على ابن تيمية وأنه مما قال فيه: «إن لم يكن ابن تيمية شيخ الإسلام فمن هو»[2]. ولكن شهاب الدين النويري يخبرنا عما حصل للقاضي الحريري لقاء ثنائه على ابن تيمية.

قال النويري: «وكان ممن تعصّب لتقي الدين ابن تيمية في هذه الواقعة بالشام قاضي القضاة شمس الدين محمد ابن الحريري الحنفي، وأثبت محضرًا له مما هو عليه من الخير، وكتب في أعلاه بخطّه ثلاثة عشر سطرًا، يقول في جملتها: إنه منذ ثلاثمائة سنة ما رأى الناس مثله. وأراني قاضي القضاة زين الدين المالكي هذا المحضر، وغضب منه وسعى في عزل قاضي القضاة الحنفية بدمشق شمس الدين ابن الحريري، فعزل وفوّض قضاء القضاة الحنفية بدمشق بعده لقاضي القضاة شمس الدين محمد بن إبراهيم الأذرعي الحنفي مدرس المدرسة الشبلية، فوصل تقليده إلى دمشق في ثاني ذي القعدة»[3].

فتأمل كيف أن القمع وتكميم الأفواه لم يقتصر على ابن تيمية والحنابلة؛ بل توجه لكل من يثني عليهم ويطريهم بخير.

وقال السبكي: «وحبس ابن تيمية بسبب تلك المسألة وهي التي تضمنت قوله

(١) كنز الدرر ٩/ ١٣٨.
(٢) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ٥/ ٧٠٠.
(٣) نهاية الأرب ٣٢/ ١١٧.

بالجهة، ونودي عليه في البلد وعلى أصحابه، وعزلوا من وظائفهم»[١].

وقال ابن كثير: «وأما ابن صصرى، فإنه جدد له توقيع بالقضاء بإشارة المنبجي شيخ الجاشنكير حاكم مصر، وعاد إلى دمشق يوم الجمعة سادس ذي القعدة والقولب له ماقتة، والنفوس منه نافرة، وقرئ تقليده بالجامع، وبعده قرئ كتاب فيه الحط على الشيخ تقي الدين ومخالفته في العقيدة، وأن ينادى بذلك في البلاد الشامية، وألزم أهل مذهبه بمخالفته، وكذلك وقع بمصر، قام عليه جاشنكير وشيخه نصر المنبجي، وساعدهم جماعة كثيرة من الفقهاء والفقراء، وجرت فتن كثيرة منتشرة. نعوذ بالله من الفتن، وحصل للحنابلة بالديار المصرية إهانة عظيمة كثيرة»[٢].

أضف إلى ذلك ما قاله الأمير بيبرس في مرسومه، حيث قال: «ومرسومنا هذا يأمر بأن لا يسلك أحد ما سلكه المذكور من هذه المسالك، وينهى عن التشبه به في اعتقاد مثل هذا أو يغدو له في هذا القول متبعًا، ولهذه الألفاظ مستمعًا، أو يسري في التجسيم مسراه أو أن يفوّه بجهة العلو مخصصًا أحد كما فاه، أو يتحدث إنسان في صوت أو حرف أو يوسع القول في ذات أو وصف أو ينطق بتجسيم، أو يحيد عن طريق الحق المستقيم، أو يخرج عن آراء الأئمة، أو ينفرد عن علماء الأمة، أو يحيز الله في جهة، أو يتعرض إلى حيث أو كيف، فليس لمن يعتقد هذا المجموع عندنا إلا السيف».

وهذا تهديد ووعيد صريح بالسيف، ولا شك أن له أثرًا كبيرًا في نشر المذهب والدعوة إليه.

ثم قوله: «فليقف كل أحد عند هذا الحد ولله الأمر من قبل ومن بعد. وليلزم كل من الحنابلة بالرجوع عما أنكره الأئمة من هذه العقيدة أو الخروج من هذه المشتبهات الشديدة، ولزوم ما أمر الله تعالى به من التمسك بمذهب أهل الإيمان الحميدة فإنه من خرج عن أمر الله تعالى فقد ضل سواء السبيل وليس له غير السجن الطويل من مستقر ولا مقيل».

وقوله: «رسمنا بأن ينادى في دمشق المحروسة والبلاد الشامية وتلك الجهات،

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى ٩/ ١٦٤.

(٢) البداية والنهاية ١٤/ ٤٣.

بالنهي الشديد والتخويف والتهديد لمن يتبع ابن تيمية في الأمر الذي أوضحناه، ومن تبعه فيه تركناه في مثل مكانه وأحللناه ووضعناه من عيون الأمم كما وضعناه. ومن أصر على الدفاع وأبى إلا الامتناع أمرنا بعزلهم من مدارسهم ومناصبهم وإسقاطهم من مراتبهم، وأن لا يكون لهم في بلادنا حكم ولا قضاء ولا إمامة ولا شهادة ولا ولاية ولا رتبة ولا إقامة».

وهذان تهديدان بالسجن الطويل وبالعزل من المناصب وإسقاط الرواتب. أضف إلى ذلك ما وقع من القاضي حسام الدين الحنفي عندما أراد أن يحلق لحية أحد الخصوم ويركبه على حمار، ثم يطوف به في الطرقات بين الناس إمعانًا وإذلالًا. وهذه العقوبات ـ أعني: السيف والسجن والعزل والإذلال ـ هي عين العقوبات التي اعتمدتها الكنيسة القديمة في محاربة خصومها، واستمدت العون في ذلك من السلطان، وها هو الزمان يُعاد مع الأشاعرة. ولا شك أن مثل تلك المحن التي تعرّض لها أئمة الحديث وما شابهها من محاربة لمذهب أهل السُّنَّة والجماعة، وتدخّل السلطان بالقوة لنصرة مذهب على مذهب ساهم في قلب الموازين، وإحداث فوضى عارمة في الساحة الفكرية والعقدية، مما من شأنه أن يفت من عضد أهل العلم وطلبة العلم، فلعلّ بعضهم اختار عدم التصريح بما يعتقد به حتى لا يلقى ما لقي غيره.

ولا ينبغي الظن أن القاضي الحريري إنما رضي بالتلقين مختارًا له مصدقًا به، فإنه شبّ وشاب على ذلك المذهب، ولم ير فيه باطلًا حتى يتركه عن اختيار ورضى. وإنما الذي حدث أنه لم يشأ أن يؤول مصيره كمصير ابن تيمية، فأرغم نفسه على قبول التلقين وقلبه كاره.

ونقل ابن الجوزي عن ابن عقيل في ذلك قوله: «وقد رأيت أكثر أعمال الناس لا يقع إلا للناس إلا من عصم الله من ذاك، إني رأيت في زمن أبي يوسف كثيرًا من أهل القرآن، والمنكرين لإكرام أصحاب عبد الصمد، وكثر متفقهة الحنابلة، ومات فاختل ذلك فاتفق ابن جهير. فرأيت من كان يتقرّب إلى الشيخ بالصلاح يتقرّب إلى ابن جهير برفع أخبار العاملين. ثم جاءت الدولة النظام، فعظم الأشعرية، فرأيت من كان يتسخط عليّ بنفي التشبيه غلوًّا في مذهب أحمد، وكان يظهر بغضي يعود عليّ بالغمض على الحنابلة. وصار كلامه ككلام رافضي وصل إلى مشهد الحسين فأمن

وباح. ورأيت كثيرًا من أصحاب المذاهب انتقلوا ونافقوا، وتوثق بمذهب الأشعري والشافعي طمعًا في العزّ والجرايات»[١].

ولا يختلف العقلاء أن التهديد بالعزل وإسقاط المرتب، ثم التشريد والحبس والتنكيل، والتعزير أمام العامة، من أعظم البلاءات التي لا يصبر عليها كثير من الناس، لما فيها من التضييق على الإنسان وإخضاعه لشتى صنوف الذل والعذاب والحرمان. وليس كل الناس سواء في تحمّل البلاءات والنوائب وتجرع الصبر على المصائب.

ومما فعله الأشاعرة أنهم اشترطوا أن لا يتولى مشيخة دار الحديث الأشرفية إلا من كان أشعريًّا، وعليه أن يقرّ بذلك كتابة بخط يده.

وذكر السبكي في طبقاته أن الإمام أبا الحجاج المزي لم يتول مشيختها إلا بعد أن أشهد على نفسه كتابة أنه أشعري العقيدة[٢]، بالرغم من أن المزّي معروف باتباعه عقيدة السلف كما هو معروف عنه، والسبكي نفسه لم ينكر ذلك؛ بل زعم أن ابن تيمية هو من أفسد عقائد شيوخه الأئمة المزي والذهبي والبرزالي.

وصرح المقريزي ـ وهو من أعلام القرن التاسع الهجري ـ أن من يجهر بخلاف العقيدة الأشعرية فقد أريق دمه[٣]، وأنه من يخالفه يضرب عنقه في تلك الأيام. فقال: «وأما العقائد، فإن السلطان صلاح الدين حمل الكافة على عقيدة الشيخ أبي الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعريّ، تلميذ أبي علي الجبائيّ، وشرط ذلك في أوقافه التي بديار مصر؛ كالمدرسة الناصرية بجوار قبر الإمام الشافعيّ من القرافة، والمدرسة الناصرية التي عرفت بالشريفية بجوار جامع عمرو بن العاص بمصر، والمدرسة المعروفة بالقمحية بمصر، وخانكاه سعيد السعداء بالقاهرة. فاستمرّ الحال على عقيدة الأشعريّ بديار مصر وبلاد الشام وأرض الحجاز واليمن وبلاد المغرب أيضًا، لإدخال محمد بن تومرت رأي الأشعريّ إليها، حتى أنه صار هذا الاعتقاد بسائر هذه البلاد، بحيث أن من خالفه ضرب عنقه، والأمر على ذلك إلى اليوم»[٤].

فنجد أن السلطان قد لعب دورًا كبيرًا في ذلك النزاع الديني بين المذهبين،

---

(١) المنتظم ١٧/ ٢٥.
(٢) طبقات الشافعية ١٠/ ٢٠٠.
(٣) المواعظ والاعتبار ٤/ ١٩٥.
(٤) المصدر السابق ٤/ ١٦٦.

وساهم سيفه في حسم نتيجة الصراع، والذي أدّى إلى بروز ذلك المذهب المخذول الذي تمسك به المتكلمة وغبط به المتصوفة.

ولكن ثمة أمر لا ينبغي تغافله، وهو أن هذا التأثير قد أصاب أهل العلم من المنشغلين به من مشايخ ووعاظ وطلبة، نظرًا لتلقّيهم العلم في تلك المدارس التي عملت على نشر مذهب الأشاعرة ومحاربة مذهب أصحاب الحديث. إلا أن هذا التأثير لم يشمل عامة الناس، وذلك لأن غاية الأشاعرة كانت فرض أنفسهم في الساحة وضمان انفرادهم فيها، دون قهر عامة الناس عليها بالقوة، لعلمهم بعدم جدوى ذلك.

والمعروف أن عامة المسلمين كانت على خلاف ما كان عليه أولئك. فقد تقدم قول ابن عساكر في كتابه «تبيين كذب المفتري» أن الجمّ الكثير وأكثر العامة لا يقتدون بالأشعري ولا يقلّدونه. وابن عساكر من أعلام القرن السادس الهجري، وكان المذهب الأشعري آنذاك في منعة السلطان وقوة بأس كما تقدم ذكره.

وقال الفقيه الأشعري العز بن عبد السلام: «ومن زعم أن الإلٰه يحلّ في شيء من أجساد الناس أو غيرهم فهو كافر؛ لأن الشرع إنما عفا عن المجسمة لغلبة التجسيم على الناس، فإنهم لا يفهمون موجودًا في غير جهة بخلاف الحلول، فإنه لا يعم الابتلاء به، ولا يخطر على قلب عاقل ولا يعفى عنه، ولا عبرة بقول من أوجب النظر عند البلوغ على جميع المكلفين، فإن معظم الناس مهملون لذلك غير واقفين عليه ولا مهتدين إليه، ومع ذلك لم يفسقهم أحد من السلف الصالحين كالصحابة والتابعين»(١).

وحتى إلى ما قبل مائتي سنة، كان الغالب على الناس القول بالجهة والعلو. قال سليمان البجيرمي(٢) في حاشيته على الخطيب: «والمعتمد عدم تكفير المجسمة مطلقًا وكذا الجهوية؛ أي: لغلبة التجسيم على الناس وأنهم لا يفهمون موجودًا في غير جهة»(٣).

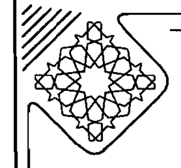
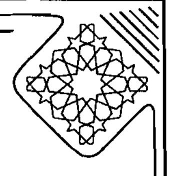
وبذلك يكتمل لدينا المشهد الذي ذكرناه في التاريخ المسيحي، فقد توافرت كامل

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ص١٧٠ ـ ١٧١.
(٢) توفي سنة ١٢٢١ هجرية.
(٣) تحفة الحبيب على شرح الخطيب ٢/٣٢٦.

العناصر في المشهدين. فنحن أمام مذهبين متناحرين، **أحدهما**: قام على مبدأ التمسُّك بظاهر النصوص، **والآخر**: تمسَّك بمبادئ الفلاسفة ولم يرق له حال النصوص المعارضة للفلسفة، فشرع في التوفيق بينها بتأويل تلك النصوص. فلما انبرى أناس من المتمسّكين بأصل الدين وحرصوا على عدم تلويثه بالتأثيرات الفلسفية، حاربه أولئك وأقاموا تحالفات مع السلطان، واستعملوه ليفرضوا مذهبهم بالقوة، وينكلوا بالخصوم، ثم تسود لهم الساحة وينفردوا بالميدان، ويحملوا الآخرين من أهل العلم على مذهبهم.



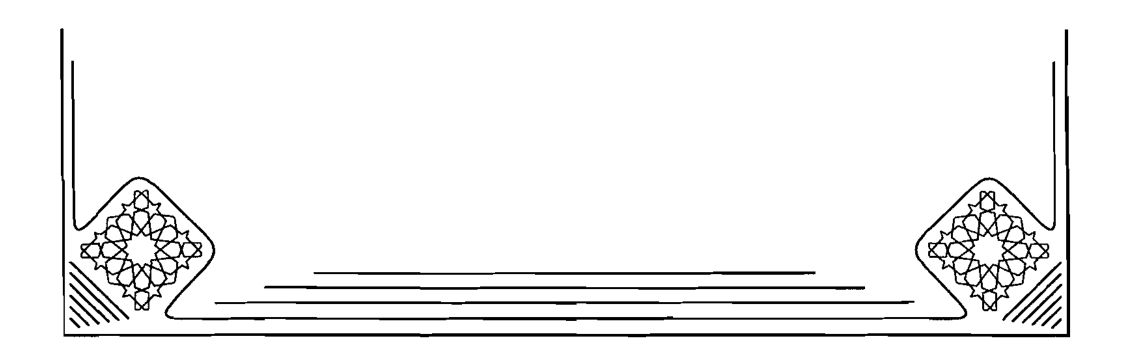



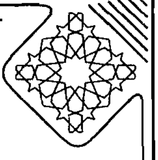
الفصل الثالث

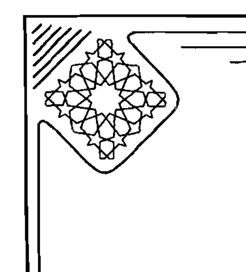
افتراءات الأشاعرة على ابن تيمية

وفيه:

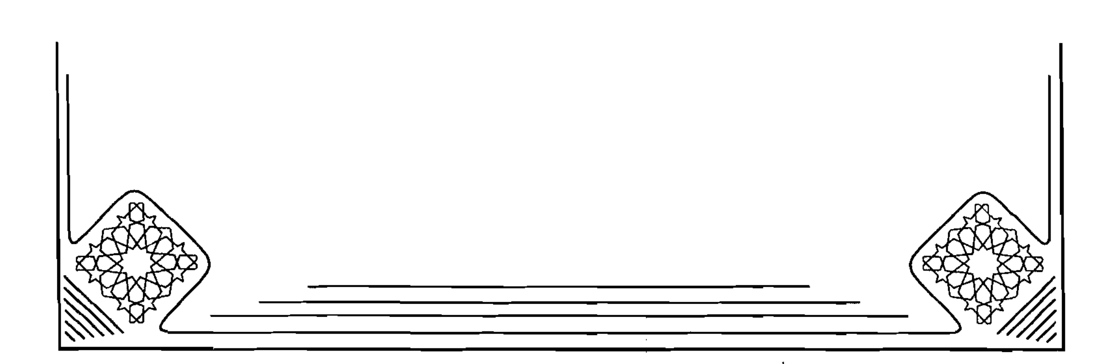
- افتراء تقي الدين الحصني على ابن تيمية.
- بيان كذب ابن بطوطة على ابن تيمية.
- افتراء ابن حجر الهيتمي عليه واتهامه بالتجسيم.
- ما قاله ابن تيمية في الجسم والمركب.
- افتراء تاج الدين السبكي في مناظرته للأرموي.
- جملة ما اعترض عليه الخصوم على ابن تيمية.
- تعليقات على المسائل الأربعة التي اعترضوا عليها.
- افتراء السبكي عليه بلقائه بعلاء الدين الباجي.
- التشنيع عليه في مسألة حوادث لا أول لها.
- أصل النزاع حول المسألة.
- سوء فهم الخصوم لكلام ابن تيمية.

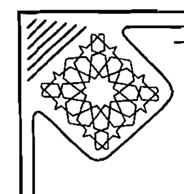
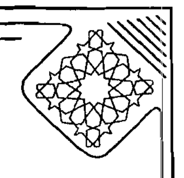






- انتقاد ابن حجر العسقلاني والألباني لابن تيمية بسبب المسألة.
- الفرق بين تسلسل الآثار وتسلسل المؤثرات.
- حقيقة قول ابن تيمية في قدم العالم.
- موضع زلة ابن تيمية في المسألة.
- كلام السبكي والهيتمي والحصني في المسألة، والرد عليهم.
- ما ورد عن السلف في قدم نوع الفاعل.
- الفرق بين قدم الفعل وقدم النوع.
- مكانة ابن تيمية ومقامه في العلم.
- ذكر بعض مناقب لابن تيمية.
- ذكر جنازة الشيخ وبيان فضله.



الفصل الثالث

افتراءات الأشاعرة على ابن تيمية

ونعرض في هذا الفصل أمثلة على ما افتراه الأشاعرة على ابن تيمية، للتأكيد على أن الكيد والافتراء هما أعظم أسلحة أهل الباطل على مر الدهور والأعصار.

فمما افتروه على ابن تيمية ما ذكره الكذاب الضال تقي الدين الحصني في كتابه «دفع شبه من شبه وتمرد» حيث ذكر قصة الإفك التي رواها عن قول ابن تيمية أن استواءه كاستوائي، فقال: «فوثب الناس عليه وثبة واحدة، وأنزلوه من الكرسي وبادروا إليه ضربًا باللكم والنعال وغير ذلك، حتى أوصلوه إلى بعض الحكام، واجتمع في ذلك المجلس العلماء، فشرع يناظرهم.

فقالوا: ما الدليل على ما صدر منك؟ فقال: قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، فضحكوا منه وعرفوا أنه جاهل لا يجري على قواعد العلم، ثم نقلوه ليتحققوا أمره، فقالوا: ما تقول في قوله تعالى: ﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾ [البَقَرَة: ١١٥]؟ فأجاب بأجوبة تحققوا أنه من الجهلة على التحقيق وأنه لا يدري ما يقول. وكان قد غرّه بنفسه ثناء العوام عليه وكذا الجامدون من الفقهاء العارين عن العلوم التي بها يجتمع شمل الأدلة على الوجه المرضي. وقد رأيت في فتاويه ما يتعلق بمسألة الاستواء وقد أطنب فيها وذكر أمورًا كلها تلبيسات وتجريحات خارجة عن قواعد أهل الحق. والناظر فيها يرى أنه لم يكن ذو علوم وفطنة وحسن رؤية».

قلت: هذا الكلام لم يقع قط، وهو من كيس هذا الكذوب. ولو وقع ذلك لاشتهر أمره ولأذاعه خصومه، فإن ألد أعداء ابن تيمية وأشد خصومه كرهًا له لم يقل أنه جاهل لا يجري على قواعد العلم، وأنه لا يدري ما يقول.

وذكر الحصني عن ابن تيمية أَنه قال في الكلام على حديث النزول المشهور: «إِنَّ الله يَنزل إِلى سماء الدنيا إِلى مرجةٍ خضراءَ وفي رجليه نَعلان من ذهب».

وهذا أيضًا من الزور والبهتان، فإن ابن تيمية ذكر هذا الحديث في «بيان تلبيس

الجهمية»، فقال فيه: «قال القاضي أبو يعلى في كتاب: إبطال التأويلات لأخبار الصفات: وظاهر هذا الكلام من أحمد التوقف في طريقه لأجل الاختلاف فيه، ولكن ليس هذا مما يوجب تضعيف الحديث على طريقة الفقهاء. قال: ورأيت في مسائل مُهنًّا بن يحيى الشامي قال: سألته ـ يعني: أحمد ـ عن حديث رواه ابن وهب عن عمرو بن الحارث عن سعيد بن أبي هلال أن مروان بن عثمان حدثه عن عمارة عن أم الطفيل امرأة أُبي بن كعب، أنها قالت: سمعت النبي ﷺ يذكر أنه رأى ربَّه في المنام في صورة شاب موفَّر رجلاه في خضر عليه نعلان من ذهب على وجهه فراش من ذهب. فحوّل وجهه عني، وقال: هذا حديث منكر، وقال: ولا يعرف هذا رجل مجهول؛ يعني: مروان بن عثمان. قال القاضي أبو يعلى: فظاهر هذا التضعيف من أحمد لحديث أم الطفيل. قال: رأيت بخط أبي بكر الكبشي، قال عبد العزيز: سمعت الخلال يقول: إنما يروى هذا الحديث وإن كان في إسناده شيء تصحيحًا لغيره، ولأن الجهمية تنكره. قال: ورأيت بخط ابن حبيب جوابات مسائل لأبي بكر عبد العزيز، قال: حديث أم الطفيل فيه وهاءٌ، ونحن قائلون به. قال القاضي: وظاهر رواية إبراهيم بن هانئ يدلّ على صحته؛ لأن أحمد قال: لأحمد بن عيسى في منزل عمه حدِّثهم به ولا يجوز أن يأمره أن يحدّثهم بحديث يعتقد ضعفه، لا سيما فيما يتعلق بالصفات. قال: وقد صحّحه أبو زرعة الدمشقي فيما سمعه من أبي محمد الخلال وأبي طالب العشاري وأبي بكر بن بشر عن علي بن عمر الحافظ وهو الدارقطني فيما خرجه في آخر كتاب الرؤية[1]».

فكذب الحصني كذبتين: **الأولى**: أن ابن تيمية كان ينقل عن القاضي أبي يعلى، **والثانية**: أن الحديث ليس في النزول؛ بل هو في ما رآه النبي في منامه. فتبين أن الحصني هو الذي لا يدري ما يقول.

وممن افترى على ابن تيمية كذلك الرحالة ابن بطوطة، فقال: «وكنت إذ ذاك بدمشق، فحضرته يوم الجمعة، وهو يعظ الناس على منبر الجامع، ويذكرهم، فكان من جملة كلامه أن قال أن الله ينزل من سماء الدنيا كنزولي هذا، ونزل درجة من درج المنبر»[2].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٧/٢١٧ ـ ٢٢٠. (٢) تحفة النظار في غرائب الأمصار ١/٧٢.

وقد كذب ابن بطوطة في ذلك، وبيان ذلك من **وجوه**:

الأول: أنه ذكر أنه وصل دمشق في يوم الخميس التاسع من رمضان سنة ستة وعشرين(١)، بينما سجن ابن تيمية في شعبان من نفس السنة باتفاق المؤرخين. قال ابن أيبك الصفدي في ترجمة ابن تيمية: «ولما كان في يوم الاثنين بعد العصر، سادس شعبان سنة ست وعشرين وسبع مائة في أيام قاضي القضاة جلال الدين القزويني تكلموا معه في مسألة الزيارة، وكُتب في ذلك إلى مصر، فورد مرسومُ السلطان باعتقاله في القلعة، فلم يزل بها إلى أن مات رحمه الله تعالى في ليلة الاثنين عشري ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وسبع مائة بقلعة دمشق في القاعة التي كان بها محبوسًا»(٢).

وقال المقريزي: «وفي سابع عشره أيضًا أنعم على أحمد بن بكتمر الساقي بإمرة. وفي يوم الاثنين سادس شعبان: حبس تقي الدين أحمد بن تيمية ومعه أخوه زين الدين عبد الرحمٰن بقلعة دمشق»(٣).

الثاني: لم تكن هذه عقيدة ابن تيمية كما سطّرها في كتبه. ومن أظهر ما يمكن الاستشهاد به على ذلك، قول ابن تيمية: «فمن قال: إن علم الله كعلمي أو قدرته كقدرتي، أو كلامه مثل كلامي، أو إرادته ومحبته ورضاه وغضبه مثل إرادتي ومحبتي ورضائي وغضبي، أو استواءه على العرش كاستوائي، أو نزوله كنزولي، أو إتيانه كإتياني، ونحو ذلك، فهذا قد شبّه الله ومثله بخلقه تعالى الله عما يقولون، وهو ضال خبيث مبطل؛ بل كافر. ومن قال: إن الله ليس له علم ولا قدرة ولا كلام ولا مشيئة ولا سمع ولا بصر ولا محبة ولا رضى ولا غضب ولا استواء ولا إتيان ولا نزول فقد عطل أسماء الله الحسنى وصفاته العلى وألحد في أسماء الله وآياته وهو ضال خبيث مبطل بل كافر؛ بل مذهب الأئمة والسلف إثبات الصفات ونفي التشبيه بالمخلوقات إثبات بلا تشبيه وتنزيه بلا تعطيل كما قال نعيم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري: من شبه الله بخلقه فقد كفر، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيهًا»(٤).

---

(١) المصدر السابق ١/ ٦٢.
(٢) أعيان العصر وأعوان النصر ١/ ٢٣٨.
(٣) السلوك لمعرفة دول الملوك ٣/ ٨٩.
(٤) مجموع الفتاوى ١١/ ٤٨٢.

الثالث: أن ابن بطوطة هذا صوفي، وما أكثر إيراده لقصص الصوفيّة وتعلقه بهم وبزواياهم، حتى يخيّل للقارئ أن الغرض من رحلته كانت في البحث عن أهل التصوف، وأنه كان يحرص على زيارة أهل التصوف والعرفان أكثر من حرصه على زيارة أهل العلم والقرآن. وقد ورد عنه أنه ارتدى الخرقة الصوفية في بيت المقدس على يد شيخ الرفاعية، وارتداها مرة أخرى في أصفهان، ومرة ثالثة في الهند على شيخ الطريقة الجلالية. ذكره لسان الدين الخطيب في «الإحاطة» فقال عنه: «وكانت رحلته على رسم الصّوفية زيّا وسجيّة»[١]. وقد نقل الخطيب عن شيخه أبي البركات أنه قال فيه: «قفل إلى بلاد المغرب، ودخل جزيرة الأندلس، فحكى بها أحوال المشرق، وما استفاد من أهله، فكذّب»[٢].

ومن غرائب قصصه ما نقل عنه أبو البركات أنه قال: «لقيته بغرناطة، وبتنا معه ببستان أبي القاسم ابن عاصم بقرية نبلة، وحدّثنا في تلك الليلة، وفي اليوم قبلها عن البلاد المشرقيّة وغيرها، فأخبر أنّه دخل الكنيسة العظمى بالقسطنطينية العظمى، وهي على قدر مدينة مسقّفة كلها، وفيها اثنا عشر ألف أسقف»[٣].

ونذكر بعض الشواهد التي تدل على صوفيته انتقيناها من كتابه عن رحلته. قال ابن بطوطة عندما ذكر رحلته في الإسكندرية: «ومن الصالحين بها الشيخ أبو عبد الله الفاسي من كبار أولياء الله تعالى يذكر أنه كان يسمع رد السلام عليه إذا سلم من صلاته. ومنهم الإمام العالم الزاهد الخاشع الورع خليفة صاحب المكاشفات. وأخبرني بعض الثقات من أصحابه قال: رأى الشيخ خليفة رسول الله ﷺ في النوم، فقال: يا خليفة زرنا. فرحل إلى المدينة الشريفة، وأتى المسجد الكريم، فدخل من باب السلام وحيا المسجد، وسلّم على رسول الله ﷺ، وقعد مستندًا إلى بعض سواري المسجد، ووضع رأسه على ركبتيه. وذلك يسمى عند المتصوفة الترفيق. فلما رفع رأسه، وجد أربعة أرغفة وآنية فيها لبن، وطبقًا فيه تمر، فأكل هو وأصحابه وانصرف عائدًا إلى الإسكندرية. ولم يحج تلك السنة»[٤].

وقال: «وكنت سمعت أيام إقامتي بالإسكندرية بالشيخ الصالح العابد المنقطع

---

(١) الإحاطة في أخبار غرناطة ٣/٢٠٦.
(٢) المصدر السابق ٣/٢٠٦.
(٣) المصدر السابق ٣/٢٠٦.
(٤) تحفة النظار ١/١٤.

المنفق من الكون أبي عبد الله المرشدي وهو من كبار الأولياء المكاشفين، أنه منقطع بمنية بني مرشد له هنالك زاوية هو منفرد فيها، لا خديم له ولا صاحب، ويقصد الأمراء والوزراء، وتأتيه الوفود من طوائف الناس في كل يوم، فيطعمهم الطعام وكل واحد منهم ينوي أن يأكل عنده طعامًا أو فاكهة أو حلوى، فيأتي لكل واحد بما نواه»[(١)].

وقال: «وعند دخولي إلى مدينة شيراز لم يكن لي هم إلا قصد الشيخ القاضي الإمام قطب الأولياء فريد الدهر ذي الكرامات الظاهرة مجد الدين إسماعيل بن محمد بن خداد»[(٢)].

وقال: «ولما كان بعد مدة انقبضت عن الخدمة، ولازمت الشيخ الإمام العالم العابد الزاهد الخاشع الورع فريد الدهر ووحيد العصر كمال الدين عبد الله الغاري، وكان من الأولياء وله كرامات كثيرة قد ذكرت منها ما شاهدته عند ذكر اسمه، وانقطعت إلى خدمة هذا الشيخ، ووهبت ما عندي للفقراء والمساكين. وكان الشيخ يواصل عشرة أيام وربما واصل عشرين، فكنت أحب أن أواصل، فكان ينهاني ويأمرني بالرفق على نفسي في العبادة، ويقول لي أن المنبت لا أرضًا قطع ولا ظهرًا أبقى، وظهر لي من نفسي تكاسل بسبب شيء بقي معي. فخرجت عن جميع ما عندي من قليل وكثير، وأعطيت ثياب ظهري لفقير، ولبست ثيابه ولزمت هذا الشيخ خمسة أشهر، والسلطان إذ ذاك غائب ببلاد السند.

ولما بلغ السلطان خبر خروجي عن الدنيا استدعاني وهو يومئذ بسيوستان، فدخلت عليه في زي الفقراء، فكلمني أحسن كلام وألطفه، وأراد مني الرجوع إلى الخدمة، فأبيت وطلبت منه الإذن في السفر إلى الحجاز، فأذن لي فيه وانصرفت عنه ونزلت بزاوية تعرف بالنسبة إلى الملك بشير، وذلك في أواخر جمادى الثانية سنة ثنتين وأربعين»[(٣)].

وكذلك ذكر وصوله إلى أصفهان، فقام قطب الدين حسين أصفهاني بإلباسه جبته الصوفية المشهورة وطاقيته، فذكر ابن بطوطة ذلك وقال: «فألبسني إياها في الرابع

---

(١) المصدر السابق ١/ ١٨.
(٢) المصدر السابق ١/ ١٥٥.
(٣) المصدر السابق ٢/ ٤١٠.

عشر لجمادى الأخير سنة سبع وعشرين وسبعمائة بزاويته المذكورة»[١].

فالرجل صوفي جلد خرق، وكتابه في رحلته أشبه أن يكون تاريخًا للصوفية والتصوف وفرقها في زمانه، فكيف نأمن منه أن لا يفتري الكذب على من يضلل أئمته ويكفّر عقائدهم، لا سيما إذا كان متهمًا بالكذب؟

وممن افترى عليه كذلك ابن حجر الهيتمي، ومما قال عنه: «ومن جملة من تتبعهم الولي القطب العارف أبو الحسن الشاذلي نفعنا الله بعلومه ومعارفه في حزبه الكبير وحزب البحر وقطعة من كلامه، كما تتبع ابن عربي وابن الفارض وابن سبعين، وتتبُّع أيضًا الحلاج الحسين ابن منصور. ولا زال يتبع الأكابر، حتى تمالأ عليه أهل عصره، ففسّقوه وبدعوه بل كفره كثير منهم»[٢].

وهذا تدليس مكشوف منه، حيث يقول: «تمالأ عليه أهل عصره، ففسقوه وبدّعوه؛ بل كفّره كثير منهم»، وإنما تمالأ عليه الصوفية والأشاعرة، ولم يزل موقرًا مبجلًا عند باقي أهل العلم، وعند عامة المسلمين.

ومما يؤيد كلامنا، أن علماء بغداد بعثوا كتابًا ينصرون فيه شيخ الإسلام ويؤيدونه في محنته، ذكره ابن عبد الهادي، فقال: «ووقفت على كتاب آخر من بغداد أيضًا، صورته: بسم الله الرحمٰن الرحيم. الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على المرسلين محمد النبي وآله وصحبه أجمعين. اللَّهُمَّ فكما أيّدت ملوك الإسلام وولاة الأمور بالقوة والأيد وشيدت لهم ذكرًا، وجعلتهم للمقهور اللائذ بجنابهم ذخرًا وللمكسور العائذ بأكناف بابهم جبرًا، فاشدد اللَّهُمَّ منهم بحسن معونتك لهم أزرًا، وأعل لهم جدًّا وارفع قدرًا وزدهم عزًّا، وزودهم على أعدائك نصرًا، وامنحهم توفيقا مسددًا وتمكينًا مستمرًّا.

وبعد؛ فإنه لما قرع أسماع أهل البلاد المشرقية والنواحي العراقية التضييق على شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيمية سلَّمه الله عظم ذلك على المسلمين، وشقّ على ذوي الدين وارتفعت رؤوس الملحدين، وجابت نفوس أهل الأهواء والمبتدعين. ولما رأى علماء أهل هذه الناحية عظم هذه النازلة من شماتة أهل البدع وأهل الأهواء بأكابر الأفاضل وأئمة العلماء أنهوا حال هذا الأمر الفظيع

(١) المصدر السابق ١/ ١٥٣.

(٢) الفتاوى الحديثية، ص٢٤٤.

والأمر الشنيع إلى الحضرة الشريفة السلطانية زادها الله شرفًا، وكتبوا أجوبتهم في تصويب ما أجاب به الشيخ سلمه الله في فتاواه، وذكروا من علمه وفضائله بعض ما هو فيه، وحملوا ذلك إلى بين يدي مولانا ملك الأمراء، أعز الله أنصاره وضاعف اقتداءه، غيرة منهم على هذا الدين، ونصيحة للإسلام وأمراء المؤمنين، والآراء المولوية العالية أولى بالتقديم؛ لأنها ممنوحة بالهداية إلى الصراط المستقيم»(١).

وهذا كلام مهم نستفيد منه أن علماء العراق لم يكونوا على مذهب الأشعري وأنهم لم يتفقوا مع علماء مصر في تلك الفتنة ضد ابن تيمية، وأنهم صوبوا آراءه فيها.

وكذلك مما افتراه ابن حجر الهيتمي عليه قوله فيه: «وقوله بالجسمية والجهة والانتقال وأنه بقدر العرش لا أصغر ولا أكبر، تعالى الله عن هذا الافتراء الشنيع القبيح والكفر البراح الصريح وخذل متبعيه وشت شمل معتقديه»(٢).

وهذه ليست تهمة تفرد بها الهيتمي؛ بل كافة الأشاعرة والصوفية يرددون نفس التهمة، أنه قال بالجسمية بالرغم من براءته منه وعدم قوله له. ولعل نزاع ابن تيمية معهم في المسألة أوهم البعض منهم أنه يدافع عن مسألة أن الله جسم، وأنه يثبت ذلك، بالرغم من أنه لم يثبت ذلك، ولا قال به.

ومما قاله ابن تيمية في ذلك: «وأما لفظ «الجسم» و«الجوهر» و«المتحيز» و«المركب» و«المنقسم» فلا يوجد له ذكر في كلام أحد من السلف، كما لا يوجد له ذكر في الكتاب والسُّنَّة لا بنفي ولا إثبات، إلا بالإنكار على الخائضين في ذلك من النفاة، الذين نفوا ما جاءت به النصوص، والمشبهة الذين ردوا ما نفته النصوص. كما ذكرنا أن أول من تكلم بالجسم نفيًا وإثباتًا هم طوائف من الشيعة والمعتزلة، وهم من أهل الكلام، الذي كان السلف يطعنون عليهم»(٣).

وقال: «وأما الشرع، فمعلوم أنه لم ينقل عن أحد من الأنبياء: ولا الصحابة ولا التابعين ولا سلف الأمة أن الله جسم أو أن الله ليس بجسم؛ بل النفي والإثبات بدعة في الشرع»(٤).

---

(١) العقود الدرية في مناقب ابن تيمية ٣٧٥ ـ ٣٧٦.
(٢) الفتاوى الحديثية، ص٢٤٥.
(٣) بيان تلبيس الجهمية ١/ ٢٨٩ ـ ٢٩٢.
(٤) مجموع الفتاوى ٥/ ٤٣٤.

وقال: «فالجسم في اللغة هو البدن، والله منزّه عن ذلك، وأهل الكلام قد يريدون بالجسم ما هو مركب من الجواهر المفردة أو من المادة والصورة. وكثير منهم ينازع في كون الأجسام المخلوقة مركبة من هذا وهذا؛ بل أكثر العقلاء من بني آدم عندهم أن السمٰوات ليست مركبة، لا من الجواهر المفردة، ولا من المادة والصورة، فكيف يكون رب العالمين مركبًا من هذا وهذا؟ فمن قال: إن الله جسم، وأراد بالجسم هذا المركب، فهو مخطئ في ذلك. ومن قصد نفي هذا التركيب عن الله، فقد أصاب في نفيه عن الله، لكن ينبغي أن يذكر عبارة تبين مقصوده.

ولفظ التركيب قد يراد به أنه ركبه مركب، أو أنه كانت أجزاؤه متفرقة فاجتمع، أو أنه يقبل التفريق، والله منزّه عن ذلك كله. وقد يراد بلفظ الجسم والمتحيز ما يشار إليه بمعنى أن الأيدي ترفع إليه في الدعاء، وأنه يقال: هو هنا وهناك، ويراد به القائم بنفسه، ويراد به الموجود. ولا ريب أن الله موجود قائم بنفسه، وهو عند السلف وأهل السُّنَّة ترفع الأيدي إليه في الدعاء، وهو فوق العرش. فإذا سمى المسمَّى ما يتصف بهذه المعاني جسمًا، كان كتسمية الآخر ما يتصف بأنه حي عالم قادر جسمًا، وتسمية الآخر ما له حياة وعلم وقدرة جسمًا»[1].

وما ذكره الإمام في ذلك أكثر من أن يحصر، وإنما مثلنا له ببعض أمثلة للناظر ليستبين له الأمر.

وقد وردت في بعض كلمات ابن تيمية، ما قد يوهم أنه نص القول بالجسمية، إلا أنه في الحقيقة كان يرتب الكلام على مبدأ إلزام الخصم، لا أنه كان يقرر الحقائق. ومثال ذلك قوله: «فمن المعلوم أن الكتاب والسُّنَّة والإجماع، لم تنطق بان الأجسام كلها محدثة، وأن الله ليس بجسم، ولا قال ذلك إمام من أئمة المسلمين، فليس في تركي لهذا القول خروج عن الفطرة ولا عن الشريعة، بخلاف قولي: أن الله تعالى ليس فوق العالم، وأنه موجود لا داخل العالم ولا خارجه، فإن فيه من مخالفة الفطرة والشريعة، ما هو بيّن لكل أحد، وهو قول لم يقله إمام من أئمة المسلمين؛ بل قالوا نقيضه، فكيف ألتزم خلاف المعقول الفطري، وخلاف الكتاب والسُّنَّة والإجماع القديم، خوفًا أن أقول قولًا لم

(١) شرح حديث النزول، ص٦٩.

أخالف فيه، كتابًا ولا سُنَّة ولا إجماعًا ولا معقولًا فطريًّا»[(١)].

وظاهر كلامه أنه يمتنع عن قول: «الله ليس جسمًا» مما يشعر أنه يقرّ بالجسمية. وليس ذاك، وإنما مراده أن يبين أن قولهم بوجود إلٰه لا خارج العالم ولا داخل العالم قول يخالف الفطرة؛ لأن الفطرة تحيل وجود ذات بهذه الصفة. كما أنه يخالف الشريعة، لثبوت العشرات من النصوص التي تخالفه وتصرّح بكون الله فوق عرشه وعرشه فوق العالم. أما قول أحدهم أن الله ليس بجسم، فليس ترك هذا القول مما فيه مخالفة للفطرة، ولا فيه مخالفة للشريعة؛ لأنه لا يوجد في نصوص الشريعة ما يثبت أو ينفي الجسمية. فمن أراد أن يقول أن الله لا داخل العالم ولا خارجه خوفًا من القول أن الله جسم، فقد تناقض؛ لأن القول الأول أحق بالترك من الثاني.

ومما افتروه عليه كذلك ما ذكره التاج السبكي في مناظرته مع شمس الدين الأرموي الهندي في المجلس الثاني. حيث قال السبكي في ذلك: «فلما شرع يقرر، أخذ ابن تيمية يعجّل عليه على عادته، ويخرج من شيء إلى شيء. فقال له الهندي: «ما أراك يا ابن تيمية إلا كالعصفور، حيث أردت أن أقبضه من مكان فرّ إلى مكان آخر»[(٢)].

وقول السبكي: «أخذ ابن تيمية يعجل عليه على عادته ويخرج من شيء إلى شيء» من كيسه ولم يذكره أحد من المؤرخين أو المعاصرين للأحداث. والأشاعرة يتوهمون حصول مناظرة بين الاثنين، وأن الهندي قطع ابن تيمية. وهذا لم يقع مطلقًا.

ولنسمع القصة من ابن تيمية. فقد ذكر حادثته مع الهندي، حيث أنه غاب عن المجلس الأول الذي عقدوه لابن تيمية، ثم أحضره القوم معهم في المجلس الثاني لما عجزوا عن الرد على ابن تيمية. وقال ابن تيمية في ذلك: «فلما كان المجلس الثاني يوم الجمعة في اثني عشر رجب، وقد أحضروا أكثر شيوخهم ممن لم يكن حاضرًا ذلك المجلس، وأحضروا معهم زيادة صفي الدين الهندي. وقالوا: هذا أفضل الجماعة، وشيخهم في علم الكلام. وبحثوا فيما بينهم، واتفقوا وتواطئوا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ١/ ٣٩٩ ـ ٤٠١. (٢) طبقات الشافعية ٩/ ١٦٤.

وحضروا بقوة واستعداد غير ما كانوا عليه؛ لأن المجلس الأول أتاهم بغتة وإن كان أيضًا بغتة للمخاطب الذي هو المسؤول والمجيب والمناظر»[١].

وقد سأل الأمير ابن تيمية: «ما معنى معتزلة: فقال ابن تيمية: «كان الناس في قديم الزمان قد اختلفوا في الفاسق الملي، وهو أول اختلاف حدث في الملة، هل هو كافر أو مؤمن؟ فقالت الخوارج: إنه كافر. وقالت الجماعة: إنه مؤمن. وقالت طائفة: نقول هو فاسق لا مؤمن ولا كافر ننزله منزلة بين المنزلتين، وخلدوه في النار واعتزلوا حلقة الحسن البصري وأصحابه رحمه الله تعالى. فسمّوا معتزلة».

فقال الهندي: «ليس كما قلت، ولكن أول مسألة اختلف فيها المسلمون مسألة الكلام، وسمّي المتكلمون متكلمين لأجل تكلّمهم في ذلك، وكان أول من قالها عمرو بن عبيد، ثم خلفه بعد موته عطاء بن واصل. هكذا قال، وذكر نحوًا من هذا».

فقال ابن تيمية: «فغضبت عليه وقلت: أخطأت، وهذا كذب مخالف للإجماع. وقلت له: لا أدب ولا فضيلة، لا تأدبت معي في الخطاب، ولا أصبت في الجواب. ثم قلت: الناس اختلفوا في مسألة الكلام في خلافة المأمون وبعدها في أواخر المائة الثانية. وأما المعتزلة فقد كانوا قبل ذلك بكثير في زمن عمرو بن عبيد بعد موت الحسن البصري في أوائل المائة الثانية، ولم يكن أولئك قد تكلموا في مسألة الكلام، ولا تنازعوا فيها، وإنما أول بدعتهم تكلمهم في مسائل الأسماء والأحكام والوعيد».

فقال الهندي: «هذا ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل». فقال ابن تيمية: «الشهرستاني ذكر ذلك في اسم المتكلمين لم سمّوا متكلمين، ولم يذكره في اسم المعتزلة، والأمير إنما سأل عن اسم المعتزلة».

ثم قال ابن تيمية: «ولما انتهى الكلام إلى ما قاله الأشعري: قال الشيخ المقدم فيهم: لا ريب أن الإمام أحمد إمام عظيم القدر ومن أكبر أئمة الإسلام، لكن قد انتسب إليه أناس ابتدعوا أشياء. فقلت: أما هذا فحق، وليس هذا من خصائص أحمد؛ بل ما من إمام إلا وقد انتسب إليه أقوام هو منهم بريء. قد انتسب إلى

---

(١) مجموع الفتاوى ٣/ ١٨١.

مالك أناس مالك بريء منهم، وانتسب إلى الشافعي أناس هو بريء منهم، وانتسب إلى أبي حنيفة أناس هو بريء منهم، وقد انتسب إلى موسى ﷺ أناس هو منهم بريء، وانتسب إلى عيسى ﷺ أناس هو منهم بريء، وقد انتسب إلى علي بن أبي طالب أناس هو بريء منهم، ونبيّنا قد انتسب إليه من القرامطة والباطنية وغيرهم من أصناف الملاحدة والمنافقين من هو بريء منهم».

وذكر في كلامه، أنه انتسب إلى أحمد ناس من الحشوية والمشبهة ونحو هذا الكلام. فقلت: المشبهة والمجسمة في غير أصحاب الإمام أحمد أكثر منهم فيهم، هؤلاء أصناف الأكراد كلهم شافعية وفيهم من التشبيه والتجسيم ما لا يوجد في صنف آخر، وأهل جيلان فيهم شافعية وحنبلية.

ثم تكلم ابن تيمية على لفظ الحشوية، فقال: «من في أصحاب الإمام أحمد رحمه الله حشوي بالمعنى الذي تريده؟ الأثرم أبو داود المروذي الخلال، أبو بكر عبد العزيز، أبو الحسن التميمي بن حامد، القاضي أبو يعلى، أبو الخطاب بن عقيل؟ ورفعت صوتي وقلت: سمّهم. قل لي منهم؟ من هم؟ أبكذب ابن الخطيب وافترائه على الناس في مذاهبهم تبطل الشريعة وتندرس معالم الدين؟ كما نقل هو وغيره عنهم أنهم يقولون: إن القرآن القديم هو أصوات القارئين ومداد الكاتبين، وأن الصوت والمداد قديم أزلي من قال هذا؟ وفي أي كتاب وجد هذا عنهم؟ قل لي. وكما نقل عنهم أن الله لا يرى في الآخرة باللزوم الذي ادعاه والمقدمة التي نقلها عنهم»[1].

ومما قاله ابن تيمية: «وأمرت بقراءة العقيدة جميعها عليه؛ فإنه لم يكن حاضرًا في المجلس الأول إنما أحضروه في الثاني انتصارًا به. وحدثني الثقة عنه بعد خروجه من المجلس أنه اجتمع به وقال له: أخبرني عن هذا المجلس فقال: ما لفلان ذنب، ولا لي. فإن الأمير سأل عن شيء، فأجابه عنه، فظننته سأل عن شيء آخر. وقال: قلت لهم: أنتم ما لكم على الرجل اعتراض، فإنه نصر ترك التأويل، وأنتم تنصرون قول التأويل، وهما قولان للأشعري. وقال: أنا أختار قول ترك التأويل، وأخرج وصيته التي أوصى بها، وفيها قول ترك التأويل. قال الحاكي لي: فقلت له: بلغني عنك أنك قلت في آخر المجلس لما أشهد الجماعة على أنفسهم

(١) مجموع الفتاوى ٣/ ١٨٦.

بالموافقة: لا تكتبوا عني نفيًا ولا إثباتًا فلم ذاك؟ فقال: لوجهين: **أحدهما**: أني لم أحضر قراءة جميع العقيدة في المجلس الأول. **والثاني**: لأن أصحابي طلبوني لينتصروا بي، فما كان يليق أن أظهر مخالفتهم فسكت عن الطائفتين»[(١)].

وقال ابن تيمية: «وأمرت غير مرة أن يعاد قراءة العقيدة جميعها على هذا الشيخ، فرأى بعض الجماعة أن ذلك تطويل، وأنه لا يقرأ عليه إلا الموضع الذي لهم عليه سؤال، وأعظمه لفظ الحقيقة فقرؤوه عليه. فذكر هو بحثًا حسنًا يتعلق بدلالة اللفظ. فحسنته ومدحته عليه، وقلت: لا ريب أن الله حيّ حقيقة، عليم حقيقة، سميع حقيقة، بصير حقيقة، وهذا متفق عليه بين أهل السُّنَّة والصفاتية من جميع الطوائف. ولو نازع بعض أهل البدع في بعض ذلك، فلا ريب أن الله موجود، والمخلوق موجود. ولفظ الوجود سواء كان مقولًا عليهما بطريق الاشتراك اللفظي فقط، أو بطريق التواطؤ المتضمن للاشتراك لفظًا ومعنى، أو بالتشكيك الذي هو نوع من التواطؤ. فعلى كل قول؛ فالله موجود حقيقة والمخلوق موجود حقيقة، ولا يلزم من إطلاق الاسم على الخالق والمخلوق بطريق الحقيقة محذور، ولم أرجّح في ذلك المقام قولًا من هذه الثلاثة على الآخر؛ لأن غرضي تحصّل على كل مقصودي. وكان مقصودي تقرير ما ذكرته على قول جميع الطوائف، وأن أبيّن اتفاق السلف ومن تبعهم على ما ذكرت، وأن أعيان المذاهب الأربعة والأشعري وأكابر أصحابه على ما ذكرته»[(٢)].

ومن ذلك أيضًا ما ذكره عبد الله بن تيمية شقيق ابن تيمية، وذلك في رسالة إلى أخيه الأكبر زين الدين، يذكر فيه ما حدث مع أخيه، فقال نحو الذي قاله ابن تيمية، مما يؤكد صدقه فيما قال.

ومما قاله عبد الله: «أما بعد: فإني أحمد إليك الله الذي لا إلٰه إلا هو وهو للحمد أهل، وأصلي على نبيِّه محمد عليه أفضل الصلاة والسلام. وأعرفه بما من الله سبحانه علينا وعلى المسلمين أجمعين بالنصر الأكبر والفتح المبين. وهو وإن كانت العقول تعجز عن دركه على التفضيل والألسن عن وصفه عن التكميل. لكن نذكر منه ما يسّر الله سبحانه ملخصًا خاليًا عن التطويل. وهو أنه ـ لما كان يوم الاثنين الثامن

(١) المصدر السابق ٣/ ١٨٧.

(٢) المصدر السابق ٣/ ١٨٨.

من رجب ـ جمع نائب السلطان القضاة الأربعة ونوابهم والمفتين والمشايخ: نجم الدين، وشمس الدين، وتقي الدين، وجمال الدين، وجلال الدين: نائب نجم الدين، وشمس الدين بن العز: نائب شمس الدين، وعز الدين: نائب تقي الدين، ونجم الدين: نائب جمال الدين، والشيخ كمال الدين بن الزملكاني، والشيخ كمال الدين بن الشرشي، وابن الوكيل من الشافعية، والشيخ برهان الدين بن عبد الحق من الحنفية، والشيخ شمس الدين الحريري من المالكية، والشيخ شهاب الدين المجد من الشافعية، والشيخ محمد بن قوام، والشيخ محمد بن إبراهيم الأرموي. ثم سأل نائب السلطان عن الاعتقاد. ثم ذكر عبد الله بن تيمية ما ذكره أخوه شيخ الإسلام»[(١)].

وقال عبد الله: «فلما حضرت بعد صلاة الجمعة واستقر المجلس: أثنى الناس على الصفي الهندي، وقال جماعة منهم هو شيخ الجماعة وكبيرهم في هذا؛ وعليه اشتغل الناس في هذا الفن، واتفقوا على أنه يتكلم مع الشيخ وحده. فإذا فرغ تكلم واحد بعد واحد»[(٢)].

وقال عبد الله: «وانزعج الشيخ انزعاجًا عظيمًا على نائب المالكي والصفي الهندي، وأسكتهما سكوتًا لم يتكلما بعده بما يذكر»[(٣)].

وقال عبد الله: «وبعد المجلس حصل من ابن الوكيل وغيره من الكذب والاختلاق والتناقض بما عليه الحال ما لا يوصف. فجميع ما يرد إليك مما يناقض ما ذكرت من الأكاذيب؛ والاختلاقات فتعلم ذلك. ولم ندر إلى الآن كيف وقع الأمر في مصر؛ إلا ما في كتاب السلطان أنه بلغنا أن الشيخ فلانًا كتب عقيدة يدعو إليها وأن بعض الناس أنكرها، فليعقد له مجلس لذلك ولتطالع ما يقع وتكشف أنت ذلك كشفًا شافيًا وتعرفنا به»[(٤)].

وقال الحافظ ابن كثير: «وأخّرت مواضع إلى المجلس الثاني، فاجتمعوا يوم الجمعة بعد الصلاة ثاني عشر الشهر المذكور وحضر الشيخ صفي الدين الهندي، وتكلم مع الشيخ تقي الدين كلامًا كثيرًا، ولكن ساقيته لاطمت بحرًا»[(٥)]. والجدير

(١) المصدر السابق ٣/ ٢٠٢ ـ ٢٠٣.
(٢) المصدر السابق ٣/ ٢٠٤.
(٣) مجموع الفتاوى ٣/ ٢٠٩.
(٤) المصدر السابق ٣/ ٢١٠.
(٥) البداية والنهاية ١٤/ ٤٢.

بالذكر أن بعض الأشاعرة في هذا الزمان من فرط جهالتهم يعتبرون ابن كثير منهم، وفي نفس الوقت يتعلقون بكذبة السبكي في قصة صفي الدين الأرموي.

وجملة ما اعترض عليه خصوم ابن تيمية عند عقد المجلس أربع مسائل كما ذكرها هو بنفسه بعد ذلك في رسائله.

المسألة الأولى: قوله في عقيدته: «ومن أصول الفرقة الناجية أن الإيمان والدين قول وعمل يزيد وينقص قول القلب واللسان وعمل القلب واللسان والجوارح». حيث قالوا: لزم من ذلك أن أصحابنا المتكلمين ممن لم يقل بذلك هم من الهالكين.

المسألة الثانية: قوله: «بل القمر آية من آيات الله، من أصغر مخلوقاته، هو موضوع في السماء، وهو مع المسافر، وغير المسافر أينما كان». حيث قالوا: التشبيه بالقمر فيه تشبيه كون الله في السماء بكون القمر في السماء.

المسألة الثالثة: قوله: «أنه فوق العرش، وأنه معنا؛ حق على حقيقته». حيث قالوا: نقرّ باللفظ الوارد مثل حديث العباس حديث الأوعال والله فوق العرش، ولا نقول فوق السمٰوات، ولا نقول على العرش. وقالوا أيضًا: نقول: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، ولا نقول الله على العرش استوى، ولا نقول مستوٍ. وأعادوا هذا المعنى مرارًا؛ أي: أن اللفظ الذي ورد يقال اللفظ بعينه ولا يبدل بلفظ يرادفه ولا يفهم له معنى أصلًا. ولا يقال: إنه يدل على صفة لله أصلًا.

المسألة الرابعة: أن الحقيقة هي المعنى اللغوي، ولا يُفهم من الحقيقة اللغوية إلا استواء الأجسام وفوقيتها، ولم تضع العرب ذلك إلا لها، فإثبات الحقيقة هو محض التجسيم ونفي التجسيم مع هذا تناقض أو مصانعة[(١)].

وردّ ابن تيمية على الأول بقوله: «اعتقاد الفرقة الناجية هي الفرقة التي وصفها النبي بالنجاة حيث قال: «**تفترق أُمَّتي على ثلاث وسبعين فرقة اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهي من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي**». فهذا الاعتقاد هو المأثور عن النبي وأصحابه ﵃ وهم ومن اتبعهم الفرقة الناجية فإنه قد ثبت عن غير واحد من الصحابة أنه قال: الإيمان يزيد وينقص، وكل ما ذكرته في ذلك فإنه

(١) مجموع الفتاوى ٣/ ١٧٧ ـ ١٧٨.

مأثور عن الصحابة بالأسانيد الثابتة لفظه ومعناه، وإذا خالفهم من بعدهم لما يضر في ذلك.

ثم قال لهم: وليس كل من خالف في شيء من هذا الاعتقاد يجب أن يكون هالكًا، فإن المنازع قد يكون مجتهدًا مخطئًا يغفر الله خطأه، وقد لا يكون بلغه في ذلك من العلم ما تقوم به عليه الحجة. وقد يكون له من الحسنات ما يمحو الله به سيئاته.

وإذا كانت ألفاظ الوعيد المتناولة له لا يجب أن يدخل فيها المتأول والقانت وذو الحسنات الماحية والمغفور له وغير ذلك، فهذا أولى؛ بل موجب هذا الكلام أن من اعتقد ذلك نجا في هذا الاعتقاد ومن اعتقد ضده فقد يكون ناجيًا وقد لا يكون ناجيًا كما يقال: من صمت نجا.

وردّ على المسألة الثانية بقوله: «قلت: اكتبوا الجواب، فأخذ الكاتب في كتابته، ثم قال بعض الجماعة: قد طال المجلس اليوم فيؤخّر هذا إلى مجلس آخر وتكتبون أنتم الجواب وتحضرونه في ذلك المجلس. فأشار بعض الموافقين بأن يتمم الكلام بكتابة الجواب، لئلا تنتشر أسئلتهم واعتراضهم، وكان الخصوم لهم غرض في تأخير كتابة الجواب ليستعدوا لأنفسهم ويطالعوا ويحضروا من غاب من أصحابهم ويتأملوا العقيدة فيما بينهم، ليتمكنوا من الطعن والاعتراض. فحصل الاتفاق على أن يكون تمام الكلام يوم الجمعة، وقمنا على ذلك. وقد أظهر الله من قيام الحجة وبيان المحجة ما أعزّ الله به السُّنَّة والجماعة وأرغم به أهل البدعة والضلالة»[(١)].

وقال: «وقلت أيضًا: هذا اعتقاد رسول الله ﷺ وكل لفظ ذكرته فأنا أذكر به آية أو حديثًا أو إجماعًا سلفيًّا وأذكر من ينقل الإجماع عن السلف من جميع طوائف المسلمين والفقهاء الأربعة والمتكلمين وأهل الحديث والصوفية.

وقلت لمن خاطبني من أكابر الشافعية: لأُبيِّن أن ما ذكرته هو قول السلف وقول أئمة أصحاب الشافعي، وأذكر قول الأشعري وأئمة أصحابه التي ترد على هؤلاء الخصوم، ولينتصرن كل شافعي وكل من قال بقول الأشعري الموافق لمذهب السلف، وأُبيِّن أن القول المحكي عنه في تأويل الصفات الخبرية قول لا أصل له في

---

(١) المصدر السابق ٣/ ١٨٠.

كلامه، وإنما هو قول طائفة من أصحابه، فللأشعرية قولان ليس للأشعري قولان»[1]. ثم ذكرنا في قصته مع صفي الدين في المجلس الثاني ما أجاب به عن باقي المسائل.

ومما قاله ابن تيمية: «وطعن أحدهم على حديث الأوعال، فقال: عبد الله بن عميرة لا يعرف له سماع من الأحنف ـ فقلت: هذا الحديث مع أنه رواه أهل السنن كأبي داود وابن ماجه والترمذي وغيرهم: فهو مروي من طريقين مشهورين فالقدح في أحدهما لا يقدح في الآخر. فقال: أليس مداره على ابن عميرة وقد قال البخاري: لا يعرف له سماع من الأحنف؟ فقال ابن تيمية: قد رواه إمام الأئمة ابن خزيمة في كتاب التوحيد الذي اشترط فيه أنه لا يحتج فيه، إلا بما نقله العدل عن العدل موصولًا إلى النبي ﷺ. قلت: والإثبات مقدم على النفي، والبخاري إنما نفى معرفة سماعه من الأحنف، لم ينف معرفة الناس بهذا. فإذا عرف غيره ـ كإمام الأئمة ابن خزيمة ـ ما ثبت به الإسناد: كانت معرفته وإثباته مقدمًا على نفي غيره وعدم معرفته»[2].

ومما قاله ابن تيمية: «فأحضر بعض أكابرهم كتاب الأسماء والصفات للبيهقي رحمه الله تعالى، فقال: هذا فيه تأويل الوجه عن السلف. فقلت: لعلك تعني قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾ [البَقَرَة: ١١٥]. فقال: نعم. قد قال مجاهد والشافعي؛ يعني: قبلة الله. فقلت: نعم: هذا صحيح عن مجاهد والشافعي وغيرهما، وهذا حق، وليست هذه الآية من آيات الصفات. ومن عدّها في الصفات فقد غلط كما فعل طائفة»[3].

وقال: «ما خرجت إلا عقيدة السلف الصالح جميعهم؛ ليس للإمام أحمد اختصاص بهذا. وقلت: قد أمهلت من خالفني في شيء منها ثلاث سنين فإن جاء بحرف واحد عن القرون الثلاثة يخالف ما ذكرته فأنا أرجع عن ذلك وعلي أن آتي بنقول جميع الطوائف عن القرون الثلاثة يوافق ما ذكرته من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والأشعرية وأهل الحديث وغيرهم»[4].

---

(١) المصدر السابق ٣/ ١٨٩ ـ ١٩٠.
(٢) المصدر السابق ٣/ ١٩٢.
(٣) المصدر السابق ٣/ ١٩٣.
(٤) المصدر السابق ٣/ ١٩٧.

وعندما سُئل عن معنى قوله في الواسطية: «من غير تكييف أو تمثيل». فقال ابن تيمية: فقال أحد كبار المخالفين: «فحينئذ يجوز أن يقال: هو جسم لا كالأجسام»[(١)].

وأجاب ابن تيمية: «فقلت له أنا وبعض الفضلاء الحاضرين: إنما قيل: إنه يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله وليس في الكتاب والسُّنَّة أن الله جسم حتى يلزم هذا السؤال».

وقال: «ولما رأى هذا الحاكم العدل ممالأتهم وتعصُّبهم، ورأى قلة العارف الناصر وخافهم، قال: أنت صنفت اعتقاد الإمام أحمد، فتقول هذا اعتقاد أحمد؛ يعني: والرجل يصنف على مذهبه، فلا يعترض عليه فإن هذا مذهب متبوع. وغرضه بذلك قطع مخاصمة الخصوم. فقلت: ما جمعت إلا عقيدة السلف الصالح جميعهم، ليس للإمام أحمد اختصاص بهذا، والإمام أحمد إنما هو مبلغ العلم الذي جاء به النبيّ ﷺ. ولو قال أحمد من تلقاء نفسه ما لم يجئ به الرسول لم نقبله، وهذه عقيدة محمد. وقلت مرات: «قد أمهلت كل من خالفني في شيء منها ثلاث سنين، فإن جاء بحرف واحد عن أحد من القرون الثلاثة التي أثنى عليها النبي ﷺ، حيث قال: «**خير القرون القرن الذي بعثت فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**» يخالف ما ذكرته، فأنا أرجع عن ذلك. وعليّ أن آتي بنقول جميع الطوائف عن القرون الثلاثة توافق ما ذكرته من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، والأشعرية، وأهل الحديث، والصوفية، وغيرهم»[(٢)].

وقال: «هذا الذي يحكيه كثير من الناس عن الإمام أحمد وأصحابه أن صوت القارئين ومداد المصاحف قديم أزلي كما نقله فخر الدين بن الخطيب وغيره كذب مفترى، لم يقل ذلك أحمد، ولا أحد من علماء المسلمين، لا من أصحاب أحمد ولا غيرهم»[(٣)].

وقال: «وقلت في ضمن الكلام لصدر الدين بن الوكيل ـ لبيان كثرة تناقضه، وأنه لا يستقر على مقالة واحدة، وإنما يسعى في الفتن والتفريق بين المسلمين ـ: عندي

(١) المصدر السابق ٣/ ١٦٨.
(٢) المصدر السابق ٣/ ١٦٩.
(٣) المصدر السابق ٣/ ١٧٠ ـ ١٧١.

عقيدة للشيخ أبي البيان، فيها أن من قال: إن حرفًا من القرآن مخلوق فقد كفر. وقد كتبتَ عليها بخطك أن هذا مذهب الشافعي وأئمة أصحابه، وأنك تدين الله بها فاعترف بذلك. فأنكر عليه الشيخ كمال الدين بن الزملكاني ذلك. فقال ابن الوكيل: هذا نص الشافعي. وراجعه في ذلك مرارًا، فلما اجتمعنا في المجلس الثاني ذكر لابن الوكيل أن ابن درباس نقل في كتاب الانتصار عن الشافعي مثل ما نقلت. فلما كان في المجلس الثالث أعاد ابن الوكيل الكلام في ذلك. فقال الشيخ كمال الدين لصدر الدين بن الوكيل: قد قلت في ذلك المجلس للشيخ تقي الدين: أنه من قال إن حرفًا من القرآن مخلوق فهو كافر، فأعاده مرارًا، فغضب هنا الشيخ كمال الدين غضبًا شديدًا ورفع صوته، وقال: هذا يكفر أصحابنا المتكلمين الأشعرية الذين يقولون: إن حروف القرآن مخلوقة، مثل إمام الحرمين وغيره. وما نصبر على تكفير أصحابنا. فأنكر ابن الوكيل أنه قال ذلك. وقال: «ما قلت ذلك، وإنما قلت: أن من أنكر حرفًا من القرآن فقد كفر». فردّ ذلك عليه الحاضرون، وقالوا: ما قلت إلا كذا وكذا. وقالوا: ما ينبغي لك أن تقول قولًا وترجع عنه. وقال بعضهم: ما قال هذا. فلما حرفوا قال: ما سمعناه قال هذا، حتى قال نائب السلطان: واحد يكذب وآخر يشهد[(١)].

قلت: والمتأمل لما نقله ابن تيمية عن القوم، يجد فقر بضاعتهم، وعدم استيعابهم لمذهب أهل السُّنَّة والجماعة. فمسألتهم **الأولى**: تدلّ على فقر ضبطهم لدلالة الكلام بمفهوم المخالفة، إذ لا أحد زعم أن شهادة النبي ﷺ للعشرة المبشرين بالجنة لا يعني عدم دخول البقية لها.

أما **الثانية**: فلا شكّ أن إيراده لصورة القمر إنما كان من باب التمثيل، لا التشبيه بين المشبه والمشبه به بوجه. وهذا التمثيل وقع في القرآن ولله المثل الأعلى، ولا محذور منه.

أما **الثالثة**: فإن كونه مستوٍ لصفة فعل الاستواء منه، ولا يكون إلا على معنى أنه استوى على العرش. ومن أثبت أنه استوى دون أن يكون مستويًا وقع في خلط عظيم في اللغة. أما قولنا فوق السمٰوات وفوق العرش، فلا فرق فيه؛ لأننا نقول أن

(١) مجموع الفتاوى ٣/ ١٧٢ ـ ١٧٣.

العرش فوق السمٰوات. فمن أثبت الفوقية للعرش دون الفوقية للسمٰوات تناقض واضطرب كلامه، إلا على من يثبت لفظ الفوقية دون إثبات معناه. وهذا كان مرادهم في واقع الأمر، فقد كانوا يبغون إثبات الألفاظ دون معانيها انتصارًا لمذهب التفويض.

أما **الرابعة**: فكون العرب تعارفت أن لا تستعمل لفظ الاستواء إلا في الأجسام لا يعني أن اللفظ لا يوضع إلا للأجسام. ولم يقل أحد منهم أن هذا اللفظ لا ينبغي إطلاقه إلا على الأجسام حتى نحكم أنه متى أطلق على شيء كان المستوي جسمًا. إلا أنهم لم يتصوروا وقوع هذا الفعل إلا من الأجسام، ولذلك لم يطلقوه إلا على الأجسام. والعرف يطغى على الوضع فيحيل معناه ويجعله حقيقة، ولا يعني عدم صلاح دلالة ذلك اللفظ المتحوّل على أصل وضعه. ولو كان المتكلم من البشر وأطلق وصف الاستواء، لجاز اشتباهنا بكون المقصود بالكلام جسمًا؛ لأن المتكلم بشر مثلنا لا يقوى على تصوّر فعل الاستواء من غير الأجسام. فإذا كان المتكلم هو ربّ العالمين بطل ذلك الاشتباه.

ولهذا استشكل على البعض لفظ اليد، فقالوا أنه يُطلق حقيقة على الكف المكونة من الأصابع والأظافر، ومجازًا على غيرها. والحق فيه أن العرف أكثر من استعمال هذا اللفظ لذلك المعنى المخصوص، فأصبح هو الحقيقة المتعارف عليها عند الناس، لا أن اللفظ في أصل وضعه يدلّ على ذلك المعنى المخصوص. وكثرة استعمال اليد للدلالة على يد الإنسان المعهودة أحال الوضع فيه إلى ذلك المعنى حقيقة. ولو كان المتكلم هو الله ﷻ، وهو الذي أطلق ذلك اللفظ على نفسه، أخذنا بحقيقة معنى ذلك اللفظ الذي يكون بأصل الوضع، ومنعنا المعنى المخصوص الذي خصّه العرف ولا يكون إلا للبشر.

فهذه الجهالات في عقائد المسلمين إنما هي قديمة عند هؤلاء، وبانت عند أئمتهم المتقدمين؛ كالجويني والغزالي والرازي، وما خصوم ابن تيمية إلا عيال على هؤلاء. وتلك الجهالات كانت من أكبر العوامل التي أضعفت عامل الاتفاق والتوادّ بين الطرفين المتخاصمين، فبقي التنافر والتباغض بينهما عبر قرون لا يمكن إنكاره، وذلك لأجل جهالة تلك الشرذمة بعقائد المسلمين.

وكذلك افترى عليه السبكي بذكره لقاء ابن تيمية بعلاء الدين الباجي الأشعري،

حيث قال: «فأخذ الشيخ علاء الدين يقول: تكلم نبحث معك، وابن تيمية يقول: مثلي لا يتكلم بين يديك. أنا وظيفتي الاستفادة منك»(١).

وهذا الكلام لم يصدر مطلقًا من ابن تيمية، وإنما هو من أوهام السبكي المسكين الذي يتحرّق قلبه تعصبًا للصوفية وحنقًا على ابن تيمية والحنابلة. وتأمل كذبه وهو يحاول النيل من ابن تيمية ويهوّن من منزلته، فذكره في ترجمة أبي العلاء الباجي الأشعري أنه لما رآه ابن تيمية عظّمه ولم يجر بين يديه بلفظة.

ومما افتروا به على ابن تيمية كذلك، ما ورد عنه في مسألة حوادث لا أوّل لها. وهذه المسألة من المعضلات التي زلّت فيها أقدام النظار، وأكثر من اتهم ابن تيمية فيها إما أنه لم يحسن فهم المسألة، أو أنه لم يفهم مراده منها، أو أنه تعمد الافتراء عليه للتشنيع على مذهبه. وإنما قلت أكثر لا كل؛ لأن هناك من أصاب في انتقاد ابن تيمية والتنبيه على بعض أغلاطه التي وقع فيها. ثم تابع بعض أهل العلم شيخ الإسلام فيما قال، ومنهم من خالفه وحمل عليه، ومنهم من لم يحسن فهم رأيه فاتهمه بما لم يقله، ومنهم من اضطرب في المسألة.

من أجل ذلك؛ تشوّهت ملامح تلك المسألة عبر الأزمان، واشتد اللغط والتناقض والوهم فيها. وهذا مما يحزّ بالنفس أن لا تشتد العناية بمذاهب العلماء واصطلاحاتهم، فيقع اللبس والخلط في فهم أقوالهم.

وكنا قد بسطنا القول في مسألة تسلسل الحوادث في كتابنا «تهافت المتكلمين» وأشبعناها تحليلًا وبحثًا، ونصرنا بعض ما قاله ابن تيمية فيها، كما نبهنا على بعض الأغلاط التي وقع فيها، فنحن لا نقلد أحدًا ولا ندعي عصمة أحد، وكلام ابن تيمية متى تبيّن فساده كنا أول التاركين له والمعترضين عليه، فهكذا علمنا الإسلام، واقتداء بالسلف الصالح. ولا نود إعادة الكلام هنا لأننا لم نخصص هذا الفصل لمناقشة تلك المسألة ومواضع غلط الخائضين فيها. وقبل أن نسرد ما قيل عن ابن تيمية وافتراءاتهم له، نذكر أصل النزاع حول المسألة بإيجاز، دون الولوج في تفريعاتها.

فإن الأشاعرة عندما يقولون بالحادث، فإنهم يعنون كل ما سبقه عدم، سواء كان من الأفعال أو المخلوقات، وسواء كانت هي أفعال الله أم أفعال العباد؛ لأن الفعل عندهم هو نفسه المفعول.

---

(١) طبقات الشافعية ١٠/ ٣٤٢.

وقد استند الأشاعرة في إثبات حدوث العالم إلى مبدأ حدوث الأجسام وأنها لا تتعرّى عن أعراضها، وأن العرض حادث، وما لم يسبق الحوادث فهو حادث. ولما قيل لهم أنه لا يمنع من أن يكون العرض سبقه عرض والعرض الثاني سبقه عرض آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، التزموا القول أن هذا التسلسل محال.

وعندما يمنع المتكلم التسلسل، فكأنه يمنع تسلسل أفعال الله في القدم، وهو ما التزمه المتكلمة. والتزام ذلك يفيد بطلان أزلية الصفات وكمال الخالق المتصف بها، وبطلان مقولة السلف أن الله لم يزل متكلمًا، وتفيد أنه مرّ على الله زمان لم يكن فيه قادرًا على القيام بفعل؛ لأن الاستحالة تفيد المنع وعدم الإمكان.

وهذا ما تنبَّه إليه ابن تيمية وسائر أهل الحديث، لمخالفة ذلك لما كان عليه السلف الصالح بأن الله لم يزل يتكلم إذا شاء، وأنه لم يمرّ عليه زمان لم يكن فيه قادرًا على الكلام ثم تكلم؛ لأن مثل هذا الانقلاب محال أن يكون بدون مرجّح خارجي. وكذلك نفوا أن يكون مرّ على الله زمان لم يكن فيه قادرًا على الخلق ثم خلق.

ثم إن القول بجواز التسلسل يبطل قول المتكلمين بأن ما لا يسبق الحادث فهو حادث، ويبطل قاعدتهم بعدم قيام الحوادث بالله، كما يبطل أدلة الفلاسفة في قدم العالم وأفلاكه، كما تثبت كون صفات الله قديمة. وبالجملة؛ تقطع شر الفريقين وتريح الناس من تشغيبهم.

فرجّح ابن تيمية جواز هذا النوع من التسلسل وإمكانه؛ لأنه من نوع تسلسل الآثار عندما يكون المؤثر خارج السلسلة. فأخذ بعض أولئك ينتقدون قوله بجواز التسلسل ويعترضون عليه، وحاصل اعتراضاتهم ترجع إلى **أمرين اثنين**:

الأول: أن القول بجواز التسلسل يخالف نصوص الكتاب الصريحة.

الثاني: أن جواز التسلسل يفضي إلى القول بقدم العالم.

ونحن الآن نعلق على هذين الاعتراضين.

أما **الاعتراض الأول**: فقد غفل أولئك عن حقيقة أن هذا المبحث كلامي صرف والأدلة فيه عقلية على طريقتهم، وأن بغيتهم من ورائه كانت إثبات حدوث الأجسام ثم إثبات حدوث العالم، ثم إثبات الصانع من بعد ذلك. وبعد أن يتم لهم مطلوبهم ذاك يثبتوا الشرائع. فالاستناد إلى النصوص عند ذلك تناقض ومصادرة على

المطلوب؛ لأنهم أقرّوا بعدم ثبوت الخالق إلا بثبوت حدوث العالم، ولا يتم حدوث العالم إلا بإثبات أن هذا التسلسل الذي ذكروه محال.

وهم يزعمون أنه يمكنهم إثبات حدوث العالم وإثبات وجود الله والنبوات والشرائع من خلال النظر والاستدلال العقلي مستقلًّا عن الشرع، وابن تيمية إنما ينبههم أن استدلالهم ليس بكاف، وأن المبادئ التي عوّلوا عليها لا تفيد اليقين.

وهذا تناقض منهم؛ لأنهم لما قرروا عدم التعويل على النصوص، فإنما كان ذلك بسبب كون أكثرها أخبار آحاد، وهي لا تفيد اليقين عندهم، فقالوا أن الدليل العقلي قطعي فهو مقدم على تلك الأدلة الظنية، إلا أن الأدلة التي تمسَّكوا بها لا تفيد اليقين.

وقد بنى هؤلاء إيمانهم بعد ثبوت نبوة النبي ﷺ، والنبوة لا تثبت إلا بثبوت وجود الله، ووجود الله لا يثبت إلا بإثبات حدوث العالم، وإثبات حدوث العالم لا يتم عندهم إلا بإثبات حدوث الأجسام. فكأن حاصل دعواهم هي أننا لا نؤمن بأن محمدًا نبي من عند الله ما لم نثبت أن الأجسام حادثة وغير قديمة. وهذا لا يتم إلا بالتمسك بتلك القاعدة التي ذكروها وعوّلوا عليها، وكانت أصلًا من أصولهم الكلامية العظيمة، وهي استحالة حوادث لا أول لها. فأجابهم ابن تيمية أن تلك القاعدة بحسب مبانيهم غير معلومة الصحة باليقين، وأن التسلسل جائز لا شيء يمنع من وقوعه.

فاحتج البعض بما ورد في «صحيح البخاري» عن النبي ﷺ أنه قدم عليه وفد اليمن، فقالوا: «جئناك لنتفقَّه في الدين ونسألك عن أول هذا الأمر». فقال: «**كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض**». فنازعهم ابن تيمية في أن الحديث ليس فيه ما يثبت استحالة هذا التسلسل. وقد ذكر ابن تيمية الحديث[1]، ثم قال: أن الناس في هذا الحديث على قولين، فذكر القول الأول، وهو أن الله كان موجودًا وحده ثم ابتدأ إحداث جميع الحوادث. ثم ذكر القول الثاني، وهو أن الله خلق هذا العالم المشهود، وأن القلم والعرش مخلوقان قبل هذا العالم. ثم نصر هذا القول الثاني، واستند فيه إلى بعض الوجوه، نجمّلها **بما يلي**:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٨/ ٢١٠.

الأول: سؤال الناس له عن أوّل هذا الأمر. وأن المراد منه هو هذا العالم المتكون من المخلوقات المشاهدة المحسوسة، لا أنهم سألوا عن جنس المخلوقات. وقول رسول الله ﷺ في الحديث: **«وكان عرشه على الماء»**، صريح بكون العرش والماء قبل خلق العالم، مما يشير إلى وجود مخلوقات قبل خلق السماوات والأرض.

الثاني: أن قولهم «هذا الأمر» إشارة إلى حاضر موجود، ولو أنهم سألوه عن أول الخلق مطلقًا ما أشاروا إليه بهذا.

الثالث: ما ورد في لفظ البخاري أن النبي ﷺ قال: **«كان الله ولم يكن شيء قبله»**. وهذا يبطل قول من قال أنه لم يكن شيء موجود، ثم حدثت.

فالحاصل أنه لم يجد في الحديث ما يدلّ دلالة صريحة بوجود حادث أول لا شيء قبله.

وممن انتقد الشيخ في قوله بالتسلسل الحافظ ابن حجر في شرحه للحديث في «الفتح». حيث ذكر الروايتين: **«كان الله ولم يكن شيء غيره»**، وقوله: **«كان الله ولم يكن شيء قبله»**. فقال عن الرواية الأولى: «وهي أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها من رواية الباب. وهي من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية. ووقفت في كلام له على هذا الحديث يرجح الرواية التي في هذا الباب على غيرها، مع أن قضية الجمع بين الروايتين تقتضي حمل هذه على التي في بدء الخلق، لا العكس. والجمع يقدم على الترجيح بالاتفاق»[1].

قلت: وجه ترجيح ابن تيمية لرواية: **«كان الله ولم يكن شيء قبله»** على الأخرى أن القصة واحدة، فيلزم منه أنه ذكر أحد اللفظين، وجاءت رواية اللفظ الآخر بالمعنى. ثم رجّح لفظ «قبله» على لفظ «غيره»، لثبوت اللفظ في حديث آخر رواه مسلم، وفيه: **«أنت الأول فليس قبلك شيء»**.

ووجه آخر: أن الحديث ورد بلفظ: **«كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء»**. فلفظ: «غيره» لا يناسب السياق، إذ كان الأولى أن يقول: **«كان الله ولم يكن شيء غيره، ثم كان عرشه على الماء»**؛ لأن قوله يقتضي أنه لا شيء مع الله،

(١) فتح الباري ١٣/ ٤١٠.

فكيف يكون هناك عرش وماء؟ أما على اللفظ الآخر: «**كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء**»، فلا إشكال فيه.

إلا أنه يجدر التنبيه إلى أنه ليس في أي من الروايتين ما يرد على قضية حوادث لا أول لها. فإن حاصل الحديث الإخبار عن أول هذا العالم، كما ورد في نص الحديث: «يا رسول الله أخبرنا عن أول هذا الأمر». والقول بحوادث لا أول لها يقتضي حدوث كل ما سوى الله، فالعرش والقلم والماء والسمٰوات والأرض كلها حادثة وسبقها العدم. وأول هذا الأمر يبدأ بخلق الله للقلم كما ورد في الحديث الآخر، فيصح القول أن الله كان ولا شيء قبله أو لا شيء غيره في هذا العالم؛ لأنه خلق القلم، ثم خلق السمٰوات والأرض.

وسياق الحديث يشير إلى أنه يتكلم عن الحقبة الزمنية التي تلت خلق العرش وسبقت خلق العالم والقلم، وهو زمان خلق العالم الذي نعيش فيه. فالحديث يدل على حدوث هذا العالم، وحدوث السمٰوات والأرض، ولكن لا يمنع أن تكون هناك حوادث أخرى سبقت العرش والماء في عوالم سابقة ليست من أمر هذا العالم.

وممن انتقده كذلك الشيخ المحدث الألباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث علّق في «سلسلته الصحيحة» على حديث: «**إن أول شيء خلقه الله تعالى القلم، وأمره أن يكتب كل شيء فيكون**»، فقال: «وفيه ردّ أيضًا على من يقول بحوادث لا أوّل لها، وأنه ما من مخلوق إلا ومسبوق بمخلوق قبله، وهكذا إلا ما لا بداية له، بحيث لا يمكن أن يقال: هذا أول مخلوق. فالحديث يبطل هذا القول ويعيّن أن القلم هو أول مخلوق، فليس قبله قطعًا أي مخلوق. ولقد أطال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رده على الفلاسفة محاولًا إثبات حوادث لا أوّل لها، وجاء في أثناء ذلك بما تحار فيه العقول ولا تقبله أكثر القلوب، حتى اتهمه خصمه بأنه يقول بأن المخلوقات قديمة لا أوّل لها، مع أنه يقول ويصرّح بأن ما من مخلوق إلا وهو مسبوق بالعدم، ولكنه مع ذلك يقول بتسلسل الحوادث إلى ما لا بداية له، كما يقول هو وغيره بتسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية، فذلك القول منه غير مقبول؛ بل هو مرفوض بهذا الحديث. وكم كنا نودّ أن لا يلج ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا المولج؛ لأن الكلام فيه شبيه بالفلسفة وعلم الكلام الذي تعلمنا منه التحذير والتنفير منه»[1].

---

(١) سلسلة الأحاديث الصحيحة، حديث رقم (١٣٣).

وقال الشيخ الألباني في موضع آخر: «الحقيقة أن ابن تيمية عندما بحث هذا الموضوع، كان بحثه جُرَّ إليه جرًّا في أثناء ردِّه على الفلاسفة القائلين بقدم العالم. لكن ينبغي على المسلم دائمًا وأبدًا أن يكون مستحضرًا في ذهنه دائمًا أيضًا أنه: وكل خير في اتباع من سلف، وكل شر في ابتداع من خلف. نحن كلمة حوادث لا أول لها لا نعرفها في تاريخ السلف إطلاقًا. هذا التعبير لا نعرفه، لكن نعرف حديث: «**أول ما خلق الله القلم**». وابن تيمية نفسه يتناقض في هذا الموضوع وأنت أرحتني من أن تقع في التناقض الذي وقع فيه ابن تيمية. ابن تيمية في رسالته المسماة بـ«الرسالة العرشية» يميل إلى أن بعدما يذكر الخلاف بين العلماء في تحديد أول مخلوق، يميل إلى أن أول مخلوق هو العرش، على ظاهر حديث عمران بن حصين. إذًا: بالنسبة لما يتعلق بحوادث لا أول لها أصبح موضوع تحديد أول مخلوق ثانوي، المهم أن هناك أول مخلوق سواءً كان القلم أو كان العرش»[1].

قلت: فأما الحديث الذي ذكره الألباني، فابن تيمية لم يعتبره دليلًا على كون القلم أول مخلوقات الله مطلقًا. قال ابن تيمية في «الصفدية»: «وأما الحديث الذي فيه أول ما خلق الله القلم، وأنه أمره أن يكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة، فذلك بيان لخلق العالم الذي خلقه في ستة أيام، وأن تقدير هذا العالم كان قبل خلقه وأنه أول ما خلق من أسباب هذا العالم القلم؛ لأن تقدير المخلوق سابق لخلق المخلوق. وهذا ذكر فيه أنه كتب فيه ما هو كائن إلى يوم القيامة، فالمقدر به هو المخلوق الذي خلق القلم قبله، ولم يذكر فيه تقدير جميع المخلوقات الكائنة بعد القيامة، فلم يجب أن يكون متقدمًا على غيره هذه المقدرات المخلوقة مما خلق قبل ذلك»[2].

وورد في بعض طرق الحديث قوله: «**فجرى بما يكون في ذلك إلى أن تقوم الساعة، وكان عرشه على الماء**». وقد أورده الآجري في «الشريعة»، والحاكم في «مستدركه»، وصححه الذهبي على شرط البخاري ومسلم. فإن صحّ ذلك اللفظ، فإنه يؤيد ما ذهب إليه الشيخ؛ لأن العرش والماء مخلوقات وهي قبل القلم، فدلّ على أن المراد بكونه أول؛ أي: أوّل هذا العالم.

---

(١) موسوعة الألباني في العقيدة، باب: حول مسألة حوادث لا أول لها.
(٢) الصفدية ٢/ ٨٢ ـ ٨٣.

ثم إن القلم لا يكتب بدون لوح محفوظ، والنص يفيد أن الله قال له اكتب عندما خلقه، والأصل أن الأمر على الفور لا التراخي، ولولا وجود اللوح المحفوظ مسبقًا لما كان في ذلك الطلب معنى. ويؤيد ذلك اللفظ ما أخرجه البخاري بلفظ: «**كان الله ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه على الماء. ثم خلق السماوات والأرض وكتب في الذكر كل شيء**»(١)، مما يشير إلى كون العرش والماء قبل القلم.

أما قوله: «نحن كلمة حوادث لا أول لها لا نعرفها في تاريخ السلف إطلاقًا»، فخطأ من الألباني رحمه الله. فالتعبير غير معروف، ولكن المعنى معروف تمامًا وورد عن السلف، وهو قولهم: لم يزل متكلمًا إذا يشاء، ولم يزل فاعلًا إذا يشاء. وعلى هذا القول دارت رحى الحرب بين أهل الحديث وبين الجهمية.

أما عن قوله: أن ابن تيمية تناقض مع هذا الموضوع، وأنه مال في رسالته العرشية إلى أن العرش أول المخلوقات، فهذا غلط آخر من الألباني. فإنه لم يرد عن الشيخ مطلقًا القول بأن العرش هو أول المخلوقات؛ بل ورد عنه القول أن العرش قبل القلم. وكان ابن تيمية في ذلك يورد ما تنازع عليه الناس، أيهما خلق أولًا العرش أم القلم، فنصر القول الأول، وهو لا يقتضي القول أنه أول المخلوقات.

أما الرسالة العرشية، فليس فيها شيء من هذا المبحث لا من قريب ولا من بعيد؛ بل اقتصرت على الكلام على هيئة العرش والفلك التاسع. فلا أدري من أين أتى به الألباني.

كان هذا حاصل الاعتراض الأول الموجه ضد ابن تيمية، وقد ذكرنا ما فيه وعلقنا عليه.

أما **الاعتراض الثاني**: فإنه لما كانت بغية المتكلمة من إبطال هذا التسلسل هو إثبات حدوث العالم، ورأى بعض الناس معارضة ابن تيمية للمتكلمة بشأن هذا التسلسل، ظنوا أنه يذهب إلى القول بقدم عين العالم أو نوعه. ونحن نورد الآن بعض التنبيهات المهمة التي ينبغي ذكرها في هذا المقام إحقاقًا للحق.

الأمر الأول: أن ابن تيمية لم يقل مطلقًا بقدم العالم. ومن نسب ذلك إليه فإما أنه

---

(١) صحيح البخاري، حديث رقم (٧٤١٨).

لم يستوعب رأيه، أو أنه مفترٍ مبطل. فقد ذكر الشيخ في غير موضع من كتبه أن العالم محدث ومخلوق، وصرّح به في «الدرء» قائلًا: «فالذي جاء به القرآن والتوراة، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها مع أئمة أهل الكتاب: أن هذا العالم خلقه الله وأحدثه من مادة كانت مخلوقة قبله».

ثم قال: «وهذا مذهب جماهير الفلاسفة الذين يقولون: إن هذا العالم مخلوق محدث، وله مادة متقدمة عليه، لكن حكي عن بعضهم أن تلك المادة المعنية قديمة أزلية، وهذا أيضًا باطل، كما قد بسط في غير هذا الموضع»[١].

وقال في «الصفدية»: «ولكن الذي نطقت به الكتب والرسل أن الله خالق كل شيء، فما سوى الله من الأفلاك والملائكة وغير ذلك مخلوق ومحدث كائن بعد أن لم يكن، مسبوق بعدم نفسه، وليس مع الله شيء قديم بقدمه في العالم، لا أفلاك ولا ملائكة، سواء سميت عقولًا ونفوسًا أو لم تسم»[٢].

وقال في موضع آخر: «وهذا مما يتبين به بطلان قولهم في قدم العالم، ويتبين أن كل ما سوى الله تعالى حادث بعد أن لم يكن. فإن القديم المعلول لا يصدر إلا عن موجب بذاته أزلي الإيجاب، وهو العلة التامة الأزلية التي تستلزم معلولها في الأزل»[٣].

وقال: «فقد تبيَّن بالمعقول المطابق للمنقول أن كِلا الطائفتين مخطئة: الذين قالوا بقدم العالم ولزومه للرب وانتفاء صفاته وأفعاله، والذين قالوا بأن الرب لا يقوم به صفة ولا فعل ولا كلام، وادعوا حدوث ما يقوم به من الصفات والأفعال، بناء على طريقة حدوث الجسم لامتناع حوادث لا أول لها»[٤]. ولا شك أن تلك النقول تؤكد براءته من تلك التهمة التي حاكها خصومه ضده.

الأمر الثاني: أن التسلسل الذي لا أول له نوعان: تسلسل يكون فيه كل فرد مؤثرًا على ما بعده، وتسلسل تكون فيها الأفراد كلها آثارًا لمؤثر خارج السلسلة. فالأول: ممتنع، أما الثاني فهو جائز لا مانع يمنع منه طالما كان المؤثر الخارجي قديمًا. والذي قال به ابن تيمية هو جواز التسلسل الثاني، لا الأول، فإن هذا التسلسل

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٢٣.
(٢) الرسالة الصفدية، ص١٤.
(٣) المصدر السابق، ص٢١.
(٤) المصدر السابق ٢/ ٧٣.

الأول منعه، وذكر اتفاق العقلاء على منعه. وهذا هو الذي عوّل عليه بعض الفلاسفة في القول بقدم العالم.

ومما قاله ابن تيمية في ذلك: «قولهم بقدم العالم يستلزم التسلسل في المؤثرات، وذلك فاسد بالضرورة والاتفاق، وهم يسلمون امتناع تسلسل المؤثرات»(١).

وقال: «بل التسلسل نوعان: تسلسل في المؤثرات، وهذا باطل بالاتفاق. وتسلسل في الآثار المفعولات، فهذا فيه نزاع. فكثير من النظار يجيزه، وكثير منهم لا يجيزه، وكلام الأئمة مبني على قول من أجازه»(٢).

وقال في موضع آخر: «التسلسل **نوعان**:

أحدهما: التسلسل في المؤثرات: وهذا مما اتفق العقلاء على امتناعه، وامتناعه معلوم بصريح العقل؛ بل مجرد تصوره التام يكفي في العلم بفساده. وأما التسلسل في الآثار، بأن يكون الفاعل يفعل شيئًا بعد شيء دائمًا، فهذا متنازع فيه: هل هو ممتنع أزلًا وأبدًا، أو جائز أزلًا وأبدًا، أو ممتنع أزلًا وجائز أبدًا؟ على ثلاثة أقوال معروفة للناس»(٣).

وقال في «الدرء»: «ولفظ التسلسل يراد به التسلسل في العلل والفاعلين والمؤثرات: بأن يكون للفاعل فاعل، وللفاعل فاعل إلى ما لا نهاية له، وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء.

والثاني: التسلسل في الآثار: بأن يكون الحدث الثاني موقوفًا على حادث قبله، وذلك الحادث موقوف على حادث قبل ذلك، وهلمَّ جرًّا. فهذا في جوازه قولان مشهوران للعقلاء، وأئمة السُّنَّة والحديث، مع كثير من النظار أهل الكلام والفلاسفة يجوزون ذلك، وكثير من النظار وغيرهم يحيلون ذلك»(٤).

ويتبين من كلامه أنه لم يجوّز التسلسل الممتنع. وأكثر من اتهم ابن تيمية إنما كان في هذا التسلسل، ومنهم من ذكر أمثلة لهذا التسلسل ليشنّع على ابن تيمية تجويزه له، والحال أنه ما أراد ذلك ولا هو قال بجوازه. ومن فعل ذلك فإما أنه تعمد التشنيع على ابن تيمية، وإما أنه اختلط عليه الأمر، فظن أن التسلسل لا يكون إلا ذلك التسلسل الممتنع.

---

(١) المصدر السابق ١/ ٢٧.
(٢) المصدر السابق ٢/ ٦٨.
(٣) المصدر السابق ٢/ ١٢٠.
(٤) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٢١.

الأمر الثالث: أن القول بجواز تسلسل الآثار لا يلزم منه القول بقدم العالم. فإن التسلسل إن وقع دلّ على وجود مخلوقات وحوادث تسبق العالم، ويلزم منه حدوث العالم لا قدمه. وينبغي التفريق بين قدم عين العالم وقدم نوعه. **فالأول**: قدم العالم نفسه أو شيء من مخلوقاته، **والثاني**: بمعنى أن هذا العالم سبقه عالم قبله، وذاك العالم سبقه آخر، وهكذا بلا نهاية، وكل عالم منها حادث، إلا أن جنسها هو القديم.

ثم إن القول بتسلسل الآثار لا يراد منه الوجوب الذي هو الوقوع الحتم؛ بل هو الجواز والإمكان. والمتكلمة تقول بامتناعه واستحالة وقوعه، وابن تيمية قال أنه لا دليل على امتناعه، فالأولى جوازه وإمكانه لعدم ثبوت ما يحيل ذلك. والقول بجواز التسلسل لا يدل بنفسه على وقوعه حتى نخلص منه إلى القول بقدم العالم النوعي. ولذلك لم يجزم ابن تيمية بوقوعه، وإن كان جزم بإمكانه.

والقول بالجواز والإمكان في مباني الكلام تفيد قابلية الشيء للكون وعدمه، والتأرجح فيه بين الوجود والعدم. ولم يرد عن ابن تيمية مطلقًا القول بوجوب وقوع تلك السلسلة؛ بل اكتفى بالقول بالجواز والإمكان؛ لأن الجواز يبطل دليل المتكلمة في حدوث الأجسام الذي عوّلوا عليه في إثبات حدوث العالم. ولا يتم مطلوبهم في الأجسام إلا بالقول بامتناع حصول التسلسل.

إلا أن زلَّة الشيخ تمثلت في أنه دافع عن قدم العالم النوعي، وذكر في غير موضع من كتبه أن الله يخلق الشيء من شيء آخر سابق له، ولا يخلقه من لا شيء، وأن الأول أكمل وأبلغ في القدرة من الثاني. وهذا الذي قاله الشيخ خطأ كما نبَّهنا عليه في كتابنا «تهافت المتكلمين» وبسطنا القول في المسألة، فينظرها من أرادها هناك.

ونذكر الآن بعض ما قاله الخصوم عن تلك التهمة، ونقتصر على الصوفية منهم، وسنورد أقوال ثلاثة من الأشاعرة الصوفية المبغضين، هم: تقي الدين السبكي، وابن حجر الهيتمي، وتقي الدين الحصني.

أما تقي الدين السبكي، فبعد أن اتهمه بالقول بالجسمية والتركيب في رسالته «الدرة المضية في الرد على ابن تيمية»، قال: «وتعدّى في ذلك إلى استلزام قدم العالم، والتزامه بالقول بأنه لا أول للمخلوقات، فقال بحوادث لا أول لها».

وقال السبكي كذلك في «السيف الصقيل»: «ولم يجئ أثر ينص على العدم

المتقدم. وقد جاء: «**كان الله ولا شيء معه**»، والشيء يشمل الجسم والفعل والنوع والآحاد».

قلت: السبكي إنما اتهم ابن تيمية لجهالته في المسألة، فقد ظن أن القول بحوادث لا أول لها يستلزم القول بقدم العالم، وأن القول بتسلسل الحوادث يفضي إلى القول بتسلسل المخلوقات. وقد نبَّهنا إلى أن جواز تسلسل الحوادث لا يلزم منه وجوب تسلسل الحوادث.

أما قوله: «والتزامه بالقول بأنه لا أول للمخلوقات، فقال بحوادث لا أول لها»، فباطل. فابن تيمية لم يلتزم هذا القول ولا ذكره، وإنما هو التزم القول بجواز وقوع تلك السلسلة من الحوادث وجواز وقوع حوادث لا أول لها. وبغية ابن تيمية لم تكن في إثبات مخلوقات لا أول لها؛ بل في إثبات أفعال لا أوّل عليها، فإن مسالة أفعال الله هي التي دارت حولها المعركة بين أهل الحديث والمتكلمة.

أما ما ذكره السبكي أن الشيء يشمل الجسم والفعل والنوع والآحاد، فهذا باطل، فلم يذكر النبي ﷺ النوع والفعل ولا أشار إليها من قريب أو من بعيد، ولم يكن السائل يعرف عنها شيئًا حتى يتوجه الجواب إليه بذلك. وكان يراد منه الأشياء المشاهدة المحسوسة والموجودة في هذا العالم، لا تلك الأشياء في الذهن.

ولو صح ذلك للزم القول أن الله كان بلا علم؛ لأن الله وصف علمه أنه شيء، فقال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥]، فدل أنه لم يرد عموم ما يقال عنه؛ بل الأشياء المشاهدة الموجودة في الواقع.

ثم إن سياق الكلام يقتضي أن النبي ﷺ إنما أراد الذوات المخلوقة المنفصلة عنه، لا أنه أراد الأفعال؛ لأن هذا على الأرجح المراد بالسؤال: «ما أوّل هذا الأمر؟».

أما القول بقدم نوع الفعل، فقد صح ذلك عن السلف وعن أهل العلم. قال الإمام أحمد بن حنبل: «بل نقول: إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء، ولا نقول إنه كان ولا يتكلم حتى خلق الكلام. ولا نقول أنه كان لا يعلم حتى خلق لنفسه علمًا فعلم، ولا نقول إنه كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه القدرة. ولا نقول إنه كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نورًا. ولا نقول إنه كان ولا عظمة حتى خلق لنفسه عظمة»[1].

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة، ص١٣٩.

وقال الإمام الدارمي: «ولا يزال متكلمًا بعد الخلق، كما لم يزل متكلمًا قبلهم»(١).

وقال الإمام أبو القاسم الأصبهاني: «الدليل من الكتاب والأثر على أن الله تعالى لم يزل متكلمًا وآمرًا ناهيًا بما شاء لمن شاء من خلقه، موصوفًا بذلك»(٢).

وقال الحافظ عبد الغني المقدسي: «ومن مذهب أهل الحق أن الله ﷻ لم يزل متكلمًا بكلام مسموع مفهوم مكتوب»(٣).

بل حتى الأشعري نفسه أقرّ بذلك، فقال: «وكذلك يستحيل أن يوصف بخلاف الكلام من السكوت والآفات، فوجب لذلك أن يكون لم يزل متكلمًا كما وجب أن يكون لم يزل عالمًا»(٤).

وقد تقدم القول في الفرق بين قدم النوع وقدم العين. فمعنى قدم النوع أنه في أي زمان نتصوره، حصل فرد من أفراد ذلك النوع قبله. أما قدم العين فهو وجود شيء بعينه في كل الأزمان، بحيث لا نتصور زمانًا في الماضي، إلا وكان هذا الشيء قبله. والسلف وأهل الحديث وابن تيمية قالوا بإمكان الأول وإنكار الثاني.

وتوجيه ذلك أن نقول: أنه لم يمرّ زمان على الله كان فيه عاجزًا عن الكلام، فإذا ثبتت القدرة على الفعل في أي زمان، ثبت جواز هذا التسلسل. ومن منع هذا التسلسل، لزمه القول بامتناع قدرة الله على الفعل في وقت من الأوقات، وهو ما يقتضي تعجيز الله.

وقد قال الله في محكم كتابه: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾ [البَقَرَة: ١١٧]، فإذا قدر الله على قضاء أمر من الأمور في زمان، لزمنا القول أنه كان قادرًا على الكلام في ذلك الزمان. والذين منعوا الكلام في الأزل قالوا لو أن الله خلق في الأزل لزم كون المخلوق قديمًا. وهذا من فساد تصوّرهم للأزل، فإنه لا ثبوت للأزل حتى يقال ذلك.

أما ابن حجر الهيتمي، فقد عدّد بعض المواضع التي زعم أن ابن تيمية خرق فيها الإجماع، ثم قال من بينها: «وأن العالم قديم بالنوع ولم يزل مع الله مخلوقًا دائمًا،

---

(١) الرد على الجهمية، ص١٥٧.
(٢) الحجة في بيان المحجة ١/٢٢٧.
(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٣٠.
(٤) الإبانة عن أصول الديانة، ص٦٧.

فجعله موجبًا بالذات لا فاعلًا بالاختيار تعالى الله عن ذلك. وقوله بالجسمية والجهة والانتقال، وأنه بقدر العرش لا أصغر ولا أكبر، تعالى الله عن هذا الافتراء الشنيع القبيح والكفر البراح الصريح، وخذل متّبعيه، وشتت شمل معتقديه»[١].

قلت: قوله: «ولم يزل مع الله مخلوقًا دائمًا» موهم بأن نوع العالم ثبوتي وجودي، وابن حجر توهم أنه مخلوق منفصل ويعتقد قدمه. وابن تيمية صرّح في أكثر من موضع أن كل ما سوى الله حادث ومخلوق سبقه العدم. فلا يوجد مخلوق قديم، وإنما المتكلمة لا يفرّقون بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، فيضعون النوعين في مرتبة واحدة. ولو صح كون الأسماء الكلية موجودة ومخلوقة، صح كون المعاني والإرادات والصفات كذلك، ولأمكن لآخر أن يقول أن الزمان مخلوق دائم مع الله، وأن علم الله وقدرته كذلك.

ثم إن الحديث الشريف قد أشار إلى المخلوقات المنفصلة الموجودة في العالم، وتسلسل المخلوقات والعوالم لا يلزم منه وجود شيء قديم بعينه كما نبهنا عليه مرارًا، وبالتالي فهذا اللزوم لا يقع إلا في عقل ابن حجر وأضرابه.

أما اتهامه له بالقول بالجسمية والجهة والانتقال وأنه بقدر العرش كله، فكله كذب وباطل، وإنما هو ما اعتبره أولئك لازم قوله.

ومما قاله شيخ الإسلام في ذلك: «المأثور عن سلف الأئمة وأئمتها أنه لا يزال فوق العرش، ولا يخلو العرش منه مع دنوّه ونزوله إلى السماء الدنيا، ولا يكون العرش فوقه. وكذلك يوم القيامة كما جاء به الكتاب والسُّنَّة، وليس نزوله كنزول أجسام بني آدم من السطح إلى الأرض بحيث يبقى السقف فوقهم. بل الله منزه عن ذلك»[٢].

وقال كذلك: «أن يقال: إن اليد جارحة مثل جوارح العباد. وظاهر الغضب غليان القلب لطلب الانتقام، وظاهر كونه في السماء أن يكون مثل الماء في الظرف. فلا شك أن من قال: إن هذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غير مراد من الآيات والأحاديث، فقد صدق وأحسن. إذ لا يختلف أهل السُّنَّة أن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله؛ بل

---

(١) الفتاوى الحديثية، ص٢٤٥. (٢) شرح حديث النزول، ص٦٦.

أكثر أهل السُّنَّة من أصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسمة»[١].

ثم قال: «فالقائل: إن زعم أنه ليس له يد من جنس أيدي المخلوقين، وأن يده ليست جارحة فهذا حق، وإن زعم أنه ليس له يد زائدة على الصفات السبع فهو مبطل»[٢].

أما تقي الدين الحصني الدمشقي، فقال في ابن تيمية ما يلي: «ومما انتقد عليه وهو من أقبح القبائح، ما ذكره في مصنفه المسمى بحوادث لا أول لها. وهذه التسمية من أقوى الأدلة على جهله، فإن الحادث مسبوق بالعدم، والأول ليس كذلك».

قلت: بل الذي قاله الحصني من أقوى الأدلة على جهالته هو، وأنه لا يتقن من الفنون والمعارف إلا أمرين: **الأول**: هو سرد الأخبار الكاذبة التي ذكر كثيرًا منها في كتابه، **والثاني**: هو لغة الطعن والسب في حق مخالفيه.

فإن ابن تيمية قد نفى الأول، فقال أنها حوادث لا أول لها، بمعنى: أنها سلسلة غير متناهية من الحوادث، كل فرد منها حادث مسبوق بالعدم. وهذا الحصني توهم أن وقوع حوادث لا أول لها، يلزم منه وجود حادث قديم غير مسبوق بالعدم.

ثم قال الحصني: «وتضمّن هذا المصنف مع صغره شيئين عظيمين: تكذيب الله ﷻ في قوله: هو الأول، فجعل معه قديمًا، وتكذيب النبي ﷺ في قوله: «**كان الله ولا شيء معه**»، وفي البخاري من رواية عمران بن الحصين رضي الله عنه: «**كان الله ولم يكن شيء قبله**». وليس وراء ذلك زيغ وكفر»[٣].

قلت: قد تقدم قولنا في الحديث في أنه لا يحمل دلالة على بطلان الحوادث. أما ما ذكره عن ابن تيمية بتكذيب الله ورسوله، فباطل وكذب. وليس مثل الشيخ ابن تيمية من يردّ أحاديث رسول الله ﷺ، فقد علم القاصي والداني والعالم والجاهل والمنصف والجائر والمتبع والمبتدع، أنه كان من أحرص الناس وأغيرهم على سُنَّة النبيّ ﷺ. ومن أفنى عمره في تحصيل كتب الكفار والملاحدة ودراسة علوم الهراطقة هو من يعرض عن كتاب الله ويردّ سُنَّة النبي ﷺ، لا من أفنى عمره في

(١) الرسالة المدنية، ص٤. (٢) المصدر السابق، ص٩.

(٣) دفع شبه من شبه وتمرد، ص٦٩.

تحصيل العلوم الشرعية، وحفظ من الأحاديث ما لم يحفظه أحد غيره لدرجة أن بعض أهل العلم قال: إن الحديث الذي لا يحفظه ابن تيمية ليس بحديث.

وقول ابن تيمية بالحوادث لا ينفي أن يكون الله هو الأول، ولا أنه كان ولا شيء قبله، حتى يقال أنه كذب بالأمرين. وهؤلاء المتصوفة يسلكون مسلك المتكلمة الذين يخلطون بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، فاعتبروا نوع العالم مخلوقًا موجودًا، ومن ثم حكموا بقدمه مع الله. وقد بيّنّا فساد ذلك بما يغني عن إعادته.

وقوله ﷺ: «**كان الله ولم يكن شيء قبله**» هو تفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ﴾ [الحَديد: ٣]. ولو كان هناك شيء قبله لما كان الأول. ويؤيده ما ورد في «صحيح مسلم»: «**أنت الأول فليس قبلك شيء**».

ونكتة هذا المقام أن الحصني اتهم ابن تيمية بالزيغ والكفر لتكذيب الله ورسوله لأجل النصين. ولو أردنا أن نكيل للأشاعرة بالمكيال نفسه، لما نجا أشعري قط من تهمتي الزيغ والكفر. فإنه لا يوجد أصل معتبر من أصولهم إلا وخالف العشرات من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي تصرّح كلها بوقوع الكلام منه، وبثبوت الضحك والغضب والفرح والمجيء والنزول والاستواء له، وثبوت صفات اليد والعين والقدم له، وثبوت الحكمة له في أفعاله، فأي الفريقين أحق بتهمة الكفر؟

والحصني هذا يحنق على ابن تيمية وكأن بينهما ثأرًا. وهو لا يألو جهدًا في إيراد كافة المطاعن على ابن تيمية بالكذب والتهويل وبكل سبيل سيئ. وقد ذكر الكوثري محقق كتاب الحصني سبب تأليف الكتاب أنه كان يجلس مع بعض الحنابلة، فقال أنه تناهى إلى سمع الحصني أن أحد الحنابلة قال لرجل: لا تقل يا جاه محمد، فإنه قد بقي قفة عظام، فصنّف كتابه للرد عليهم. فيبدو أن هذا الحصني الصوفي العاكف على القبور قد اشتاط غيضًا وانفجر غضبًا على من يسفّه عقيدته الشركية في التوسل والاستغاثة بالموتى، فصب جام غضبه وقيح حقده على ابن تيمية. وهذا التوسل للموتى هو من سمات عقيدة هؤلاء الصوفية التي لا ينفع تصوّف وتخرّف بدونها، فملأ كتابه بالسبّ دون أن يجيد الردّ.

والجدير بالذكر أن هؤلاء المتصوفة ـ السبكي وابن حجر والحصني ـ غفلوا؛ بل تغافلوا أن ابن عربي يقول بقدم العالم أيضًا، إن لم يكن تصريحًا فلزومًا، وذلك أنه يذهب إلى أن العالم ما هو إلا ظل الله، ولا وجود له في الحقيقة إلا بالتبعية لله،

وهذا يلزم القول بقدم العالم أيضًا لأن الحق المتبوع قديم كذلك. فإذا أرادوا إلزام ابن تيمية بقدم العالم، فالأولى إلزام ابن عربي وزبانيته، ومع ذلك فإنهم يعظّمون ابن عربي ويبجلونه.

وابن تيمية مقامه في العلم محفوظ عند أصحابه وأعدائه على حدّ سواء، لا يجهله إلا مكابر أو حاقد. بل حتى ابن بطوطة الذي كذب على ابن تيمية قد أقرّ بتعظيم الناس له، فقال: «وكان بدمشق من كبار فقهاء الحنابلة تقي الدين بن تيمية كبير الشام يتكلم في الفنون إلا أن في عقله شيئًا. وكان أهل دمشق يعظمونه أشد التعظيم»(١).

وليس مثل ابن تيمية من يتهم في جهله وهو الذي استوعب علوم الدين والدنيا، وبرع فيها. وهو يخطئ ويصيب حاله كحال غيره من البشر، إلا أن هؤلاء نالوا منه وطعنوا عليه خوفًا من تعظيم الناس له، كي لا يتبعه أحد في مقالاته، فتندثر صوفيتهم وشركياتهم.

قال عنه سراج الدين البزار الذي لازمه ورافقه ويعرف كثيرًا من أحواله: «وقلّ كتاب من فنون العلم إلا وقف عليه، وكان الله قد خصّه بسرعة الحفظ وإبطاء النسيان. لم يكن يقف على شيء، أو يستمع لشيء غالبًا الا ويبقى على خاطره، إما بلفظه أو معناه. وكان العلم كأنه قد اختلط بلحمه ودمه وسائره، فإنه لم يكن له مستعارًا؛ بل كان له شعارًا ودثارًا، لم يزل آباؤه أهل الدراية التامة والنقد والقدم الراسخة في الفضل، لكن جمع الله له ما خرق بمثله العادة، ووفقه في جميع أمره لإعلام السعادة، وجعل مآثره لإمامته من اكبر شهادة، حتى اتفق كل ذي عقل سليم انه ممن عني نبيُّنا ﷺ بقوله: «**أن الله يبعث على رأس كل مئة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها**»، فلقد أحيا الله به ما كان قد درس من شرائع الدين وجعله حجة على أهل عصره أجمعين والحمد لله ربِّ العالمين»(٢).

وقال عنه كذلك: «ومن أعجب الأشياء في ذلك أنه في محنته الأولى بمصر لما أخذ وسجن وحيل بينه وبين كتبه، صنف عدة كتب صغارًا وكبارًا، وذكر فيها ما

---

(١) تحفة النظار ١/ ٧٢.

(٢) الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، ص١٨ ـ ١٩.

احتاج إلى ذكره من الأحاديث والآثار وأقوال العلماء، وأسماء المحدثين والمؤلفين ومؤلفاتهم، وعزا كل شيء من ذلك إلى ناقليه وقائليه بأسمائهم، وذكر أسماء الكتب التي ذكر فيها، وأي موضع هو منها، كل ذلك بديهة من حفظه؛ لأنه لم يكن عنده حينئذ كتاب يطالعه، ونقبت واختبرت، واعتبرت فلم يوجد فيها بحمد الله خلل ولا تغير. ومن جملتها كتاب الصارم المسلول على شاتم الرسول. وهذا من الفضل الذي خصّه الله تعالى به»(١).

وقال عنه ابن أيبك الصفدي: «تمذهب للإمام أحمد بن حنبل، فلم يكن أحد في مذهبه أنبه ولا أنبل. وجادل وجالد شجعان أقرانه، وجدّل خصومهُ في وسط ميانه، وفرّج مضائق البحث بأداةٍ قاطعة، ونصر أقوالهُ في ظلمات الشكوك بالبراهين الساطعة، كأن السُّنَّة على رأس لسانه، وعلوم الأثر مساقة في حواصل جنابه، وأقوال العلماء مجلوةٌ نُصب عيانه. لم أر أنا ولا غيري مثل استحضاره، ولا مثل سبقه إلى الشواهد وسرعة إحضاره، ولا مثل عزوه الحديث إلى أصله الذي فيه نقطةُ مداره»(٢).

وقال فيه: «كان ذا قلم يسابقُ البرق إذا لمع، والودق إذا همع، يُملي على المسألة الواحدة ما شاء من رأس القلم، ويكتب الكرَّاسين والثلاثة في قعدة، وجدُّ ذهنه ما كل ولا انثلم»(٣).

وقال: «وأوّل ما اجتمعت أنا به كان في سنة ثماني عشرة، وهو بمدرسته في القصاعين بدمشق المحروسة، وسألته مسألة مشكلةً في التفسير في الإعراب، ومسألة مشكلة في الممكن والواجب، وقد ذكرت ذلك في ترجمته في تاريخي الكبير. ثم اجتمعت به بعد ذلك مرّات، وحضرت دروسه في الحنبلية، فكنت أرى منه عجبًا من عجائب البرّ والبحر، ونوعًا فردًا وشكلًا غريبًا»(٤).

وقال فيه: «وممن مدحه بمصر أيضًا شيخنا العلَّامة أبو حيان، لكنه انحرف عنه فيما بعد ومات وهو على انحرافه، ولذلك أسباب؛ منها أنه قال له يومًا: كذا قال سيبويه، فقال: يكذب سيبويه، فانحرف عنه، وقد كان أولًا جاء إليه والمجلس عنده غاص بالناس، فقال يمدحه ارتجالًا:

---

(١) الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، ص٢٢.
(٢) أعيان العصر وأعوان النصر ١/ ٢٣٤. (٣) المصدر السابق ١/ ٢٣٥.
(٤) المصدر السابق ١/ ٢٣٨.

لما أتينا تقي الدين لاح لنا ... داع إلى الله فرد ماله وزر
على محياه من سيما الأولى صحبوا ... خير البرية نور دونه القمر
خبر تسربل منه دهره حبرا ... تقاذف من أمواجه الدرر
قام ابن تيمية في نر شرعتنا ... مقما سيِّد تيم إذ عصت مضر
فأظهر الحق إذ آثاره درست ... وأخمد الشر إذ طارت له الشرر
كنا نحدث عن خبر يجيء فها ... أنت الإمام الذي قد كان ينتظر

ثم قال: وعلى الجملة، فكان الشيخ تقي الدين بن تيمية أحد الثلاثة الذين عاصرتهم، ولم يكن في الزمان مثلهم؛ بل ولا قبلهم من مئة سنة، وهم الشيخ تقي الدين بن تيمية، والشيخ تقي الدين بن دقيق العيد، وشيخنا العلامة تقي السبكي»[(١)].

وقال جمال الدين السومري في «أماليه»: «ومن عجائب ما وقع في الحفظ من أهل زماننا، أن ابن تيمية كان يمرّ بالكتاب مطالعة مرة، فينتقش في ذهنه وينقله في مصنفاته بلفظه ومعناه. وقال الأقشهري في رحلته في حق ابن تيمية: بارع في الفقه والأصلين والفرائض والحساب وفنون أخر، وما من فن إلا له فيه يد طولى، وقلمه ولسانه متقاربان. قال الطوفي: سمعته يقول: من سألني مستفيدًا حققت له، ومن سألني متعنتًا ناقضته، فلا يلبث أن ينقطع، فأكفي مؤنته»[(٢)].

وقال ابن حجر: «وقال شيخ شيوخنا الحافظ أبو الفتح اليعمري في ترجمة ابن تيمية: حداني ـ يعني: المزي ـ على رؤية الشيخ الإمام شيخ الإسلام تقي الدين فألفيته ممن أدرك من العلوم حظًّا، وكان يستوعب السنن والآثار حفظًا، إن تكلم في التفسير فهو حامل رايته أو أفتى في الفقه فهو مدرك غايته، أو ذاكر في الحديث فهو صاحب علمه وذو روايته أو حاضر بالملل والنحل، لم ير أوسع من نحلته في ذلك، ولا أرفع من درايته، برز في كل فن على أبناء جنسه، ولم تر عين من رآه مثله، ولا رأت عينه مثل نفسه، كان يتكلّم في التفسير فيحضر مجلسه الجم الغفير، ويردون من بحره العذب النمير يرتعون من ربع فضله في روضة وغدير، إلى أن دبّ إليه من أهل بلده داء الحسد، وألب أهل النظر منهم على ما

---

(١) المصدر السابق ١/٢٤٧ ـ ٢٥٢.
(٢) الدرر ١/١٧٨ ـ ١٧٩.

ينتقد عليه من أمور المعتقد، فحفظوا عنه في ذلك كلامًا أوسعوه بسببه ملامًا، وفوقوا لتبديعه سهامًا، وزعموا أنه خالف طريقهم وفرق فريقهم، فنازعهم ونازعوه وقاطع بعضهم وقاطعوه، ثم نازع طائفة أخرى ينتسبون من الفقر إلى طريقة، ويزعمون أنهم على أدق باطن منها وأجلى حقيقة، فكشف تلك الطرائق، وذكر على ما زعم بوائق فاضت إلى الطائفة الأولى من منازعيه، واستغاثت بذوي الضغن عليه من مقاطعيه، فوصلوا بالأمراء أمره، وأعمل كل منهم في كفره فكره، فرتّبوا محاضر وألبوا الرويبضة للسعي بها بين الأكابر»(١).

ونقل عن اليعمري قوله: «وقد دبت إليه عقارب مكره فرد الله كيد كل في نحره، ونجاه على يد من اصطفاه، والله غالب على أمره، ثم لم يخل بعد ذلك من فتنة بعد فتنة، ولم ينتقل طول عمره من محنة إلا إلى محنة، إلى أن فوض أمره إلى بعض القضاة، فتقلد ما تقلد من اعتقاله، ولم يزل بمحبسه ذلك إلى حين ذهابه إلى رحمة الله وانتقاله، وإلى الله ترجع الأمور، وهو مطلع على خائنة الأعين وما تخفي الصدور. وكان يومه مشهودًا ضاقت بجنازته الطريق، وانتابها المسلمون من كل فج عميق، يتقربون بمشهده يوم يقوم الإشهاد، ويتمسكون بسريره حتى كسروا تلك الأعواد»(٢).

وقال: «وقرأت بخط الحافظ صلاح الدين العلائي في ثبت شيخ شيوخنا الحافظ بهاء الدين عبد الله بن محمد بن خليل ما نصه: وسمع بهاء الدين المذكور على الشيخين، شيخنا وسيدنا وإمامنا فيما بيننا وبين الله تعالى شيخ التحقيق السالك بمن اتبعه أحسن طريق ذي الفضائل المتكاثرة والحجج القاهرة التي أقرت الأمم كافة أن هممها عن حصرها قاصرة، ومتعنا الله بعلومه الفاخرة ونفعنا به في الدنيا والآخرة، وهو الشيخ الإمام العالم الرباني والحبر البحر القطب النوراني إمام الأئمة بركة الأمة، علامة العلماء وارث الأنبياء، آخر المجتهدين أوحد علماء الدين، شيخ الإسلام، حجة الأعلام، قدوة الأنام، برهان المتعلمين، قامع المبتدعين، سيف المناظرين، بحر العلوم، كنز المستفيدين، ترجمان القرآن، أعجوبة الزمان، فريد العصر والأوان، تقي الدين إمام المسلمين، حجة الله على العالمين، اللاحق

(١) الدرر ١/ ١٨٢ ـ ١٨٤.
(٢) الدرر الكامنة ١/ ١٨٤ ـ ١٨٥.

بالصالحين، والمشبه بالماضين، مفتي الفرق، ناصر الحق، علامة الهدى، عمدة الحفاظ، فارس المعاني والألفاظ، ركن الشريعة ذو الفنون البديعة، أبو العباس ابن تيمية».

ثم قال: «وقرأت بخط الشيخ برهان الدين محدث حلب، قال: اجتمعت بالشيخ شهاب الدين الأذرعي سنة تسع وسبعين لما أردت الرحلة إلى دمشق، فكتب لي كتبًا إلى الياسوفي والحسباني وابن الجابي وابن مكتوم وجماعة الشافعية إذ ذاك، فحصل لي بذلك منهم تعظيم، وذكر لي في ذلك المجلس الشيخ تقي الدين ابن تيمية، وأثنى عليه وذكر شيئًا من كراماته، وذكر أنه حضر جنازته وأن الناس خرجوا من الجامع من كل باب وخرجت من باب البريد فوقعت سرموزتي، فلم أستطع أن أستعيدها وصرت أمشي على صدور الناس، ثم لما فرغنا ورجعت، لقيت السرموزة وذلك من بركة الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ»(١).

ونقل ابن الوردي عن ابن دقيق العيد قوله: «لما اجتمعت بابن تيمية، رأيت رجلًا كل العلوم بين عينيه، يأخذ ما يريد ويدع ما يريد»(٢).

كما نقل أيضًا عن الزملكاني أنه قال: «لقد أعطي ابن تيمية اليد الطولى في حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقسيم والتبيين، وقد ألان الله له العلوم كما ألان لداود الحديد»(٣). ونقل عن قاضي القضاة أبي عبد الله الحريري قوله: «إن لم يكن ابن تيمية شيخ الإسلام فمن هو»(٤).

وقال سراج الدين البزار: «ولقد اتفق كل من رآه خصوصًا من أطال ملازمته، أنه ما رأى مثله في الزهد في الدنيا، حتى لقد صار ذلك مشهورًا، بحيث قد استقر في قلب القريب والبعيد من كل من سمع بصفاته على وجهها؛ بل لو سئل عامي من أهل بلد بعيد من الشيخ من كان أزهد أهل هذا العصر وأكملهم في رفض فضول الدنيا وأحرصهم على طلب الآخرة، لقال: ما سمعت بمثل ابن تيمية رحمة الله عليه»(٥).

---

(١) المصدر السابق ١/ ١٨٦. (٢) تاريخ ابن الوردي ٢/ ٢٧٨.
(٣) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ٥/ ٦٩٧.
(٤) المصدر السابق ٥/ ٧٠٠.
(٥) الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، ص٤٥ ـ ٤٦.

وقال كذلك: «وما رأيناه يذكر شيئًا من ملاذ الدنيا ونعيمها ولا كان يخوض في شيء من حديثها ولا يسأل عن شيء من معيشتها بل جعل همته وحديثه في طلب الاخرة وما يقرب الى الله تعالى»(١).

ولا نغفل عن كتاب «الرد الوافر» الذي صنفه الحافظ المحدث ابن ناصر الدين الدمشقي، والذي أورد فيه شهادات العشرات من أهل العلم والفقهاء من مختلف المذاهب في الثناء على شيخ الإسلام. وقد قرظ الكتاب مجموعة من أهل العلم كذلك.

قال كاتب كتاب «الرد الوافر» محمد بن محمد بن عبد الله الجعفري الشافعي: «فقد شاهدت خطوط الأئمة، علماء الأمة القضاة الأعلام، ومشايخ الإسلام المعتمد في الفتاوى عليهم، والمرجع في حل معضل القضايا إليهم لا أخلى الله الوجود من بركاتهم ومتع الإسلام والمسلمين بحياتهم على كتاب «الرد الوافر على من زعم أن من سمى ابن تيمية كافر» الذي ألفه شيخنا الإمام البحر الهمام مفيد الشام، حافظ الإسلام ناقد المحدثين، إمام المعدلين والمخرجين حامي عريقة المسلمين بالذب عن حديث سيد المرسلين، وهو: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر عبد الله بن ناصر الدين الدمشقي الشافعي، أبقاه الله للمسلمين وثبت به قواعد الدين، آمين. وصورة ما شاهدته محررًا فيما وجدته مما وجدته بخط كل منهم مسطرًا، فأوّله شيخنا شيخ الإسلام ابن حجر».

ثم ذكر تقريظ ابن حجر، وجاء فيه: «وشهرة إمامة الشيخ تقي الدين أشهر من الشمس، وتلقيبه بشيخ الإسلام في عصره باق إلى الآن على الألسنة الزكية ويستمر غدًا كما كان بالأمس، ولا ينكر ذلك إلا من جهل مقداره أو تجنب الإنصاف».

ثم قال: «ولقد قام على الشيخ تقي الدين جماعة من العلماء مرارًا بسبب أشياء أنكروها عليه من الأصول والفروع، وعقدت له بسبب ذلك عدة مجالس بالقاهرة ودمشق، ولا يحفظ عن أحد منهم أنه أفتى بزندقته ولا حكم بسفك دمه مع شدة المتعصبين عليه حينئذ من أهل الدولة، حتى حبس بالقاهرة ثم بالإسكندرية، ومع ذلك فكلهم معترف بسعة علمه وكثرة ورعه وزهده ووصفه بالسخاء والشجاعة، وغير ذلك من قيامه في نصر الإسلام والدعاء إلى الله تعالى في السر والعلانية».

---

(١) المصدر السابق، ص٥٤.

ثم قال: «فكيف لا ينكر على من أطلق أنه كان كافرًا؛ بل من أطلق على من سماه شيخ الإسلام بالكفر، وليس في تسميته بذلك ما يقتضي ذلك، فإنه شيخ الإسلام بلا ريب. والمسائل التي أنكرت عليه ما كان يقولها بالتشهي ولا يصرّ على القول بها بعد قيام الدليل عليه عنادًا. وهذه تصانيفه طافحة بالرد على من يقول التجسيم والتبري منه، ومع ذلك فهو بشر يخطئ ويصيب. فالذي أصاب فيه وهو الأكثر يستفاد منه ويترَّحم عليه بسببه، والذي أخطأ فيه بل هو معذور لأن أئمة عصره شهدوا له بأن أدوات الاجتهاد اجتمعت فيه حتى كان أشد المتشغبين عليه القائمين في إيصال الشر إليه وهو كمال الدين الزملكاني يشهد له بذلك. وكذلك الشيخ صدر الدين ابن الوكيل الذي لم يثبت لمناظرته غيره. ومن أعجب العجب أن هذا الرجل كان أعظم الناس قيامًا على أهل البدع من الروافض والحلولية والاتحادية، وتصانيفه في ذلك كثيرة مشهور، وفتاويه فيهم لا يدخل تحت الحصر. فيا قرة أعينهم إذا سمعوا تكفيره، ويا سرورهم إذا رأوا من يكفره من أهل العلم».

ثم قال: «ولو لم يكن للشيخ من المناقب إلا تلميذه الشهير الشيخ شمس الدين بن قيم الجوزية صاحب التصانيف النافعة السارَّة، التي انتفع بها الموافق والمخالف، لكان غاية في الدلالة على عظم منزلته، فكيف وقد شهد له بالتقدم في العلوم والتميز في المنطوق والمفهوم أئمة عصره من الشافعية، وغيرهم فضلًا عن الحنابلة».

ثم ذيله بقوله: «كتبه أحمد بن علي بن محمد بن حجر الشافعي عفا الله عنه، وذلك في يوم الجمعة التاسع من شهر ربيع الأول عام خمسة وثلاثين وثمانمائة».

وقد ذكر تقريظ ابن حجر هذا الحافظ السخاوي في كتاب الجواهر والدرر، ونقلها بتمامها في ترجمته.

ثم قرظ الكتاب كذلك قاضي قضاة الشافعية صالح بن عمر البلقيني، وقد مدحه، ثم قال: «ومن هذا شأنه، كيف لا يلقَّب بشيخ الإسلام».

ثم قرظه قاضي قضاة الحنفية عبد الرحمٰن التفهني، وقد وصفه بأوصاف عديدة، ثم قال: «فمن كان متصفًا بهذه الصفات كيف لا يقلب بشيخ الإسلام، بأي معنى أريد منه».

ثم قرَّظه قاضي قضاة المالكية شمس الدين البسطامي، وقال فيه أن إمامته للعلم لا تحتاج إلى استدلال.

ثم قرظه أناس كثر، وكلهم أثنى على الشيخ وشهد له بالإمامة وبرأه من تهم التجسيم. ولو أردنا أن نستقصي ما أورده ابن ناصر الدين من شهادات لأهل العلم لابن تيمية وتقريظات الكتاب لطال الكلام جدًّا، فلينظره من يريده في الكتاب.

فهذا بعض ما ذكره أهل العلم عن شيخ الإسلام من الأحوال البهية والمقامات الزكية التي يعزّ وجودها وتوفرها لأحد إلا من تولّاه الله بعنايته، وأنعم عليه بعظيم نفحاته.

ونختم هذا الفصل بإيراد شيء مما ذكر عن وفاة شيخ الإسلام حتى نغيظ به خصومه من الأشاعرة والصوفية. والغرض منه أن تعلم أيها الناظر كيف وهب الله له القبول في الأرض، والإجلال والمهابة عند السلاطين وأهل العلم، والمحبة الكبيرة في قلوب المسلمين، وذلك حتى لا يكذب عليه حاقد، فيزعم غير ذلك.

نقل الحافظ ابن كثير وابن عبد الهادي عن علم الدين البرزالي أنه قال في وفاة الشيخ ابن تيمية: «وفي ليلة الاثنين العشرين من ذي القعدة، توفي الشيخ الإمام العالم العلم العلامة الفقيه الحافظ، الزاهد العابد، القدوة شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد، ابن شيخنا الإمام العلامة المفتي شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم، ابن الشيخ الإمام شيخ الإسلام أبي البركات عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم محمد بن الخضر بن محمد ابن الخضر بن علي بن عبد الله بن تيمية الحراني، ثم الدمشقي، بقلعة دمشق بالقاعة التي كان محبوسًا بها، وحضر جمع كثير إلى القلعة، وأذن لهم في الدخول عليه، وجلس جماعة عنده قبل الغسل وقرؤوا القرآن وتبركوا برؤيته وتقبيله، ثم انصرفوا، ثم حضر جماعة من النساء، ففعلن مثل ذلك ثم انصرفن، واقتصروا على من يغسله. فلما فرغ من غسله أخرج ثم اجتمع الخلق بالقلعة والطريق إلى الجامع، وامتلأ بالجامع أيضًا وصحنه والكلاسة وباب البريد وباب الساعات إلى باب اللبادين والغوارة، وحضرت الجنازة في الساعة الرابعة من النهار أو نحو ذلك ووضعت في الجامع، والجند قد احتاطوا بها يحفظونها من الناس من شدة الزحام، وصُلِّي عليه أولًا بالقلعة، تقدم في الصلاة عليه أولاد الشيخ محمد بن تمام، ثم صُلِّي عليه بالجامع الأموي عقيب صلاة الظهر، وقد تضاعف اجتماع الناس على ما تقدم ذكره، ثم تزايد الجمع إلى أن ضاقت الرحاب والأزقة والأسواق بأهلها ومن فيها، ثم حمل بعد أن يصلي

عليه على الرؤوس والأصابع، وخرج النعش به من باب البريد واشتد الزحام وعلت الأصوات بالبكاء والنحيب والترحُّم عليه والثناء والدعاء له، وألقى الناس على نعشه مناديلهم وعمائمهم وثيابهم، وذهبت النعال من أرجل لناس وقباقيبهم ومناديل وعمائم، لا يلتفتون إليها لشغلهم بالنظر إلى الجنازة، وصار النعش على الرؤوس تارة يتقدم وتارة يتأخر، وتارة يقف حتى تمر الناس، وخرج الناس من الجامع من أبوابه كلها وهي شديدة الزحام، كل باب أشد زحمة من الآخر، ثم خرج الناس من أبواب البلد جميعها من شدة الزحام فيها، لكن كان معظم الزحام من الأبواب الأربعة: باب الفرج الذي أخرجت منه الجنازة، وباب الفراديس، وباب النصر، وباب الجابية.

وعظم الأمر بسوق الخيل وتضاعف الخلق وكثر الناس، ووضعت الجنازة هناك وتقدم للصلاة عليه هناك أخوه زين الدين عبد الرحمٰن، فلم قضيت الصلاة حمل إلى مقبرة الصوفية فدفن إلى جانب أخيه شرف الدين عبد الله رحمهما الله، وكان دفنه قبل العصر بيسير، وذلك من كثرة من يأتي ويصلي عليه من أهل البساتين وأهل الغوطة وأهل القرى وغيرهم، وأغلق الناس حوانيتهم ولم يتخلف عن الحضور إلا من هو عاجز عن الحضور، مع الترحم والدعاء له، وأنه لو قدر ما تخلف، وحضر نساء كثيرات بحيث حزرن بخمسة عشر ألف امرأة، غير اللاتي كن على الأسطحة وغيرهن، الجميع يترحمن ويبكين عليه فما قيل. وأما الرجال فحرزوا بستين ألفًا إلى مائة ألف إلى أكثر من ذلك إلى مائتي ألف وشرب جماع الماء الذي فضل من غسله، واقتسم جماعة بقية السدر الذي غسل به، ودفع في الخيط الذي كان فيه الزئبق الذي كان في عنقه بسبب القمل مائة وخمسون درهمًا، وقيل: إن الطاقية التي كانت على رأسه دفع فيها خمسمائة درهمًا. وحصل في الجنازة ضجيج وبكاء كثير، وتضرُّع.

وختمت له ختمات كثيرة بالصالحية وبالبلد، وتردد الناس إلى قبره أيامًا كثيرة ليلًا ونهارًا يبيتون عنده ويصبحون، ورئيت له منامات صالحة كثيرة، ورثاه جماعة بقصائد جمة.

وكان مولده يوم الاثنين عاشر ربيع الأول بحران سنة إحدى وستين وستمائة، وقدم مع والده وأهله إلى دمشق وهو صغير، فسمع الحديث من ابن عبد الدائم

وابن أبي اليسر وابن عبدان والشيخ شمس الدين الحنبلي، والشيخ شمس الدين بن عطاء الحنفي، والشيخ جمال الدين بن الصيرفي، ومجد الدين بن عساكر والشيخ جمال الدين البغدادي والنجيب بن المقداد، وابن أبي الخير، وابن علان وابن أبي بكر اليهودي والكمال عبد الرحيم والفخر علي وابن شيبان والشرف ابن القواس، وزينب بنت مكي، وخلق كثير سمع منهم الحديث، وقرأ بنفسه الكثير وطلب الحديث وكتب الطباق والإثبات ولازم السماع بنفسه مدة سنين، وقل أن سمع شيئًا إلا حفظه، ثم اشتغل بالعلوم، وكان ذكيًّا كثير المحفوظ فصار إمامًا في التفسير، وما يتعلق به عارفًا بالفقه، فيقال أنه كان أَعرف بفقه المذاهب من أهلها الذي كانوا في زمانه وغيره، وكان عالمًا باختلاف العلماء، عالمًا في الأصول والفروع والنحو واللغة، وغير ذلك من العلوم النقلية والعقلية، وما قطع في مجلس ولا تكلم معه فاضل في فن من الفنون إلا ظن أن ذلك الفن فنه، ورآه عارفًا به متقنًا له.

وأما الحديث فكان حامل رايته حافظًا له مميزًا بين صحيحه وسقيمه، عارفًا برجاله متضلعًا من ذلك، وله تصانيف كثيرة وتعاليق مفيدة في الأصول والفروع، كمل منها جملة وبيضت وكتبت عنه وقرئت عليه أو بعضها، وجملة كبيرة لم يكملها، وجملة كملها ولم تبيض إلى الآن.

وأثنى عليه وعلى علومه وفضائله جماعة من علماء عصره، مثل: القاضي الخويي، وابن دقيق العيد، وابن النحاس، والقاضي الحنفي قاضي قضاة مصر ابن الحريري وابن الزملكاني وغيرهم، ووجدت بخط ابن الزملكاني أنه قال: اجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها، وأن له اليد الطولى في حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقسيم والتدين»[١].

وقال علم الدين: «والشيخ تقي الدين بن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ توفي ببلده دمشق، وأهلها لا يعشرون أهل بغداد حينئذ كثرة، ولكنهم اجتمعوا لجنازته اجتماعًا لو جمعهم سلطان قاهر، وديوان حاصر لما بلغوا هذه الكثرة التي اجتمعوها في جنازته، وانتهوا إليها. هذا مع أن الرجل مات بالقلعة محبوسًا من جهة السلطان، وكثير من الفقهاء والفقراء يذكرون عنه للناس أشياء كثيرة، مما ينفر منها طباع أهل الأديان، فضلًا عن أهل

(١) البداية والنهاية ١٤/ ١٥٦ ـ ١٥٨، وانظر: العقود الدرية، ص٣٨٥ ـ ٣٨٧.

الإسلام. وهذه كانت جنازته»[١].

وقال شهاب الدين بن فضل الله العمري في جنازته: «وخرج الناس من جميع أبواب البلد، وكانوا خلقًا لا يحصيهم إلا الله تعالى، وحرز الرجال بستين ألفًا والنساء بخمسة آلاف امرأة، وقيل أكثر من ذلك. ورؤيت له منامات صالحة ورثاه جماعات من الناس بالشام ومصر والحجاز والغرب»[٢].

ولعلك أيها القارئ الناظر ستعجب من أننا أطلنا الكلام وأكثرنا السواد في ذكر مناقب الرجل حماسة وتعصُّبًا له. فاعلم أخي أننا نتقرب إلى الله بالدفاع عن أئمة الدين الذين جاهدوا الباطل وأهله؛ لأن الله تكفل بالدفاع عنهم، فقال ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُدَٰفِعُ عَنِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ [الحَجّ: ٣٨]، فأحرى بنا أن ندافع عن ابن تيمية وقد دافع هو عن عقيدة المسلمين وحافظ على بيضة هذا الدين. ولا يعني ذلك أنه معصوم، وأننا نتابعه في الصواب والخطأ؛ بل إننا نخالفه في عدد من المسائل التي ذكرها، وليس هذا الكتاب موضع تفصيل ذلك.

ولو نظرت إلى حال ابن تيمية اليوم، لوجدت كافة أهل الباطل والبدع يجتمعون على بغضه ولعنه والتنقيص منه بشتى السبل: الرافضة، والنصيرية، والخوارج الإباضية، والصوفية، والأشاعرة، والأحباش. وعندما يتكالب أهل البدع على محاربة العالم وتنقيصه والكيد له، فاعلم أنهم ما فعلوا ذلك إلا لكونه جذعًا في عيونهم، وشوكة تغصّ حلوقهم. فهنيئًا لابن تيمية بمحبة أهل السُّنَّة وتعظيمهم له، وبسخط أهل الباطل عليه وتنقيصهم له.

وقد بذل الأشاعرة كل ما وسعهم في ردّ كافة ما ذكره الشيخ في كتبه، وهم يصرّون على دعوى كاذبة مفادها أن عقيدة السلف قامت على التفويض وعقيدة الخلف هي التأويل، وأن الإثبات لم يُعرف عن السلف إلا عن ابن كرام، وأن ابن تيمية هو من قام بإحياء مذهبه من جديد. وحرصوا على تهويل تلك العقيدة ووصفها بالوثنية وغيرها، تمامًا كما فعل آباء الكنيسة مع خصومهم واتهامهم لهم بالثنوية والهرطقة.

وهكذا فعل هؤلاء الصوفية والأشاعرة، إذ وصفوا تلك العقيدة بالتجسيم والوثنية

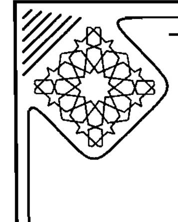
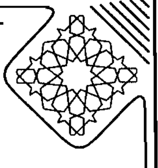
(١) البداية والنهاية ١٤/١٥٨ ـ ١٥٩.

(٢) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ٥/٧٠٣.

ثم نسبوها إلى ابن تيمية، مع علمهم بأسماء العشرات بل المئات من العلماء ممن سبق ابن تيمية فيها، إلا أنهم خصوا ابن تيمية بهذه المثالب لينفروا الناس منه.

وتلك العقيدة التي جهر بها شيخ الإسلام ودافع عنها وقاتل دونها كانت عقيدة السلف منذ صدر الإسلام، ولم يكن هو إلا مبيّنًا وناقلًا لها، فإنه كان سيفًا مسلطًا على الصوفية والمتكلمة، وفضح عقائدهم البالية الشركية، فجزاه الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء.



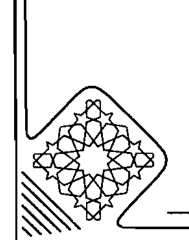
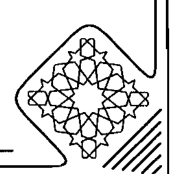



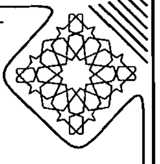
الفصل الرابع

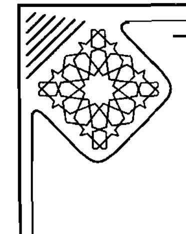
مناقشة دعوى أن الأشاعرة أكثر الأمة

وفيه:

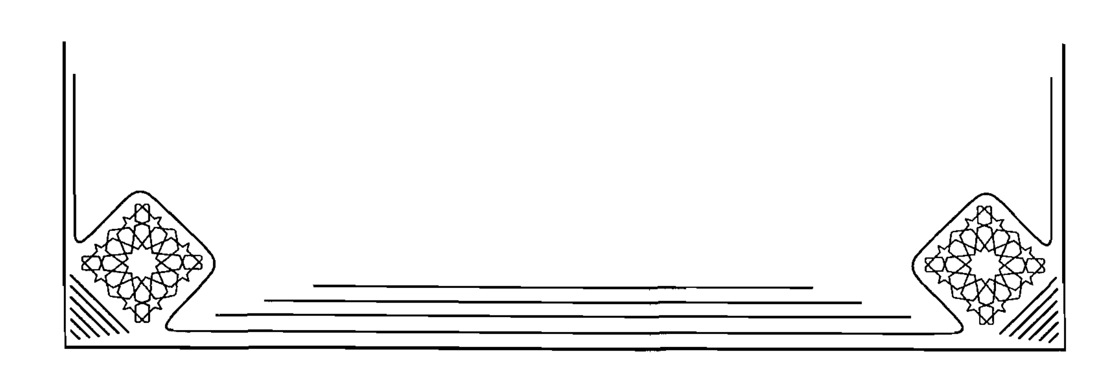
- مناقشة دعوى أن الأشاعرة أكثر الأمة.
- أن مشيع تلك الدعوى هو السبكي وأنه نقلها عن أشاعرة.
- عدم وثاقة السبكي فيما يتعلق بمذهبه.
- عدم أمانة السبكي في نقل شكاية القشيري.
- الرد على دعوى العز بن عبد السلام.
- شاهد من كلام ابن عساكر على عدم صحة الدعوى.
- ذكر ابن المبرد لأسماء المئات من العلماء ممن جانب الأشاعرة.
- شاهد من كلام العز بن عبد السلام على بطلان دعواه.
- بطلان نسبة الدارقطني إلى الأشاعرة.
- الكلام في الباقلاني.

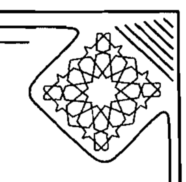
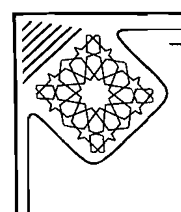







- قصة الدارقطني والباقلاني، وفائدتها.
- بطلان نسبة النووي وابن حجر العسقلاني إلى الأشاعرة.
- بطلان نسبة الحاكم النيسابوري إلى الأشاعرة.
- بطلان نسبة السمعاني إلى الأشاعرة.
- بطلان نسبة الخطيب البغدادي إلى الأشاعرة.
- بطلان نسبة ابن كثير إلى الأشاعرة.
- شبهة توليه مشيخة دار الحديث.
- إيراد بعض ما ذكره ابن كثير في كتبه في حق شيخه.
- ما جرى بين ابن كثير وابن القيم.
- عن كتاب زغل العلم للذهبي.



الفصل الرابع

مناقشة دعوى أن الأشاعرة أكثر الأمة

ونختم هذا الباب بدعوى ذكرها الأشاعرة في كافة كتبهم المتقدمة والمتأخرة، مفادها: أن الأشاعرة هم أكثر الأمة، وأن أكثر أهل العلم من الفقهاء والمفسرين والأصوليين والمحدّثين كانوا على المذهب الأشعري.

وتلك دعوى عريضة لا سبيل إلى إثباتها، وهزيلة لا تصمد في وجه حقائق التاريخ ولا أمام المنهجية العلمية السليمة. وقد أوردنا في هذا الباب عددًا من الحوادث التاريخية والشواهد التي تدل على ضعف الأشاعرة وقلّتهم في أول زمانهم، فلا نبغي الإعادة.

ونقتصر في هذا الفصل على مناقشة نفس الدعوى. فبالرغم من كل الذي أوردناه عن سطوة المذهب واشتداد بأسهم بالسلاطين، إلا أن ذلك لا يشكل بنفسه دليلًا على صحة تلك الدعوى؛ بل هو يشير إلى انتشار وشيوع المذهب من بعد خموله وضعفه وقلة رجاله، وإلا ما احتيج إلى بأس السلاطين. ولا يعني ذلك بحالٍ أنه بات المذهب الأكثر شيوعًا في الأرض، وأن أكثر أهل العلم في الأمة يدينون به. وتفصيل ذلك من **وجوه:**

الوجه الأول: أن تلك الدعوى مصدرها التاج السبكي حيث قال في «طبقاته»: «وقد ذكر الشيخ شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، أن عقيدته اجتمع عليها الشافعية، والمالكية، والحنفية وفضلاء الحنابلة، ووافقه على ذلك من أهل عصره شيخ المالكية في زمانه أبو عمرو بن الحاجب وشيخ الحنفية جمال الدين الحصيري»[١].

والتاج السبكي أشعري كما هو معلوم، وهو متعصب شديد العصبية لمذهبه، ومبغض يكثر من بغض أهل الحديث والحنابلة ويكثر من الطعن عليهم. وعلى ذلك

(١) طبقات الشافعية ٣/ ٣٦٥.

لا نبعد أن يكون قد كذّب في المقالة التي نقلها إما في أصلها، أو في تمامها بأن يكون غيّر وزاد في الكلام.

والأصل أن شهادة الخصم إذا انفردت غير مقبولة، ولطالما استعمل الأشاعرة نفس هذا المسلك، عندما أنكروا كثيرًا من الأخبار والنقول التي انفرد ابن تيمية وابن الجوزية والإمام الهروي بذكرها، بحجة أنهم من الخصوم.

والحق أن السبكي يظهر من حاله ما يرتاب الإنسان في صدقه ووثاقة كلامه، فقد افترى كثيرًا على الحنابلة، وغلا كثيرًا في تلميع صورة مذهبه وأئمته، ورفع شأن أبيه عاليًا إلى مصاف القديسين والكمال في العلم والأدب والزهد والخلق والمعرفة والخلق، بالرغم من أنه لم ينبغ إلا في الفقه. كما أن تحامله الشديد على ابن تيمية وشيخه الذهبي ألجأه إلى الكذب عليه في كثير من المواضع. فالحق أن التاج وأباه ليسا ممن يُوثق بأقوالهما لا سيما إذا تعلقت بالمخالفين.

والتاج السبكي نقل شكاية القشيري في «طبقاته»، ويبدو لي أنه لم يكن أمينًا في نقلها. فقد ذكر فيها الفقرة التالية: «ثم أخذنا في سبيل الاستعطاف جريًا في دفع السيئة بالتي هي أحسن، فلم تُسمع لنا حجة، ولم تُقض لنا حاجة ولا حيلة لنا في التوسط بيننا على من بعده في مذهب واحد عصره، فأغضينا على قذى الاحتمال، واستنمنا إلى معهود الموافقة في أصول الدين بين الفريقين، فحضرنا مجلسه، ولم نشك أنا لا ننصرف إلا وشمل الدين منتظم، وشعب الوفاق في الأصول ملتئم، وأن كلنا على قمع المعتزلة وقهر المبتدعة يد واحدة، وأن ليس بين الفريقين في الأصول خلاف».

وهو لم يوضح المجلس وطبيعته والمتكلم معهم، مما يشير أن هناك فصلًا في الكلام. وقد نقل ابن الجوزي طرفًا منه، فقال: «قال القشيري: فأخذنا في الاستعطاف، فلم يُسمع لنا حجة، ولم يُقض لنا حاجة، فأغضبنا على قذى الاحتمال، وأحلنا على بعض العلماء، فحضرنا، فظننا أنه يصلح الحال، فقال: الأشعري عندي مبتدع يزيد علي المعتزلة. قال القشيري: يا معشر المسلمين الغياث الغياث»[1]. ونقلها الذهبي في «تاريخه»[2].

---

(١) المنتظم ١٥/ ٣٤٠.

(٢) تاريخ الإسلام ٩/ ٦١١.

وعبارة: «وأحلنا على بعض العلماء، فحضرنا فظننا أنه يصلح الحال» كاشفة لمعنى الكلام، ومناسبة جدًّا لسياقه، وللسجع الذي التزمه القشيري في رسالته. وتلك العبارة تشير إلى وجود عالم أحالوا عليه واتفقوا عليه، ورضوا بحكمه، ولكنه خذلهم بكلامه. فلذلك آثر السبكيّ إخفاءها؛ لأنها تدين المذهب.

والرسالة بحسب ما نقلها السبكي تظهر أن المتكلم هذا هو السلطان نفسه، ويبعد كل البعد أن يكون سؤالهم موجهًا للسلطان، حيث قال فيه القشيري: «فأول ما سألناه بأن قلنا هل صحّ عنده عن الأشعري هذه المقالات التي تحكى».

كما يبعد أن يصدر من السلطان قول: «أني لا أستجيز الخوض في هذه المسائل الكلامية، وأمنع الناس عنها وأنهى، ولا يجوز اللعن عندي على أهل القبلة لشيء منها، وصرّح بأنه لا يعلم أنه قال هذه المسائل التي تُحكى عنه أم لا. ثم قال في خلال كلامه: إن الأشعري عندي مبتدع وأنه في البدعة يزيد على المعتزلة». فالراجح أن هذا هو كلام العالم الذي نادوه ليحكم في أمرهم وفي أحوال الأشعري، وإلا فما للسلطان والبدع والحكم بالتبديع؟ فالذي يظهر لي أن السبكي لم يكن أمينًا في النقل. وعليه، لا يمكن الركون إلى تلك الدعوى والتعويل على كلامه.

الوجه الثاني: ولو سلمنا أن التاج السبكي صدق في نقله، فلا نأمن صدق العز بن عبد السلام الذي نقل السبكي عنه ذلك الكلام. وهو أشعري أيضًا، فلا نقبل شهادته لمذهبه إذا انفردت. وقد عُرف عن الرجل أنه من الصوفية المفتونين بالسماع والرقص والوجد، ومثل ذلك لا نأمن منه الكذب إن اضطر إليه، بصرف النظر عن فقهه. ودعك من تهويلات الصوفية والأشاعرة في رجالاتهم ومنزلتهم وفضلهم، فقد جرت عادتهم على الغلو فيهم وعلى إعطائهم أكثر ما يستحقون.

الوجه الثالث: لو سلمنا صحة كلام العز بن عبد السلام، فلا نعلم إن كان أراد منه ناحية معينة من البلاد أن يكون كل فقهائها أشاعرة، أم أراد كافة الفقهاء وأهل العلم في كل البلدان؟ فإن كان الأول، فلا عجب فيه ولا محذور منه، إذ ما من مذهب باطل إلا وتجد له قوة وظهورًا في بعض النواحي والبلدان. وقد تسيّد المذهب الشيعي الاثني عشي نواحي قم وفارس، بينما تسيّد المذهب الشيعي الزيدي بلاد اليمن في عصور طويلة، ولا يعني ذلك أن أكثر الأمة على مذهب التشيع.

وإن كان الثاني، فكيف اطلع ابن عبد السلام على مذاهب كافة أهل العلم

والفقهاء من المذاهب الأربعة وهم ممتدون بين الأندلس، وبلاد المغرب، والشام، ومصر، وبلاد الترك، وبغداد، والبصرة، والحجاز، واليمن، ونجد، وخراسان، وأصبهان، وسجستان، وشيراز، والأهواز، ونيسابور، وهراة، والسند وما وراء النهر؟ وهل يُعقل أن عالمًا في تلك الأزمان قدر على إحصاء العلماء في كل تلك البلدان، إلى جانب معرفة مذاهبهم؟

ومعرفة مذاهب العلماء أمر عسير وشاق؛ لأنها تتطلب قراءة شاملة في مذاهبهم من خلال ما قاله العالم أو كتبه، أو ذكره في مجالسه، أو بيّنه في دروسه، أو نقله عنه تلاميذه. فهل أحصى ابن عبد السلام وابن الحاجب والحصيري كل هؤلاء الفقهاء والعلماء في المشرق والمغرب واطلعوا على مذاهب هؤلاء؟ وقد تقدم ذكر الكتاب الذي بعثه علماء بغداد ينصرون فيه الشيخ ابن تيمية ويؤيدونه، فهل علماء بغداد تشملهم تلك الحسبة؟

لذلك لا يمكن التعويل على مثل هذا الكلام، لكونه مبنيًّا على محض الدعوى، ولكونه صادرًا من نفس الخصم، وبدون مستند تاريخي.

الوجه الرابع: ولو سلمنا بصحة تلك الدعوى على شدة وهائها، فقد توفي ابن عبد السلام سنة ستين وستمائة. وغلبة مذهب من المذاهب في قرن متأخر من تلك القرون البعيدة لا يستوجب مدحًا ولا ذمًّا؛ لأن العبرة إنما هي ما عليه السلف وما كان في صدر الإسلام، والقرون الثلاثة الأولى.

الوجه الخامس: كنا قد ذكرنا في مرحلة شيوع المذهب بعض الحوادث والشواهد التاريخية التي تدل على أن الأشاعرة كانوا في قلة وذلة، ولم يكن مذهبهم معروفًا دارجًا بين المسلمين. وها نحن نعيدها مرة أخرى: الحادثة الأولى: حادثة الاعتقاد القادري سنة ثلاث وثلاثين وأربعمائة. وقد كان الاعتقاد موافقًا للحنابلة وأصحاب الحديث ولم يرد فيه شيء من مذهب الأشاعرة، ووافق عليه العراقيون والخراسانيون، وأخذت خطوط العلماء بأنه اعتقاد المسلمين. والحادثة الثانية: حادثة لعن الأشاعرة والرافضة على منابر خراسان ونيسابور سنة خمس وأربعين وأربعمائة، حتى اضطر الأشاعرة إلى مغادرتها وأبرزهم الجويني والقشيري. وهو يدل على قلة الوعاظ والخطباء وأئمة المساجد من المذهب الأشعري. والحادثة الثالثة: حادثة اقتتال الحنابلة والأشاعرة سنة سبع وأربعين وأربعمائة، حيث ذكر

المؤرخون أن الأشاعرة عزفوا عن الجماعات والجمعات خوفًا من الحنابلة. وكل تلك الحوادث تدل على ضعفهم وقلة عددهم وهوان حالهم وقلة حيلتهم.

ثم نذكر بعض الشواهد التي تؤيد صحة الدعوى:

الشاهد الأول: أن الذي ذكره أهل العلم عن كون أبي ذر هو أول من بثّ المذهب الأشعري في الحرم، دليل بنفسه على خمول المذهب وعدم انتشاره قبل أبي ذر. ولمن يقول أن مذهب الأشعري هو مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، فهل خلت مكة وما حولها من أهل السُّنَّة والجماعة وأئمة الإسلام، حتى أتى أبو ذر وبث فيها مذهب الأشعري؟

الشاهد الثاني: أن الذي ورد عن أبي ذر قوله: «وكلّ بلد دخلته من بلاد خراسان وغيرها، لا يُشار فيها إلى أحدٍ من أهل السُّنَّة إلا من كان على مذهبه وطريقه»[(١)]، فهذا من نقل الباجي عنه، والباجي أشعري ولم يلق أبا ذر، فلا ندري إن كان من كيسه هو أو نقله عنه. وعلى الحالين، فالكلام مردود ويعوزه الدليل. ويؤيد ذلك ما ذكره ابن عساكر بسنده في «تاريخ دمشق»، حيث قال: «قيل لأبي ذر الهروي: أنت من هراة؟ فمن أين تمذهبت لمالك والأشعري؟ فقال: سبب ذاك، أني قدمت بغداد أطلب الحديث، فلزمت الدارقطني»[(٢)].

والشاهد فيه أن الشيوخ تعجّبوا لكون أبي ذر يعتنق المذهب الأشعري في العقيدة والأصول والمالكي في الفقه وهو من أهل هراة. وهو يدلّ على أن المذهب كان غريبًا عن تلك البلاد، ولو كان مذهب الأشعري شائعًا ظاهرًا هناك، لما كان في اعتناق أبي ذر وجه غرابة.

وقال أبو إسماعيل الهروي: «سمعت أحمد بن أبي نصر المالبني يقول: دخلت جامع عمرو بن العاص رضي الله عنه بمصر في نفرٍ من أصحابي، فلما جلسنا جاء شيخ، فقال: أنتم أهل خراسان أهل سُنَّة، وهذا هو موضع الأشعرية فقوموا»[(٣)]. وهذا يدل أيضًا على عدم انتشار المذهب الأشعري في خراسان.

---

(١) سير أعلام النبلاء، ترجمة رقم (٤٠٠٢).
(٢) تاريخ دمشق ٣٧/ ٣٩٣.
(٣) المصدر السابق ٤/ ٤١٨.

الشاهد الثالث: مما يدلّ أيضًا على عدم رواج المذهب الأشعري في تلك الأوقات، ما ذكرناه سابقًا عن أبي حامد الإسفراييني، حيث نقل أبو الحسن الكرجي في كتاب «الفصول في الأصول، عن الأئمة الفحول، إلزامًا لذوي البدع والفضول»، عنه قوله: «ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن ينسبوا إلى الأشعري، ويتبرؤون مما بنى الأشعري مذهبه عليه، وينهون أصحابهم وأحبابهم عن الحوم حواليه، على ما سمعت عدة من المشايخ والأئمة منهم الحافظ المؤتمن بن أحمد بن علي الساجي»[١].

والإمام الإسفراييني قد عاش زمان الهروي وتوفي سنة ست وأربعمائة. وليست رواية أبي ذر بأولى من رواية الكرجي في القبول؛ بل إننا قد بيّنا أن رواية الكرجي عن الإسفراييني تسندها الشواهد التاريخية، خلافًا لدعوى أبي ذر الهروي التي لا نجد ما يسندها، والتي هي رواية منقطعة من أشعري عن أشعري.

الشاهد الرابع: ما ذكره ابن القشيري في «شكايته»، حيث وصف قصته أنها بثة مكروب ونفثة مغلوب. وهذا الكلام لا يقع إلا من به قلة وضعف وهوان.

الشاهد الخامس: ما ذكره أبو إسحاق الشيرازي في كتابه «الإشارة»، حيث قال: «فإن قيل: كل دين مكتوم دين مشؤوم، ولو أن ما تعتقدونه حق لأظهرتموه. يقال لهم: هذا يتعلق به من لا عقل له ولا علم، فإن النبي ﷺ لما كان في دار الخيزران ومعه ذلك النفر القليل، لا يقدرون أن يظهروا ولا يظهروا ما هم عليه من الإسلام، لا يدلّ ذلك أنهم على الباطل؛ بل هم على الحق؛ بل يدلّ على ضعفهم وقلّتهم وقوة أهل الباطل وكثرتهم. وقد روي في الخبر عن النبي ﷺ أنه قال: «**بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ**»، وروي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «**لا تقوم الساعة إلا على أشرار أُمَّتي**»[٢].

والشيرازي توفي سنة ست وسبعين وأربعمائة. وكتابه هذا صنفه بعد الفتن والشكايات كما هو واضح من خلال ما ذكره فيه. وتكمن أهمية ذلك النص منه في أمرين:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢/٩٦.

(٢) الإشارة إلى مذهب أهل الحق، ص١٩٥.

الأول: أن تمثيله لحالهم بحال الصحابة والمسلمين في بداية الدعوة واستشهاده بحديث الغرباء يشير إلى أنهم كانوا أقلية مستضعفة، وأنه كان يرى بنفسه ذلك. كما أنه يصف الصحابة بقلّتهم وضعفهم، إلى جانب كثرة وقوة أهل الباطل. وهذا الوصف منه إنما يريد منه فرقته إلى جانب الحنابلة.

الثاني: أنه لم ينكر عليهم قولهم: «كل دين مكتوم دين مشؤوم، ولو أن ما تعتقدونه حق لأظهرتموه»؛ بل برره بما ذكره عن رسول الله ﷺ. وهذا إقرارٌ منه بكتمان دينهم وعدم إظهارهم لما يعتقدونه بحجة ضعفهم. وهذا يؤيد ويؤكد صحة التهمة المنسوبة إليهم بالتقية وإخفاء حقيقة مذهبهم.

فها قد ذكرنا ثلاثة حوادث ثابتة وقعت في التاريخ، وخمسة شواهد من أقوال أهل الشأن، وكلها تدلّ بمجملها دلالة واضحة على أن الأشاعرة كانوا في حالة ضعف وانهزام وقلة إلى نهاية النصف الأول من القرن الخامس الهجري.

فبطلت بذلك دعوى الأشاعرة بكون مذهبهم هو مذهب أهل السُّنَّة والجماعة؛ لأننا نتفق وإياهم ضرورة أن مذهب أهل السُّنَّة والجماعة هو مذهب أهل الحق، وهو مذهب السلف الصالح، ومثل هذا المذهب لا يغيب عن المسلمين في زمان من الأزمان.

فإذا كان مذهب الأشعري غريبًا في خراسان من قبل أن يظهر الوزير نظام الملك، وغريبًا في هراة ومكة من قبل أن يبثه أبو ذر، وغريبًا في بغداد من قبل الاعتقاد القادري، تعيّن القول بكونه مذهبًا محدثًا وغريبًا عن أهل السُّنَّة، ولا يليق به أن يكون مذهب السلف.

الوجه السادس: أن الناس قد تقبّلوا الصوفية وانبهروا بها دون أن يعلموا شيئًا عن مناهج الكلام التي اتبعها المتكلمة الأشاعرة في ضبط أصول مذهبهم، ولم يكن للمذهب سلطان عليهم؛ لأنه اقتصر على المشتغلين بالعلم الذين التحقوا بمدارس هؤلاء وخانكاتهم ومجالسهم. وإنه على الرغم من كل ما ذكرناه، ظل المذهب الأشعري يعاني من العزلة والغربة بين عامة المسلمين، ولا يجد له طريقًا إلى قلوبهم. وقد أقرّ كبار الأشاعرة بذلك.

وقد أورد ابن عساكر في دفاعه عن مذهبه السؤال التالي وجوابه: «فإن قيل: إن الجم الغفير في سائر الأزمان وأكثر العامة في جميع البلدان لا يقتدون بالأشعري،

ولا يقلدونه، ولا يرون مذهبه، ولا يعتقدونه، وهم السواد الأعظم، وسبيلهم السبيل الأقوم. قيل: لا عبرة بكثرة العوام، ولا التفات إلى الجهال الغتام، وإنما الاعتبار بأرباب العلم، والاقتداء بأصحاب البصيرة والفهم، وأولئك في أصحابه أكثر ممن سواهم، ولهم الفضل والتقدم على من عداهم»[١].

وكلام ابن عساكر إقرارٌ بواقع الحال الأليم لمذهبه، إلا أنه لم يحسن توجيه الإجابة فيه للدفاع عن مذهبه. فإن ابن عساكر يعلم أن احتجاجه بأهل العلم مصادرة على المطلوب، إذ أنه يريد منهم الأشاعرة الذين التزموا مذهبه، وغيره لا يسلّم لهم بأنهم من أهل العلم.

وكذلك أقرّ العز بن عبد السلام بمخالفة اعتقاد الناس لاعتقادهم فقال: «إنما عفا عن المجسمة لغلبة التجسيم على الناس، فإنهم لا يفهمون موجودًا في غير جهة بخلاف الحلول، فإنه لا يعمّ الابتلاء به، ولا يخطر على قلب عاقل ولا يعفى عنه، ولا عبرة بقول من أوجب النظر عند البلوغ على جميع المكلفين، فإن معظم الناس مُهملون لذلك غير واقفين عليه ولا مهتدين إليه، ومع ذلك لم يفسقهم أحد من السلف الصالحين كالصحابة والتابعين».

وكذلك قال ابن حجر الهيتمي الأشعري الصوفي: «ومن ثم قيل أخذًا من حديث الجارية يغتفر نحو التجسيم والجهة في حق العوام؛ لأنهم مع ذلك على غاية من اعتقاد التنزيه والكامل المطلق»[٢].

فنقول: لو كان أكثر أهل العلم من الأشاعرة، لما وسع عامة الناس مخالفتهم، ولأخذوا منهم العقيدة وقلّدوهم فيها، فمن أين أتى الناس بعقائدهم، إن لم يكن مصدرها أهل العلم؟

وقد جرت عادة الناس سؤال أهل العلم عن النائبات والمعوصات، فإذا كان أكثر أهل العلم على مذهب الأشعري، فكيف يتفق أكثر العامة على تلك العقائد؟ ولماذا لم ينبّه أهل العلم على تلك العقائد ويحذروا العامة منها حتى يتخلوا عنها؟ ومن ذا الذي يفتي للعامة بصحة تلك العقائد، ليتمسّكوا بها رغم مخالفتها لأكثر علماء الأمة

(١) تبيين كذب المفتري، ص٣٣١.
(٢) تحفة المحتاج في شرح المنهاج ٩/ ٨٦.

الأشاعرة؟ وإنما هو يدل على أن الله تكفل بحفظ العقيدة الحقة، وأناط لها رجالًا يحمونها، ويذودون عنها، ويقاتلون دونها.

وقد ذكر ابن المبرّد في كتابه «جمع الجيوش والدساكر» الذي صنفه في الرد على ابن عساكر أكثر من ثلاثمائة عالم على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة والسلف الصالح وكلهم ممن جانب الأشاعرة ووقع فيهم.

ثم قال ابن المبرد بعد ذلك: «فهذه لعمرك الدساكر لا العسكر الملفق الذي قد لفقه ابن عساكر بالصدق والكذب الذين لا يبلغون خمسين نفسًا ممن قد كذب عليهم. ولو نطول تراجم هؤلاء كما قد أطال في أولئك، لكان هذا الكتاب أكثر من عشر مجلدات. ووالله ثم والله ثم والله لما تركنا أكثر ممن ذكرنا، ولو ذهبنا نستقصي ونتبع كل من جانبهم من يومهم وإلى الآن لزادوا على عشرة آلاف نفس»(١).

وممن نسبه الأشاعرة إليهم زورًا هو الإمام الدارقطني. فقد استشهدوا بقول الباجي: «لقد أخبرني أبو ذر، وكان يميل إلى مذهبه، فسألته: من أين لك هذا؟ فقال: كنت ماشيًا ببغداد مع الدارقطني، فلقينا القاضي أبا بكر، فالتزمه الشيخ أبو الحسن الدارقطني، وقبّل وجهه وعينيه، فلما فارقناه، قلت: من هذا؟ فقال: هذا إمام المسلمين والذاب عن الدين القاضي أبو بكر محمد بن الطيب. قال أبو ذر: فمن ذلك الوقت تكررت عليه».

ونقل الذهبي كذلك عن أبي علي البطليوسي قوله: «سمعت أبا علي الحسن بن بقي الجذامي المالقي: حدثني بعض الشيوخ قال: قيل لأبي ذر: أنت من هراة، فمن أين تمذهبت لمالك وللأشعري؟ قال: قدمت بغداد فلزمت الدارقطني، فاجتاز به القاضي ابن الطيب فأظهر الدارقطني ما تعجبت منه من إكرامه، فلما ولى سألته فقال: هذا سيف السُّنَّة أبو بكر الأشعري، فلزمته منذ ذلك، واقتديت به في مذهبيه جميعًا، أو كما قال».

وقد تعلّق الأشاعرة بالعبارة التي نقلها الباجي، واعتبروا أن الدارقطني على مذهبهم لأجل كلمته تلك التي نقلها الباجي. وغفلوا أن الدارقطني نفسه قد أثنى على أكثر أهل الحديث من خصوم الأشاعرة أيضًا. ونسوا كذلك أن للإمام

(١) جمع الجيوش والدساكر، ص٢٨١.

الدارقطني كتابًا في الصفات، وكتابًا في النزول يهدم فيه سائر مذهبهم؛ لأنه يثبت الصفات كما أثبتها أهل السُّنَّة والجماعة.

أما عن ثناء الإمام الدارقطني، فنعقّب عليه **بأمور**:

الأمر الأول: أن البطليوسي نقل كلامًا آخر للدارقطني، وهو قوله عنه: «سيف السُّنَّة». فقد نقل ابن عساكر عن البطليوسي قوله: «قال: سمعت أبا علي الحسن بن إبراهيم بن بقي الجذامي المالقي يقول: سمعت بعض الشيوخ يقول: قيل لأبي ذر الهروي: أنت من هراة، فمن أين تمذهبت لمالك والأشعري؟ فقال: سبب ذاك أني قدمت بغداد أطلب الحديث، فلزمت الدارقطني. فلما كان في بعض الأيام كنت معه، فاجتاز به القاضي أبو بكر بن الطيب، فأظهر الدارقطني من إكرامه ما تعجبت منه، فلما فارقه قلت له: أيها الشيخ الإمام من هذا الذي أظهرت من إكرامه ما رأيت؟ فقال: أو ما تعرفه؟ قلت: لا، فقال: هذا سيف السُّنَّة أبو بكر الأشعري فلزمت القاضي منذ ذلك، واقتديت به في مذهبه»[1].

وليس نقل الباجي أولى بالقبول من نقل البلطيوسي. بل إن رواية الباجي الأشعري عن الدارقطني أحق بالرد؛ لأن الباجي منهم. والأقرب والأولى بالحمل هي رواية البطليوسي؛ لأن لقب سيف السُّنَّة هو الذي ذكره غير واحد عن الباقلاني، وذلك لكونه اشتهر بمناظرته للكفار من أهل الملل الأخرى. كما أنه ناظر المفيد إمام الرافضة أكثر من مرة، وناظر القاضي عبد الجبار المعتزلة إمام المعتزلة.

وقد اصطلح على كل من ينافح عن عقيدة الإسلام أمام الديانات الأخرى بمثل تلك الأسماء كسيف الإسلام، ومن يدافع عن مذهب السُّنَّة مقابل التشيع والاعتزال يسمى بسيف السُّنَّة، وأسد السُّنَّة، وغيرها. ولم يكن في ذلك الوقت سوى ثلاثة مذاهب: السُّنَّة، والتشيع، والاعتزال. والباقلاني اشتهر بمناظرة الإمامية الرافضة، فلقّبه الناس بلقب: «سيف السُّنَّة» لكونه ينصر مذهب السُّنَّة في الإمامة مقابل مذهب الشيعة ومذهب الاعتزال.

الأمر الثاني: أن الباقلاني لم يكن معروفًا بالإمامة في العلم، وليس له باع طويل في العلوم الشرعية؛ كعلوم التفسير والحديث والجرح والتعديل والفقه. ومقامه الذي

---

(١) تاريخ دمشق ٣٧/ ٣٩٣.

عُرف فيه من خلاله إلى جانب كونه قاضيًا هو براعته لعلوم الكلام والأصول، وأئمة الحديث لا يعتبرون مثل تلك العلوم علومًا شرعية حتى يسمّوا المتقن لها بإمامٍ للمسلمين.

ثم إنه لم يرد عن أحد من أئمة الحديث المتقدمين أنه أثنى عليه؛ بل تردّد الأمر في حاله بين الطعن واللعن والهجر. وقد ذكرنا أقوال العلماء الأجلاء فيه، وأبانوا خبره وشينه، لا سيما وقد عاصروه ولقوه وخبروا حاله؛ كحال الإمام أبي نصر السجزي، حيث ذكره في رسالته إلى أهل زبيد فوصفه برقّة الدين وقلّة الحياء، وأنه كان من أكثر المتكلمين استعمالًا للطريقة القاضية بإخفاء المذهب عن قوم وإظهاره لآخرين، وأنه كان يوشّح كتبه بمدح أصحاب الحديث، ويبالغ في الثناء على الإمام أحمد بغية التودّد إلى الحنابلة. وأبو نصر السجزي عاصر الرجل فعلم حاله، وكذلك الإمام أبو حامد الإسفراييني الذي حذر الناس من مقاربة مجلس الباقلاني كما تقدم ذكره.

أما ما ورد عن ابن تيمية في «الفتوى الحموية»، إذ قال فيه: «وهو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري، ليس فيهم مثله قبله ولا بعده»، فإنه لم يكن يريد من ذلك المفاضلة في الديانة والاعتقاد، فإن قلم الرجل يكشف عن حاله، وقد رأينا ما ذكره في «إنصافه» من الضلال والفساد، ونقلنا عنه في الباب الأول ما تشيب له الرؤوس من الجهالات القبيحة، والضلالات الشنيعة.

والظن عندي أن مراد ابن تيمية من قوله هو أنه تميّز عن باقي المتكلمة بكونه نافح عن الإسلام ودافع عن الرسالة والنبوة أمام أعداء الملّة، ولم يفعل ذلك غيره من المتكلمة الأشاعرة الذين اشتغلوا إما في الردّ على خصومهم من المعتزلة والحنابلة والكرامية، وإما في الفلسفات والزندقات، وإما في الصوفية وأعمال السحر.

وقال شيخ الإسلام في موضع آخر بعد أن ذكر إنكار أبي حامد الإسفراييني على الباقلاني: «وهذا الذي نقلوه ـ من إنكار أبي حامد وغيره على القاضي أبي بكر الباقلاني ـ هو بسبب هذا الأصل، وجرى له بسبب ذلك أمور أخرى، وقام عليه الشيخ أبو حامد والشيخ أبو عبد الله بن حامد وغيرهما من العلماء من أهل العراق وخراسان والشام، وأهل الحجاز ومصر، مع ما كان فيه من الفضائل العظيمة والمحاسن الكثيرة والرد على الزنادقة والملحدين وأهل البدع، حتى إنه لم يكن في

المنتسبين إلى ابن كلاب والأشعري أجلّ منه ولا أحسن كتبًا وتصنيفًا»[(١)]. ثم قال: «ثم إنه ما من هؤلاء إلا من له في الإسلام مساع مشكورة، وحسنات مبرورة، وله في الردّ على كثير من أهل الإلحاد والبدع، والانتصار لكثير من أهل السُّنَّة والدين ما لا يخفى على من عرف أحوالهم، وتكلم فيهم بعلم وصدق وعدل وإنصاف، لكن لما التبس عليهم هذا الأصل المأخوذ ابتداء عن المعتزلة، وهم فضلاء عقلاء احتاجوا إلى طرده والتزام لوازمه، فلزمهم بسبب ذلك من الأقوال ما أنكره المسلمون من أهل العلم والدين، وصار الناس بسبب ذلك: منهم من يعظمهم، لما لهم من المحاسن والفضائل، ومنهم من يذمّهم، لما وقع في كلامهم من البدع والباطل، وخيار الأمور أوساطها. وهذا ليس مخصوصًا بهؤلاء؛ بل مثل هذا وقع لطوائف من أهل العلم والدين، والله تعالى يتقبل من جميع عباده المؤمنين الحسنات، ويتجاوز لهم عن السيئات»[(٢)].

قلت: إن دفاع الباقلاني عن الإسلام أمام أعدائه وانتصاره للنبوة والقرآن وانتصاره للسُّنَّة أمام الرافضة لا شك أن فيه خيرًا كثيرًا، وأن هذا ما يفضله على باقي المتكلمة. إلا أن الحق أحق أن يتبع، وهو وإن كان قد أحسن في هذا الباب، إلا أنه أساء كثيرًا في الباب الآخر. ولا ريب أنه ما كان ليقع فيما وقع فيه لولا شؤم الكلام الذي ابتلي به هو وأضرابه.

فمثل الباقلاني كان سيفًا لنصرة الدين عندما ناظر الكافرين، ولكنه كان معولًا لهدم السُّنَّة النبوية عندما ناظر إخوانه من المسلمين. وهو الذي قرر القواعد الكلامية التي شكلت الهيكل العام للمذهب الأشعري الذي سار عليه الأشاعرة إلى يومنا هذا. ولا يحتاج الإسلام إلى من يحبّه فينصره أمام أعدائه في الخارج، ثم يكسره أمام أتباعه في الداخل، كما لا يحتاج المسلمون إلى من يرفع راية السُّنَّة عند من يلعن الصحابة، ثم يرفع راية الفلسفة والكلام عند من ينصر السُّنَّة.

وإن كان الباقلاني نصر الدين وأعلى كلمته أمام أعدائه، فالله حسيبه ويرحمه ويجزيه الخير على ما قدم، وهو أعلم بحاله. وإن كان دعا إلى بدعة وضلالة ومات عليها فعليه وزرها ووزر من عمل بها، والله يتولى أمره، وصدق الله القائل: ﴿لَّيْسَ

(١) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ١٠٠.
(٢) المصدر السابق ٢/ ١٠٢.

بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾﴾ [النِّساء: ١٢٣].

أما ما ورد عن الباقلاني أنه تاب ورجع إلى قول السلف، فهو مما لا يمكن الجزم به. فإن آخر كتبه كما هو معلوم عنه هو «التمهيد»، ولا يوجد فيه ما يثبت تركه لمذهبه والتزامه بمذهب السلف؛ بل مذهب الأشاعرة طافح في الكتاب، وقد ذكر الباقلاني فيه كافة أصولهم في الحدث والجواهر والأعراض، ونفي العلة والغرض عن الله، والحسن والقبيح، وإنكار الأسباب، وإثبات الكسب، وأن القرآن عبارة عن كلام الله، وأنه المعنى القائم لا بصوت ولا بحرف. إلا أن اللافت فيه أنه ترك منهج التأويل وسلك مذهب التفويض في صفات الاستواء والوجه واليدين دون غيرها من الصفات. وهذا الإثبات إنما هو إثبات صوري لا حقيقي، بمعنى: أنه يثبت اللفظ دون معناه. فظن كثير من الناس أنه رجع إلى مذهب السلف لتركه نهج التأويل، والحال أنه ترك التأويل والتزم التفويض.

كما أنه لم يثبت الغضب والرضا والضحك والفرح. فقد ذكر صفتي الغضب والرضا في «التمهيد» فقال: «فإن قال قائل: فهل تقولون: إنه تعالى غضبان راض وإنه موصوف بذلك؟ قيل له: أجل، وغضبه على من غضب عليه ورضاه عمن رضي عنه هما إرادته لإثابة المرضي عنه وعقوبة المغضوب عليه لا غير ذلك»(١). وهذا تأويل صرف للغضب والرضا.

ثم قال: «ولا يجوز أن يكون الباري ﷻ ذا طبع يتغير وينفر ويسكن»(٢). وهذا فرعٌ على أصلهم الفلسفي القاضي بمنع حلول الحادث بالقديم. وعليه؛ لا يمكننا الجزم برجوع الباقلاني إلى مذهب السلف، لعدم وجود معطيات علمية بيّنة تشير إليه؛ بل الشواهد على خلاف ذلك أقرب.

الأمر الثالث: أنه قد ثبت أن مذهب الإمام الدارقطني من خلال كتابيه «النزول» و«الصفات» هو إثبات الصفات كما جاء عن سائر أئمة الحديث، وهو مخالف تمامًا لأصول الأشاعرة. فإن صحّ ثناء الدارقطني على الباقلاني، فلا بُدّ أن يكون

(١) المصدر السابق، ص٢٧.
(٢) المصدر السابق، ص٢٧.

الدارقطني ذهل عن مذهب الباقلاني وخفي عليه، ولو أنه عرف حقيقة مذهبه لما قال ما قاله فيه، ولما أثنى عليه. وما يؤيد صحة ذلك **أمور**:

الأول: أن الدارقطني توفي سنة خمس وثمانين وثلاثمائة، وعاش الباقلاني بعده ثماني عشرة سنة. فيُحتمل أن تكون تلك الحادثة حدثت قبل كتابته لرسالته للحرة، والتي أصبحت تُعرف فيما بعد بكتاب «الإنصاف»، وحتى لو أنها حدثت بعدها، فلا يمكن الجزم بأن الدارقطني قد اطلع عليها.

وأنا أجزم أن الدارقطني لو اطلع على الرسالة لما أثنى عليه؛ بل لطعن عليه وحكم بتبديعه، وربما ردّته. فكيف يكون سيفًا للسُّنَّة من يتجاهل آيات الله وأحاديث رسوله، ثم ينفي صفة الكلام عن الله ويزعم أن كلام الله بلا صوت ولا حرف، وغير مسموع ولا مكتوب، وأن النظم العربي الذي هو قراءة كلام الله تعالى هو قول جبريل؟

الثاني: أننا قد أنبأناك أيها الناظر الكريم إلى حال الأشاعرة في تلك الأزمان، إذ لم يكن مذهبهم ظاهرًا بعد، وكان الباقلاني ينسب نفسه إلى الحنابلة، فيوقّع باسم الحنبلي وهو مالكي المذهب في الفروع، وإنما أراد أنه حنبلي الأصول، بمعنى: أنه على مذهب السلف وأهل الحديث. وفي ذلك الوقت لم يكن تميز الخبيث والطيب بعد بين الحنابلة والأشاعرة، ولذلك لا تعجب إذا رأيت الثناء المتبادل بينهم في ذلك الوقت الذي وقعت فيه تلك الحادثة بين الإمام الدارقطني والقاضي الباقلاني.

وكنا قد ذكرنا أن مذهب الأشعري لم يتم إحياؤه من جديد إلا فيما بعد سنة ثمانين وثلاثمائة، ولم يشتهر أمره إلا في بدايات القرن الخامس، وكان قبل ذلك خامل الذكر ولا يكاد يعرفه أحد. فلم تكن له القوة والحضور في الساحة حتى يفرض نفسه أمام أهل العلم ليشتغلوا بقراءة أصوله، لا سيما إذا كان العالم مشتغلًا بعلوم بعيدة عن أصول العقائد. وإذا كان كذلك، فالدارقطني المتوفى سنة خمس وثمانين وثلاثمائة قد غادر الدنيا ولم يكن ذلك المذهب قد عُرف، ولا اشتهرت أصوله بعد.

الثالث: من الجدير ذكره أن معرفة الدارقطني بأحوال الرجال لا تعني معرفته بكافة علوم الدين ومذاهب الناس. فإن معرفته تنحصر بأحوال رواة الأحاديث والسنن والآثار، والباقلاني ليس منهم. ومعرفة مذاهب الناس لا تكون إلا بقراءة

مصنفاتهم، أو حضور مجالسهم، أو سماع نقول تلاميذهم عنهم. ولم يكن الباقلاني من هؤلاء الرواة، ولكن كان منشغلًا بعلوم الأصول والكلاميات وأقوال الفلاسفة والمعتزلة، فمن الطبيعي أن يغفل الدارقطني عن مذهب الباقلاني.

ومن لا يفقه في أصول هؤلاء المتكلمة وقواعدهم، قد يسقط في غوائلهم ومكرهم، ويذهل عن حقيقة مرادهم من مذاهبهم، ويجهل الفرق بين الإثبات والتفويض، والجواهر والأجسام، والحوادث والأفعال. والإمام الدارقطني كان عالمًا جليلًا في علوم الحديث لم يُر مثله في زمانه ولا بعد زمانه، ولكن اشتغاله وتفرّغه كان في الحديث، فلم يكن محيطًا بمقالات أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم. فكان الباقلاني بالنسبة له قاضٍ جليل ومنافح عن عقيدة المسلمين وعن الكتاب والسُّنَّة أمام الرافضة والكفرة والملحدين.

إلا أننا نستفيد من قصة الدارقطني والباقلاني درسًا عظيمًا ينبغي على أهل العلم تعقّله وتدبرّه، وهو أن أقوال الأئمة محسوبة عليهم وتوزن بموازين ثقيلة، لا سيّما إذا كان إمامًا جليلًا في العلم ويُقتدى به في القول والفعل كالدارقطني. فلا ينبغي إعطاء أحدٍ أكثر ما يستحق من المديح؛ لأن ذلك قد يجرّ إلى مفاسد لا يعلمها إلا الله، كما لا ينبغي الستر على بدعة رجلٍ دون الإزراء به، حتى ينكشف أمره أمام المسلمين فيحذروا من بدعته.

ومن ذلك نعرف أن للشدة موضعها من الحكمة، فإن الحكمة كما تكون في اللين، تكون في الشدة كذلك، وكم من شدة تبعها صلاح، وكم من لين تبعه فساد. وأبو ذر الهروي كان محبًّا للعلم والعلماء، وكلمة الدارقطني تلك كانت سببًا في تعلق قلب أبي ذر بالباقلاني، فأخذ عنه أصول البدع والأشعرية التي كان عليها، كما أخذ عنه مذهب الإمام مالك، وساهم بعد ذلك في نشر المذهب الأشعري البدعي في أنحاء المغرب. فسبحان من قدّر نشر بدعةٍ بزلّة لسان عالمٍ، ولله الحكمة البالغة.

ونحن من هذا المنطلق لا نتردد في الحطّ من مذهبهم وكشف معايب أصولهم، حتى لا يغترّ الناس بهم. ولعل ذلك هو الدافع الأكبر لشدتنا وغلظتنا عليهم في هذا الكتاب. وعجبًا لبعض أهل العلم الأفاضل في هذا العصر إذا ذُكرت أمامه سيرة بعض أئمة الأشاعرة يكتفي بتخطئتهم، ثم تجده يترحّم عليهم ويقرّ بعلمهم وفضلهم. أفلا نتّعظ بما وقع بين الدارقطني وأبي ذر؟

وعودًا على موضوعنا، فإن الحاصل: أن هذا الذي ادعاه الأشاعرة عن الدارقطني، ادعوا مثله عن النووي وابن حجر، فقالوا عنهما أنهما أشعريان. وهذا غلط شنيع، يعرفه كل من قرأ لهما واطلع على آرائهما في المسائل المختلفة، فهما وإن كانا سلكا منهج التأويل والتفويض في الصفات، إلا أنهم لم يستندا على أصول الأشاعرة بشيء.

وهذا خطأ يكثر الأشاعرة وغيرهم من الوقوع فيه، فإنهم يعتبرون كل من يتأول الصفات أشعريًّا. وهذا باطل؛ لأننا نطلق اسم الأشعري على كل من يتابع الأشاعرة على أصولهم، ويقول بها، ويرسم منهجه في المسائل المختلفة على ضوء تلك الأصول. ومن لم توافق أصوله أصول الأشاعرة، لا ينبغي أن نعدّه منهم لمجرد موافقته لهم في بعض المسائل.

ولم يُعرف عن النووي وابن حجر موافقة أصول الأشاعرة، ولا ذكرا ذلك، ولا صرّحا بها ولا بنيا عليها شيئًا في العقائد. فهما يعتبران خبر الواحد الصحيح الذي حفّته قرائن مفيدًا للعلم، ولا يجوّزان التكليف بما هو خارج الوسع، ولا يجوّزان تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولا يقولان بالكسب، والأشاعرة تقول بذلك كله.

ونذكر على سبيل المثال مسألة وجوب المعرفة والنظر، فقد ذكر ابن حجر أقوال أئمة الأشاعرة فيها، ثم قال: «وقد ذكرت في كتاب الإيمان من أعرض عن هذا من أصله، وتمسك بقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ﴾ [الرُّوم: ٣٠]، وحديث: «**كل مولود يولد على الفطرة**»، فإن ظاهر الآية والحديث أن المعرفة حاصلة بأصل الفطرة وأن الخروج عن ذلك يطرأ على الشخص لقوله عليه الصلاة والسلام: «**فأبواه يهوِّدانه وينصِّرانه**». وقد وافق أبو جعفر السمناني وهو من رؤوس الأشاعرة على هذا، وقال: إن هذه المسألة بقيت في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة، وتفرّع عليها أن الواجب على كل أحد معرفة الله بالأدلة الدالة عليه، وأنه لا يكفي التقليد في ذلك»[1].

فانظر كيف وصف السمناني أنه من رؤوس الأشاعرة، وليست من عادة الأشاعرة إطلاق مثل هذا الوصف على أئمتهم؛ بل ينسبون أنفسهم إلى أهل السُّنَّة والجماعة.

---

(١) فتح الباري ١٣/ ٣٤٩.

وكذلك قال النووي في شرح حديث الجارية بعد أن ذكر أقوال الخطابي والقاضي عياض: «وفيه دليل على أن الكافر لا يصير مؤمنًا إلا بالإقرار بالله تعالى وبرسالة رسول الله ﷺ. وفيه دليل على أن من أقرّ بالشهادتين واعتقد ذلك جزمًا كفاه ذلك في صحة إيمانه، وكونه من أهل القبلة والجنة، ولا يكلّف مع هذا إقامة الدليل والبرهان على ذلك، ولا يلزمه معرفة الدليل. وهذا هو الصحيح الذي عليه الجمهور»[(١)].

وهذه المسألة من أصول المتكلمة، ومن يخالفهم فيها خالفهم في أصولهم. وكذلك مسائل القبح والحسن، والكسب، وكون الله فاعل الأفعال حقيقة، وأنه لا يفعل لعلة ولا غاية، وكون الإيمان تصديقًا ومعرفة، فهذا كله من أصول الأشاعرة التي لم يتكلم بها هذان الإمامان، فلا يمكن اعتبارهما من الأشاعرة.

ثم من أميز سمات الأشاعرة نصرة المذهب والدفاع عنه بالحجج، وتقريع الخصوم وتسفيههم بوصفهم بالحشوية، وإبطال كافة حججهم. هذا أمر لا يخرج عن مظلته أي أشعري. وابن حجر والنووي لم يسلكا ذلك البتة في شرحيهما للصحيحين، واكتفيا في بعض المسائل بذكر أقوال أهل العلم دون نصرتها أو ترجيح أحدهما على الآخر، إلا في بعض مسائل الصفات حيث انتصرا فيه لرأيهما القاضي بالتأويل والتفويض، لا متابعة للأشاعرة حتى نحكم عليهما أنهما منهما. ولو أردنا ذكر بعض تلك المواضع لطال الأمر، فيمكن للمرتاب أن يرجع إلى شرحيهما للصحيحين، ولن يجد فيهما نصرة للمذهب الأشعري البتة؛ بل غاية ما سيجده هو موافقتهم في بعض المسائل.

وممن ابتلي كذلك بتلك النسبة البغيضة إليهم واتهم بالتمشعر الحاكم النيسابوري، حيث يروّج أكثر الأشاعرة أنه منهم. والأشاعرة تستعمل أبسط طرق السفطسائية في جحد الحقائق بترجيح الظني على القطعي والنظري على الضروري والضعيف على القوي. ولو قرأ أحدهم كتاب «معرفة علوم الحديث» للحاكم لخجل من دعوى أشعريته.

قال الحاكم في كتابه: «ونحن ذاكرون بمشيئة الله في هذا الموضع فقه الحديث عن أهله، ليستدل بذلك على أن أهل هذه الصنعة من تبحر فيها لا يجهل فقه

---

(١) شرح صحيح مسلم ٥/ ٢٥.

الحديث، إذ هو نوع من أنواع هذا العلم»[١]. ثم ذكر عددًا من علماء الحديث؛ كالبخاري وأبي زرعة، وابن أبي حاتم، ويحيى بن يحيى، وإبراهيم الحربي، ومسلم.

ثم ذكر عثمان الدارمي، وهو مصنف كتاب: «الرد على الجهمية»، وكتاب: «النقض على المريسي وابن الثلجي». فقال الحاكم في ذلك: «ومنهم عثمان بن سعيد الدارمي، وهو المقدم. سمعت أبا عبد الله محمد بن العباس الضبي يقول: سمعت أبا الفضل بن إسحاق يقول: «ما رأينا مثل عثمان بن سعيد، ولا رأى عثمان مثل نفسه أخذ الأدب عن ابن الأعرابي، والفقه عن أبي يعقوب البويطي، والحديث عن يحيى بن معين، وعلي بن المديني، وتقدم في هذه العلوم رَحِمَهُ اللَّهُ»[٢].

ثم ذكر الحافظ المحدث ابن نصر المروزي، وقال فيه: «فضائل أبي عبد الله المروزي ومناقبه كثيرة، فإنه إمام الحديث بخراسان، وأما كلامه في فقه الحديث فأكثر من أن يمكن ذكره، ومصنفاته في بلاد المسلمين مشهورة، ولعلّها تزيد على ست مائة جزء عندنا من المسموعات ما يزيد على مائة جزء»[٣].

ثم ذكر ابن خزيمة بعد أن أورد أسماء بعضهم، فقال فيه: «ومنهم أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة. سمعت أبا بكر محمد بن علي الفقيه الشاشي يقول: سمعت أبا بكر الصيرفي يقول: سمعت أبا العباس بن سريج، وذكر أبا بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، فقال فيه: «يخرج النكت من حديث رسول الله ﷺ بالمنقاش»[٤].

وقال فيه أيضًا: «فضائل هذا الإمام مجموعة عندي في أوراق كثيرة، وهي أشهر وأكثر من أن يحتملها هذا الموضع، ومصنفاته تزيد على مائة وأربعين كتابًا، سوى المسائل، والمسائل المصنفة أكثر من مائة جزء، فإن فقه حديث بريرة ثلاثة أجزاء، ومسألة الحج خمسة أجزاء. وأنا أذكر في هذا الموضع من دقيق كلامه الذي أشار إليه إمام فقهاء عصره أبو العباس بن سريج ما يستدل به على كثير من علومه. قرأت بخط أبي عمرو المستملي، ووفاته قبل وفاة أبي بكر بنيف وثلاثين سنة. قال: سألت

(١) معرفة علوم الحديث، ص٦٣.
(٢) المصدر السابق، ص٨٠.
(٣) المصدر السابق، ص٨٢.
(٤) المصدر السابق، ص٨٣.

أبا بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، عن معنى قول رسول الله ﷺ: «**من صام الدهر ضيقت عليه جهنم**» فقال: «ينبغي أن يكون هاهنا معنى» عليه «عنه» فلا يدخل جهنم؛ لأن من أراد لله عملًا وطاعة ازداد به عند الله رفعة، وعليه كرامة، وإليه قربة. سمعت محمد بن صالح بن هانئ يقول: سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة يقول: «من لم يقرّ بأن الله تعالى على عرشه قد استوى فوق سبع سماواته، فهو كافر بربه يستتاب، فإن تاب، وإلا ضربت عنقه، وألقي على بعض المزابل حيث لا يتأذى المسلمون، والمعاهدون بنتن ريح جيفته، وكان ماله فيئًا لا يرثه أحد من المسلمين، إذ المسلم لا يرث الكافر كما قال ﷺ»(١).

فلتعلم أيها الناظر أن الإمامين الدارمي وابن خزيمة من أئمة أهل الحديث الذين شدّدوا النكير على أهل البدع. فالأول كان سيفًا مسلطًا على الجهمية، والثاني كان سيفًا على الأشاعرة. والأشاعرة تبغضهما، فإنهما متهمان بالتجسيم عندهم، لإيرادهما عددًا كبيرًا من الأخبار في مباحث الصفات.

فهل يعقل أن يكون الحاكم أشعري العقيدة، ثم يذكرهما ويثني عليهما بمثل ما ذكر؟ أم هل يعقل أن يكون أشعري العقيدة، ثم ينقل عن ابن خزيمة هذا القول الذي يصرّح فيه بتكفير من لم يقرّ بكون الله على العرش؟

فكان الأولى قبل القفز إلى تلك الدعوى، أن يفسروا لنا حكايته تلك عن الإمام ابن خزيمة، وثناءه على أهل الحديث ممن عرفوا بمخالفتهم لمذهب الأشاعرة.

وكذلك ادعوا على السمعاني أنه منهم، حيث قال عنه السبكي: «وللكرجي قصيدة بائية في السُّنَّة شرح فيها اعتقاده واعتقاد السلف تزيد على مائتي بيت قرأتها عليه في داره في الكرج».

ثم قال السبكي: «ثبت لنا بهذا الكلام إن ثبت أن ابن السمعاني قاله أن لهذا الرجل قصيدة في الاعتقاد وعلى مذهب السلف موافقة للسُّنَّة، وابن السمعاني كان أشعري العقيدة، فلا يعترف بأن القصيدة على السُّنَّة ومذهب السلف إلا إذا وافقت ما يعتقد هو أنه كذلك. إذا عرفت ذلك فاعلم أنا وقفنا على قصيدة تعزى لهذا الشيخ نال فيها من أهل السُّنَّة وباح بالتجسيم، وإني ارتبت في أمر هذه القصيدة وصحة

(١) المصدر السابق، ص٨٤.

نسبتها إلى هذا الرجل، وغلب على ظني أنها مكذوبة عليه كلها أو بعضها».

وينطلق السبكي من فرضية محمومة في خياله، وهو أن كل أهل العلم هم من الأشاعرة حتى يتبيّن العكس، وبالتالي؛ فكلّ ما يمكن أن يشكك في تلك الفرضية فهو باطل. وبموجب تلك الفرضية، فطالما أن السمعاني أشعري العقيدة، ومدح قصيدة الكرجي، فلا بُد أن يكون الكرجي من الأشعرية أيضًا، وعلى ذلك تكون تلك القصيدة مكذوبة عليه أصلًا، أو أنه زيد فيها ما ليس منها. هذا هو المنطق الذي يتعامل به السبكي في الحكم على الأمور.

قال ابن كثير في ترجمته: «وله كتاب الفصول في اعتقاد الأئمة الفحول، حكى فيه عن أئمة عشرة من السلف مالك، وأبي حنيفة، والليث، والأوزاعي، وسفيان الثوري، وابن المبارك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه أقوالهم في أصول العقائد، ويحكي فيه عن أئمة أصحابنا بالأسانيد أشياء مليحة وطرفًا وغرائب. رَحِمَهُ اللَّهُ»(١).

وهذا الكلام من ابن كثير شاهد على أنه اطلع على الكتاب، وأنه موافق لعقيدة ابن كثير وأصحابه. وتمسّك البعض بقول ابن كثير في ترجمته أنه تلميذ الشيخ أبي إسحاق الشيرازي. وهذا الكلام غير مسلّم به، وقد استدرك عليه ابن قاضي شهبة، وقال في ترجمته: «تلميذ الشيخ أبي إسحاق الشيرازي على ما قيل. وهو وهم، وإنما أخذ عن أبي منصور محمد بن أحمد الأصبهاني، عن شخص، عن الشيخ أبي حامد»(٢).

وعلى تقدير صحة ذلك؛ فهذا ما لا يمكن إثبات العقائد به، فما من أحد إلا وتجد له من شيوخه من يخالفه في المذهب فروعًا أو أصولًا. والأمثلة في ذلك كثيرة، لمن يطلع على كتب الرجال.

وكذلك ذكر الذهبي القصيدة في «تاريخه» ونسبها إلى الكرجي، وذكرها كذلك في كتابه «العلو»، وقال: «وعلى هذه القصيدة مكتوب بخط العلَّامة تقي الدين بن الصلاح هذه عقيدة أهل السُّنَّة وأصحاب الحديث»(٣).

---

(١) طبقات الشافعيين، ص٦٠٧.

(٢) طبقات الشافعية ١/ ٣١٠.

(٣) العلو للعلي الغفار، ص٢٣٦.

والإمام ابن الصلاح مذهبه مذهب أصحاب الحديث كما هو معروف عنه، وعبارته تلك تؤيد ذلك؛ لأنه لو كان أشعريًّا لذكر الأشاعرة وتجنب ذكر أصحاب الحديث، لئلا يفضي ذلك إلى الوهم والخلط بين المذهبين. وقد توفي ابن الصلاح سنة ثلاث وأربعين وستمائة، بينما توفي الكرجي سنة اثنين وثلاثين وخمسمائة، وبذلك يكون العهد قريبًا به، فيبعد أن تكون القصيدة على غير أصلها. وردّ الأشاعرة في ذلك معروف سلفًا لمن يخبر أحوالهم، فسيقولون لك أن الذهبي منهم، وبالتالي لا تُقبل شهادته في خصومه - يعرّضون بكذبه في دعواه - بينما قبلوا شهادة السبكي في خصومه. فنعوذ بالله من الخذلان.

وكان ينبغي على السبكي أن يتحلّى بقدر من العلمية والإنصاف، بأن يقول أن القصيدة ثابتة للكرجي، وثبت أن السمعاني يمدحها، فتحصّل أن عقيدة السمعاني على وفاق مع تلك القصيدة. فإن صحّ أن القصيدة تخالف مذهب الأشاعرة، لزم القول أن السمعاني ليس من الأشاعرة.

فهذا هو البحث العلمي المنصف المجرد من الهوى؛ لأن دعوى أن السمعاني أشعري لا تسندها دلالة أبدًا، ولكنها تجري على وفق فرضية السبكي المحمومة أن كل أهل العلم أشاعرة حتى يتبين خلاف ذلك، تمامًا كالعمل بالقاعدة القضائية المعروفة أن كل متهم بريء حتى تثبت إدانته.

وتلك نقطة يجب الانتباه إليها أيضًا، وهي من سفسطات الأشاعرة. فإن من المعلوم لكل العقلاء أن الذي يحكم على مذهب الرجل ورأيه وأقواله هو كتبه لا أقوال الناس عنه. والأشاعرة لهم في ذلك مذهب عجيب، فهم يقدّمون نقول الناس في فلان على كتبه إذا كان ذلك النقل موافقًا لمذهبهم والكتاب مخالفًا له. فعلى سبيل المثال؛ تجد لأحد العلماء كتابًا يصرّح فيه بالإثبات ويشيد بمذهب أصحاب الحديث ويسفّه بأصول الأشعرية. ثم إذا وجد الأشاعرة في المقابل كلمة لأحدهم يقول فيها أن هذا العالم أشعري، كما حصل من السبكي الذي زعم أن السمعاني أشعري وتابعه كافة الأشاعرة على كلامه ذاك، حكموا أن ذلك الكتاب مكذوب عليه؛ لأنه ثبت أن العالم أشعري.

وهذا ما فعلوه مع أبي عثمان الصابوني يرحمه الله، فإن له كتابًا ثابتًا عن عقيدة أصحاب الحديث، وهو يوافق الحنابلة ويخالف الأشاعرة، فشكك الأشاعرة به

واعتبروه مكذوبًا عليه، لمجرد أن البيهقي الأشعري قال عنه أنه إمام المسلمين حقًّا وشيخ الإسلام صدقًا، دون أن ينقلوا عنه أي عبارة تفيد أنه أشعري العقيدة أو المنهج.

وكذلك حكموا على الإمام الدارقطني أنه من الأشاعرة لمجرد نقل أبي ذر الهروي أنه قبّل رأس الباقلاني، ثم حكموا بموجبه على كتبه عن الصفات والرؤية والنزول أنها مكذوبة عليه، واتهموا بعض رواة الكتاب به، دون أن ينقلوا عن الإمام الدارقطني حرفًا واحدًا يفيد أشعريته.

وكذلك حكموا على الخطيب أنه أشعري لمجرد أنه أثنى على بعض الأشعرية وأثنى على عقيدتهم، مع العلم أنه أثنى على أضعافهم من الحنابلة وأهل الحديث، وأثنى على الاعتقاد القادري.

والناظر إلى ترجمة الخطيب البغدادي لأبي الحسن الأشعري يعرف أنه لم يكن أشعريًّا البتة ولا هو منهم من قريب أو بعيد. فإن ترجمة الأشعري عند البغدادي باهتة مختصرة، لم يصفه بشيء من تلك الأوصاف ولم يخلع عليه لقبًا من ألقابهم المعروفة. وغاية ما ذكره عنه أنه متكلم؛ بل إنه لم يصرّح بتوثيقه كما فعل مع كافة الثقات الذين ترجم لهم، ولم يتكلم على علمه وحسن دينه وفضله، وقد درجت العادة عنده على ذكر كل ذلك وتوثيق من يتبين له وثاقته.

ولكن لو نظرت إلى ترجمة الأشعري عند الأشاعرة؛ كالبيهقي، أو ابن فورك، أو ابن عساكر، أو السبكي، لرأيت العجب العجاب مما فيها من الغلو الذي يقارب درجة التقديس، ولأيقنت أن الخطيب البغدادي لم يكن منهم، وغاية ما في الأمر أنه أثنى على الباقلاني وتأثر به في بعض مسائل معدودة نبهنا عليها في موضعها، إلا أنه لم يكن متابعًا لأصول الأشاعرة مطلقًا.

وممن ابتلي أيضًا بتلك النسبة الذميمة إلى المذهب الأشعري الحافظ ابن كثير وهو التلميذ الوفي لشيخ الإسلام ابن تيمية. فقد أورد ابن حجر في ترجمة العلامة ابن قيم الجوزية نادرة له، قال فيها: «ومن نوادره أنه وقع بينه وبين عماد الدين ابن كثير منازعة في تدريس الناس، فقال له ابن كثير: أنت تكرهني لأنني أشعري. فقال له: لو كان من رأسك إلى قدمك شعر ما صدقك الناس في قولك أنك أشعري، وشيخك ابن تيمية»[1].

---

(١) الدرر الكامنة ١/ ٦٥.

وقد تعلق بتلك الكلمة بعض جهال الأشاعرة المعاصرين، وطاروا بها فرحًا واستشهادًا على أشعرية ابن كثير، وعدّوه منهم لأجل تلك النادرة.

والأشاعرة بذلك يستمرّون في النهج السفسطائي المغالط والمنقلب على الحقائق. ولا عجب في ذلك، فقد رجحوا المرجوح على الراجح؛ بل هم أهل ترجيح المرجوح على الراجح، فلطالما قدّموا أدلة عقلية على أدلة حسية، وأدلة ظنية على أدلة قطعية، وقدّموا آراء بعض الناس على آراء كافة العقلاء، وقدموا استدلالاتهم على الآيات، وردّوا الأحاديث الصحاح بدعوى أنها من أخبار الآحاد، ثم استشهدوا بأبيات من الشعر لا أسانيد لها ولا ثابتة إلى أصحابها، وطعنوا في كتب ومصنفات منسوبة لأصحابهم، زاعمين أن الكتاب ليس من تصنيفه، أو أنه قد زيد فيه وتم تحريفه.

فهم يعيشون في متاهة، وينفصمون بها عن الواقع فينكرون ما اتفق عليه العقلاء وقالت به الحواس، ثم يثبتون ما يناقض الحواس، أو يناقض ثوابت التاريخ وحقائقه. فهذا ديدنهم ومنهجهم لا يمكن لهم أن يتخلّوا عنه، ولا أن يستمروا بالعيش بدونه، إلا أن يتركوا المذهب بالكلية.

وكان ينبغي عليهم قبل الحكم على الرجل بكونه أشعريًّا أن يرجعوا إلى ما كتبه وما قيل عنه، حتى يتبين مذهبه من خلال ما يذكره بخط يده، ولا يمكن أن نعرض عن ذلك ونتمسك بنادرة مذكورة عنه دون تحقيق ثبوتها، ولا تفصيل ما وقع فيها.

ومن يطلع على كتاب «البداية والنهاية» للحافظ ابن كثير، يجد متابعته التامة لشيخه ابن تيمية في كل الأحوال؛ بل يكاد يُلمح إلى نوع من التعصّب لشيخه. ولعله سيثقل عليك الأمر أيها الناظر بقراءة كتاب «البداية والنهاية» الطويل للوقوف على شيء من أحواله ومذهبه، فدعنا نريحك من الأمر، ونذكر لك بعض تلك المواضع.

قال ابن كثير في ترجمة قاضي القضاة شمس الدين السروجي: «وله اعتراضات على الشيخ تقي الدين بن تيمية في علم الكلام، أضحك فيها على نفسه، وقد ردّ عليه الشيخ تقي الدين في مجلدات، وأبطل حجته»[(١)].

وقال ابن كثير في ترجمة الحاجة أم زينب: «وقد كانت تحضر مجلس الشيخ

---

(١) البداية والنهاية ١٤/ ٦٧.

تقي الدين بن تيمية، فاستفادت منه ذلك وغيره، وقد سمعت الشيخ تقي الدين يثني عليها ويصفها بالفضيلة والعلم، ويذكر عنها أنها كانت تستحضر كثيرًا من المغني أو أكثره، وأنه كان يستعد لها من كثرة مسائلها وحسن سؤالاتها وسرعة فهمها»[١].

وقال في ترجمة نور الدين البكري: «وقد كان في جملة من ينكر على شيخ الإسلام ابن تيمية، أراد بعض الدولة قتله، فهرب واختفى عنده كما تقدم لما كان ابن تيمية مقيمًا بمصر. وما مثاله إلا مثال ساقية ضعيفة كدرة لا طمت بحرًا عظيمًا صافيًا، أو رملة أرادت زوال جبل، وقد أضحك العقلاء عليه»[٢].

وقال عن ابن المطهر الحلي الرافضي: «وقد انتدب في الردّ عليه الشيخ الإمام العلامة شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس بن تيمية في مجلدات، أتى فيها بما يبهر العقول من الأشياء المليحة الحسنة، وهو كتاب حافل»[٣].

وقال في ترجمة قاضي القضاة شمس الدين الحريري: «وكان يقول: إن لم يكن ابن تيمية شيخ الإسلام، فمن؟ وقال لبعض أصحابه: أتحب الشيخ تقي الدين؟ قال: نعم، قال: والله لقد أحببت شيئًا مليحًا»[٤].

وقال في حق شيخه: «ثم إن الشيخ بعد وصوله إلى دمشق واستقراره بها لم يزل ملازمًا لاشتغال الناس في سائر العلوم ونشر العلم وتصنيف الكتب وإفتاء الناس بالكلام والكتابة المطولة والاجتهاد في الأحكام الشرعية»[٥].

وقال: «وفي يوم الأربعاء ثاني عشر شوال درس الشيخ شمس الدين بن الأصبهاني بالرواحية، بعد ذهاب ابن الزملكاني إلى حلب، وحضر عند القضاة والأعيان. وكان فيهم شيخ الإسلام ابن تيمية، وجرى يومئذ بحث في العام إذا خص، وفي الاستثناء بعد النفي ووقع انتشار وطال الكلام في ذلك المجلس، وتكلم الشيخ تقي الدين كلامًا أبهت الحاضرين»[٦].

وعندما ذكر حادثة وفاته قال: «ثم دخلت سنة ثمان وعشرين وسبعمائة في ذي القعدة منها كانت وفاة شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن تيمية قدّس الله روحه»[٧].

---

(١) المصدر السابق ١٤/ ٨٢.
(٢) المصدر السابق ١٤/ ١٣٢.
(٣) المصدر السابق ١٤/ ١٤٤.
(٤) المصدر السابق ١٤/ ١٦٣.
(٥) المصدر السابق ١٤/ ٧٦.
(٦) المصدر السابق ١٤/ ١٣٦.
(٧) المصدر السابق ١٤/ ١٥٣.

وقال عنه: «عملت له ختمات كثيرة ورئيت له منامات صالحة عجيبة، ورثي بأشعار كثيرة وقصائد مطولة جدًّا»(١).

وقال: «وكنت فيمن حضر هناك مع شيخنا الحافظ أبي الحجاج المزي رَحِمَهُ اللَّهُ، وكشفت عن وجه الشيخ ونظرت إليه وقبلته، وعلى رأسه عمامة بعذب مغروزة، وقد علاه الشيب أكثر مما فارقناه. وأخبر الحاضرين أخوه زين الدين عبد الرحمٰن أنه قرأ هو والشيخ منذ دخل القلعة ثمانين ختمة وشرعًا في الحادية والثمانين، فانتهينا فيها إلى آخر اقتربت الساعة: «إن المتقين في جنات ونهر، في مقعد صدق عند مليك مقتدر»، فشرع عند ذلك الشيخان الصالحان الخيّران عبد الله بن المحب وعبد الله الزرعي الضرير ـ وكان الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ يحب قراءتهما ـ فابتدآ من أول سورة الرحمٰن حتى ختموا القرآن، وأنا حاضر أسمع وأرى»(٢).

وقال: «وفي ثانيه خرج نائب السلطنة بمن بقي من الجيوش الشامية، وقد كان تقدم بين يديه طائفة من الجيش مع ابن تيمية في ثاني المحرم، فساروا إلى بلاد الجرد والرفض والتيامنة فخرج نائب السلطنة الأفرم بنفسه بعد خروج الشيخ لغزوهم، فنصرهم الله عليهم وأبادوا خلقًا كثيرًا منهم ومن فرقتهم الضالَّة، ووطئوا أراضي كثيرة من صنع بلادهم، وعاد نائب السلطنة إلى دمشق في صحبته الشيخ ابن تيمية والجيش، وقد حصل بسبب شهود الشيخ هذه الغزوة خير كثير، وأبان الشيخ علمًا وشجاعة في هذه الغزوة، وقد امتلأت قلوب أعدائه حسدًا له وغمًا»(٣).

وقال: «وصنف الشيخ جزءًا في طريقة الأحمدية، وبيَّن فيه أحوالهم ومسالكهم وتخيلاتهم، وما في طريقتهم من مقبول ومردود بالكتاب، وأظهر الله السُّنَّة على يديه وأخمد بدعتهم ولله الحمد والمنة»(٤).

وقال: «وعاد الشيخ إلى منزله معظمًا مكرمًا، وبلغني أن العامة حملوا له الشمع من باب النصر إلى القصاعين على جاري عادتهم في أمثال هذه الأشياء»(٥).

وقال: «وفي ليلة سلخ صفر توجَّه الشيخ تقي الدين بن تيمية من القاهرة إلى الإسكندرية صحبة أمير مقدم، فأدخله دار السلطان وأنزله في برج منها فسيح

(١) المصدر السابق ١٤/ ١٥٩ ـ ١٦٠.
(٢) المصدر السابق ١٤/ ١٥٩.
(٣) المصدر السابق ١٤/ ٤٠.
(٤) المصدر السابق ١٤/ ٤١.
(٥) المصدر السابق ١٤/ ٤٢.

الأكناف، فكان الناس يدخلون عليه ويشتغلون في سائر العلوم، ثم كان بعد ذلك يحضر الجمعات ويعمل المواعيد على عادته في الجامع. وكان دخوله إلى الإسكندرية يوم الأحد، وبعد عشرة أيام وصل خبره إلى دمشق فحصل عليه تألم، وخافوا عليه غائلة الجاشنكير وشيخه المنبجي، فتضاعف له الدعاء، وذلك أنهم لم يمكّنوا أحدًا من أصحابه أن يخرج معه إلى الإسكندرية، فضاقت له الصدور، وذلك أنه تمكن منه عدوه نصر المنبجي»[(١)].

وقال: «وفي هذا الشهر باشر قاضي القضاة ابن جماعة مشيخة سعيد السعداء بالقاهرة بطلب الصوفية له، ورضوا منه بالحضور عندهم في الجمعة مرة واحدة، وعزل عنها الشيخ كريم الدين الأيكي؛ لأنه عزل منها الشهود، فثاروا عليه وكتبوا في حقه محاضر بأشياء قادحة في الدين، فرسم بصرفه عنهم، وعومل بنظير ما كان يعامل به الناس، ومن جملة ذلك قيامه على شيخ الإسلام ابن تيمية وافتراؤه عليه الكذب، مع جهله وقلة ورعه، فعجل الله له هذا الخزي على يدي أصحابه وأصدقائه جزاءً وفاقًا»[(٢)].

ثم نقل قول البرزالي: «وأثنى عليه وعلى علومه وفضائله جماعة من علماء عصره، مثل القاضي الخويي، وابن دقيق العيد، وابن النحاس، والقاضي الحنفي قاضي قضاة مصر ابن الحريري وابن الزملكاني وغيرهم، ووجدت بخط ابن الزملكاني أنه قال: اجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها، وأن له اليد الطولى في حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقسيم والتدين»[(٣)].

ثم قال ابن كثير: «وبالجملة كان رَحِمَهُ اللَّهُ من كبار العلماء، وممن يخطئ ويصيب، ولكن خطأه بالنسبة إلى صوابه كنقطة في بحر لجي، وخطأه أيضًا مغفور له كما في «صحيح البخاري»: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر فهو مأجور**»»[(٤)].

ولو كان يرى أن مذهب شيخ الإسلام في الصفات باطلًا لما قال: «ولكن خطأه بالنسبة إلى صوابه كنقطة في بحر لجي»؛ لأن أكثر الفتن إنما قامت لأجل ذلك،

---

(١) المصدر السابق ١٤/٥٦.
(٢) المصدر السابق ١٤/٥٧.
(٣) المصدر السابق ١٤/١٥٨.
(٤) المصدر السابق ١٤/١٦٠.

وأكثر كتبه وأكبرها تكلمت عن ذلك المبحث، فلو كان يرى غلطه فيه، لاعتبر خطأه كبيرًا فاحشًا. فإن تلك الأقوال التي ذكرها ابن كثير في كتابه لا تدع مجالًا للشك في متابعة ابن كثير لشيخه ابن تيمية، وحبّه العظيم له حبًّا يكاد يتجاوز به إلى التعصب له ضد كل خصومه. ولا يمكن أن يقول أشعري مثل ذلك في حق ابن تيمية. فكان هذا الذي نقلناه عن ابن كثير هو الدليل على عدم أشعريته. ومما يشهد لذلك أيضًا ويؤيده أمور:

الأول: أنه التزم ذكره بقوله عنه: «شيخ الإسلام»، أو قوله: «الإمام العلَّامة». والأشعري لا يقدر على مثل ذاك الكلام؛ بل لعلّه يؤثر الموت وأن تُضرب عنقه على أن يمدح ابن تيمية بذلك اللقب.

الثاني: أنه أكثر الثناء على ابن القيم الجوزية رَحِمَهُ اللهُ، وذكر أن بينهما صحبة عظيمة. قال ابن كثير في ترجمته: «وفي ليلة الخميس ثالث عشر رجب وقت أذان العشاء، توفي صاحبنا الشيخ الإمام العلامة شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي، إمام الجوزية، وابن قيّمها، وصلي عليه بعد صلاة الظهر من الغد بالجامع الأموي، ودفن عند والدته بمقابر الباب الصغير رَحِمَهُ اللهُ»[١].

وقال عنه أيضًا: «فأخذ عنه علمًا جمًّا، مع ما سلف له من الاشتغال، فصار فريدًا في بابه في فنون كثيرة، مع كثرة الطلب ليلًا ونهارًا، وكثرة الابتهال. وكان حسن القراءة والخلق، كثير التودد لا يحسد أحدًا ولا يؤذيه، ولا يستعيبه، ولا يحقد على أحد، وكنت من أصحب الناس له وأحبّ إليه، ولا أعرف في هذا العالم في زماننا أكثر عبادة منه، وكانت له طريقة في الصلاة يطيلها جدًّا ويمدّ ركوعها وسجودها، ويلومه كثير من أصحابه في بعض الأحيان، فلا يرجع ولا ينزع عن ذلك رَحِمَهُ اللهُ.

وله من التصانيف الكبار والصغار شيء كثير، وكتب بخطه الحسن شيئًا كثيرًا، واقتنى من الكتب ما لا يتهيّأ لغيره تحصيل عشره من كتب السلف والخلف. وبالجملة؛ كان قليل النصير في مجموعه وأموره وأحواله، والغالب عليه الخير والأخلاق الصالحة، سامحه الله ورحمه. وقد كان متصدّيًا للإفتاء بمسألة الطلاق

---

(١) المصدر السابق ١٤/ ٢٧٠.

التي اختارها الشيخ تقي الدين بن تيمية، وجرت بسببها فصول يطول بسطها مع قاضي القضاة تقي الدين السبكي وغيره. وقد كانت جنازته حافلة رَحِمَهُ اللهُ، شهدها القضاة والأعيان والصالحون من الخاصة والعامة، وتزاحم الناس على حمل نعشه، وكمل له من العمر ستون سنة رَحِمَهُ اللهُ»[(١)].

الثالث: أنه ذكر الخليفة القائم بالله، فقال فيه: «وكان على طريقة السلف في الاعتقاد، وله في ذلك مصنفات كانت تقرأ على الناس»[(٢)].

وقال في أحداث سنة ثلاث وثلاثين وأربعمائة: «وفيها قرئ الاعتقاد القادري الذي جمعه الخليفة القادر، وأخذت خطوط العلماء والزهاد عليه بأنه اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فسق وكفر، وكان أول من كتب عليه الشيخ أبو الحسن علي بن عمر القزويني، ثم كتب بعده العلماء، وقد سرده الشيخ أبو الفرج بن الجوزي بتمامه في منتظمه، وفيه جملة جيدة من اعتقاد السلف»[(٣)].

وقال أيضًا: «وفي يوم النصف من جمادى الآخرة قرئ الاعتقاد القادري الذي فيه مذهب أهل السُّنَّة، والإنكار على أهل البدع، وقرأ أبو مسلم الكجي البخاري المحدث كتاب التوحيد لابن خزيمة على الجماعة الحاضرين. وذكر بمحضر من الوزير ابن جهير وجماعة الفقهاء وأهل الكلام، واعترفوا بالموافقة»[(٤)].

وهذا شاهد قوي يدلّ على موافقته لما جاء في ذلك الاعتقاد القادري. وقد ذكره ابن الجوزي بتمامه كما ذكر ابن كثير، وهو موافق تمامًا لاعتقاد السلف الصالح ولاعتقاد ابن تيمية الذي قاتل عليه.

الرابع: أن ابن كثير قال في «طبقاته»: «أما طريقة الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري في الصفات بعد أن رجع عن الاعتزال؛ بل وبعد أن قدم بغداد، وأخذ عن أصحاب الحديث كزكريا الساجي وغيره، فإنها من أصحّ الطرق للمذهب، فإنه يثبت الصفات العقلية والخبرية، ولا ينكر منها شيئًا، ولا يكيف منها شيئًا. وهذه طريقة السلف والأئمة من أهل السُّنَّة والجماعة، حشرنا الله في زمرتهم وأماتنا على اتباعهم ومحبتهم، إنه سميع الدعاء جواد كريم»[(٥)].

---

(١) المصدر السابق ١٤/ ٢٧٠.
(٢) المصدر السابق ١٢/ ٣٩.
(٣) المصدر السابق ١٢/ ٦٢.
(٤) المصدر السابق ١٢/ ١١٨.
(٥) طبقات الشافعيين، ص٤٢٧.

فتأمل كيف وصف مذهب الأشعري المثبت لكافة الصفات العقلية والخبرية دون إنكار أو تكييف لها أنها أصح أقوال الأشعري وأصح أقوال المذهب. ثم انظر كيف عزا سبب تحول عقيدته إلى مخالطته لأصحاب الحديث. وهو يدلّ على أنه يرى في ذلك المذهب القائم على إثبات كافة الصفات دون تكييف أو تعطيل هو المذهب الحق، وهذا المذهب ليس هو مذهب الأشاعرة، فكيف يكون منهم؟

الخامس: أنه وصف الحنابلة أنهم أهل سُنَّة في أكثر من موضع، منها قوله: «ثم إن ملك التتر أرسل الشيخ براق الذي قدم الشام فيما تقدم إلى أهل كيلان يبلغهم عنه رسالة، فقتلوه وأراحوا الناس منه. وبلادهم من أحصن البلاد وأطيبها لا تستطاع، وهم أهل سُنَّة وأكثرهم حنابلة لا يستطيع مبتدع أن يسكن بين أظهرهم»[1].

فتأمل كيف وصف الحنابلة أنهم أهل سُنَّة، وأن المبتدع لا يسكن بينهم. والأشعري لا يسمي الحنابلة إلا بالحشوية، وإن رضي بتسميتهم بالحنابلة دون ذكر الحشوية، لما أقرّ أنهم أهل سُنَّة، فضلًا عن أن يكون المبتدع خصيمهم.

ونعود للحديث عن النادرة التي وقعت بين ابن القيم وابن كثير. فنقول: أنه طالما ثبتت صحبة ابن القيم وابن الكثير العظيمة حتى وفاة ابن القيم، فإن تلك الكلمة التي وردت على لسان ابن كثير أنه أشعري ـ إن صحت ـ لا ينبغي أن تؤخذ على سبيل الجد، فإن ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ عُرف عنه من الشدة والحزم في الحق ما يمنعه أن يمرّ على ذلك مرور الكرام، ولا يُعرف عنه أنه اتخذ الأصحاب والأخلاء من أهل البدع والأشاعرة. ولو وقع الكلام من ابن كثير جدًّا لا هزلًا، لتوقف ابن القيم عنده ولناظره فيه ولخاصمه وهجره.

وجواب ابن القيم بنفسه يدلّ على أن الأمر لا يعدو كونه دعابة وفكاهة، لا أنه في مقام التقرير. ثم كيف يكرهه وهو المحب له، وبقيت بينهما الصحبة حتى وفاة ابن القيم؟

وبعض الأشاعرة زعموا أن ابن كثير كان على مذهب ابن تيمية زمان تصنيفه لكتاب «البداية والنهاية»، ثم ترك مذهب ابن تيمية وتحوّل إلى المذهب الأشعري عند توليه مشيخة دار الحديث. وهذا خطأ ظاهر، وبيانه من **وجوه**:

(١) المصدر السابق ١٤/ ٥٠.

الأول: أن المعروف أن ابن كثير تولّى المشيخة بعد السبكي الذي توفي سنة ست وخمسين وسبعمائة، بينما توفي ابن القيم سنة إحدى وخمس وسبعمائة. فتلك الحادثة كانت قبل تولّي ابن كثير المشيخة.

الثاني: أن ابن كثير قد أنهى كتابه سنة سبع وستين وسبعمائة، فتلك النادرة إن صحّت كانت في زمان تصنيفه لكتاب البداية. وقد ذكرنا في كتابه ما يؤكد أنه على مذهب شيخه وقت تأليف الكتاب.

الثالث: أن من المعروف عن ابن كثير أنه تولّى المشيخة فترة قصيرة ثم نزع منها. ولو كان أشعريًّا لرضوا عنه، ولما كان هناك سبب يدعو إلى الخصام معه.

وقد أورد غير واحد من المحققين أن ابن كثير قد امتحن بسبب ولائه لشيخه ابن تيمية، وأنه ناصره في مسألة الطلاق، ووقعت بينه وبين السبكي خصومة، وتعرض ابن كثير من جراء ذلك إلى محنة، شأنه شأن كل من يتعرّض إلى السبكي الذي كان يتمتع بنفوذ واسع عند السلطان.

فلا يمكن القول بعد ذلك أن ابن كثير ترك مذهب شيخه والتحق بالأشاعرة، بعد كل الذي أوردناه. وكان ينبغي على الأشاعرة الذين زعموا هذا الزعم أن يتحلّوا بقدر قليل من العلمية وتتبع مواطن الاستقراء، فيتحققوا من أمره من خلال ما كتبه، قبل المجازفة في الدعاوى.

بل إنه قد وصل الإعياء ببعضهم والبلادة في الفهم إلى حدّ أنهم زعموا أن الذهبي تخلّى عن شيخه ابن تيمية ومذهبه، لمجرد عبارة ذميمة قالها في حق شيخه ابن تيمية، قالها في كتاب «زغل العلم»، وطاروا بها فرحًا، وتعلقوا بها وكأنهم ظفروا بكنز عظيم.

وهذه من آفات الأشاعرة، فعدا عن السفسطة التي يعانون منها عناءً لن ينتهي أمده إلا بترك المذهب، فإنهم يعيشون في فصام كبير عن الواقع وعزلة عن التاريخ. فلو صحّ أن الذهبي ترك مذهب شيخه، أتُرى ذلك يغفل عنه الأشاعرة والصوفية الذين عاشوا في عصره ويترصدون لشيخ الإسلام وتراثه وسمعته لينالوا منه؟ أترى ذلك سيخفى على تلميذ الذهبي العاق السبكي الذي كان من أشد الناس بغضًا لابن تيمية، ومن أشد الناس حنقًا على شيخه الذهبي لمجرد متابعته ابن تيمية؟

ولا يهمنا في هذا المقام البحث عن صحة نسبة كتاب «زغل العلم» للذهبي؛ لأن

الذهبي قد ذكر في «تاريخه» نحو تلك العبارة المذكورة في «زغل العلم»، حيث قال فيه هناك: «والذين سعوا في الشيخ ما أبقوا ممكنًا من القذف والسب ورميه بالتجسيم. وكان قد لحقهم حسد للشيخ وتألموا منه، بسبب ما هو المعهود من تغليظه وفظاظته وفجاجة عبارته وتوبيخه الأليم المبكي المنكي المثير النفوس، ولو سلم من ذلك لكان أنفع للمخالفين، لا سيما عبارته في هذه الفتيا الحموية. وكان غضبه فيها لله ولرسوله باجتهاده، فانتفع بها أناس وانقصم بها آخرون ولم يحملوها»(١).

فهذا يثبت صحة الكلام عن الذهبي، ويرجح كون كتاب «زغل العلم» له. إلا أن الناظر في «تاريخه» وسائر كتبه الأخرى يعرف إجلاله لشيخه وقدره عنده. بل إنه لا يفتأ يتذكر شيخه ويذكره في كل مناسبة وفرصة تسنح له بذلك.

ومثال ذلك قوله في ترجمة أبي عثمان الصابوني النيسابوري: «ونقل عن الصابوني أنه قال: يا أهل سلماس، لي عندكم أشهر أعظ وأنا في تفسير آية وما يتعلق بها، ولو بقيت عندكم تمام سنة، لما تعرضت لغيرها والحمد لله». فتعقبه الذهبي: «هكذا كان والله شيخنا ابن تيمية، بقي أزيد من سنة يفسر في سورة نوح، وكان بحرًا لا تكدره الدلاء رَحِمَهُ اللَّهُ»(٢).

وعندما ذكره في معجم شيوخه قال: «فريد العصر علمًا ومعرفة وذكاءً وحفظًا وكرمًا وزهدًا وفرط شجاعة وكثرة تآليف، والله يصلحه ويسدده، فلسنا بحمد الله ممن نغلو فيه ولا نجفو عنه. ما رُئي كاملًا مثل أئمة التابعين وتابعيهم، فما رأيته إلا ببطن كتاب. ولد شيخنا في عاشر ربيع الأول سنة إحدى وستين وست مائة بحران، وتحوّلوا إلى دمشق سنة سبع وستين، فسمع من ابن عبد الدائم، وابن أبي اليسر، وخلق كثير، وعني بالرواية، وسمع الكتب والمسند والمعجم الكبير، سمعت جملة من مصنفاته وجزء ابن عرفة، وغير ذلك. وكانت وفاته في العشرين من شهر ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وسبع مائة مسجونًا بقاعة من قلعة دمشق، وشيّعه أمم لا يحصون إلى مقبرة الصوفية، ولم يخلف بعده مثله في العلم، ولا من يقاربه»(٣).

---

(١) تاريخ الإسلام ١٥/ ٧٠٠.
(٢) المصدر السابق ٩/ ٧٣٧.
(٣) معجم الشيوخ ١/ ٥٦ _ ٥٧.

ولا تجد مرة يذكر فيها شيخه في أي كتاب من كتبه إلا ويقول: «شيخنا». أما ما قاله فهو رأيه فيه، ولعلّ بعض أصحاب الشيخ عاتبه عليه، وقد نقل عنه ابن حجر أنه قال: «ومن خالطه وعرفه فقد ينسبني إلى التقصير فيه، ومن نابذه وخالفه قد ينسبني إلى التغالي فيه، وقد أوذيت من الفريقين من أصحابه وأضداده»(١).

فهذا دليل كافٍ على سخف القوم وكذبهم وافترائهم على غيرهم، فقد نسبوا أهل العلم إليهم ليزيلوا عن أنفسهم الشناعة بحمل هذا المذهب المسخ، ويوهموا القرّاء زورًا وكذبًا أن مذهبهم هو مذهب كافة أهل العلم، والحال أنه مذهب أهل البدع والضلال من الغارقين في ظلمات الفلسفة والكلام.

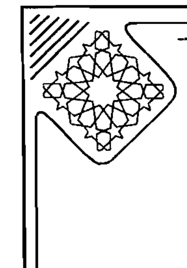
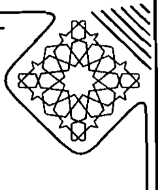


(١) الدرر الكامنة ١/ ١٧٦.

الباب السادس

الأشاعرة الجدد



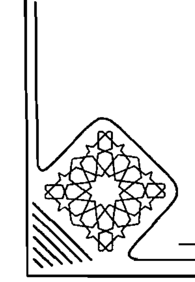
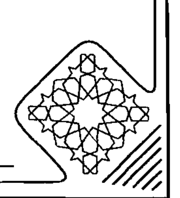



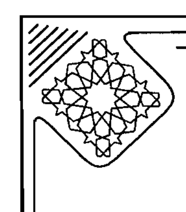
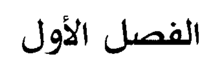
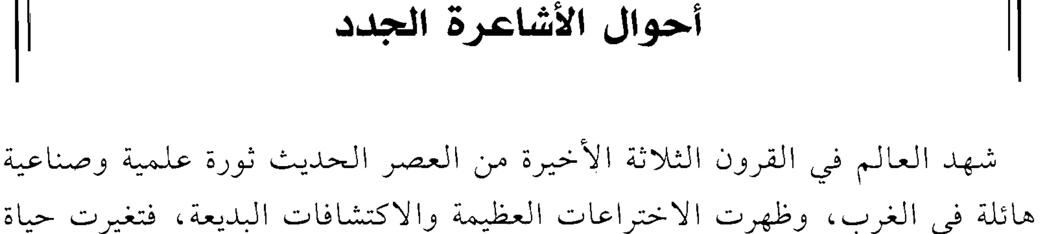
الفصل الأول

أحوال الأشاعرة الجدد

وفيه:

- زمن آخر تجديد للمذهب الأشعري.
- الحاجة إلى تجديد المذهب.
- جنوح الأشاعرة الجدد إلى التقليد.
- السمات العامة لمنهج الأشاعرة الجدد وما يميزهم عن أسلافهم.
- مسلك الأشاعرة الجدد في الدفاع عن مذهبهم.
- إشاعتهم لمقالات باطلة للترويج لمذهبهم وتحسين صورته.
- كذبهم بشأن أئمتهم ودوام الثناء عليهم وتبجيلهم.
- نسبتهم للعديد من أهل العلم لهم.
- دفاعهم المستميت عن تراثهم وأئمتهم.

الفصل الأول

أحوال الأشاعرة الجدد

شهد العالم في القرون الثلاثة الأخيرة من العصر الحديث ثورة علمية وصناعية هائلة في الغرب، وظهرت الاختراعات العظيمة والاكتشافات البديعة، فتغيرت حياة الناس وتطورت ملامح معيشتهم ومعالم حضارتهم، وتبدلت ألسنتهم وأخلاقهم.

ولأجل مثل تلك الطفرة الحضارية والثورة العلمية، هجر الناس علوم الفلسفات والكلام بعد أن كانت لها الريادة بين المدارس. والسبب في ذلك أن علوم الفلسفة والكلام كان يُناط بها مهمة البحث عن الحقائق في الطبيعة وما وراءها من مباحث الإلٰهيات. وبعد الثورات العلمية التي شهدها العالم، تطورت العلوم التجريبية في الفيزياء والكيمياء والفضاء وغيرها، وتوسّعت أبوابها وتعمّقت مباحثها، فتسيّدت ساحة العلوم وسحبت البساط من علوم الكلام والفلسفات، وانحسر مدّها وضعف تأثيرها.

ومن المعلوم أن الأصل في تلك المذاهب الكلامية التجدد المستمر، فتختلف أدواتها وحججها بحسب التطوّر في الزمان. فإن من مذهب الأشعرية تماثل الجواهر، ووجود الجوهر الفرد، وفناء العرض، ومسائل الرؤية والجهة، وغيرها من القواعد التي قرروها بحجج عقلية محضة، ولكن العلم الحديث قال كلمته في كثير من تلك القواعد التي شكلت أدوات للأشعري المتكلم ليصيغ مذهبه بحسبها، وكان الأصل به أن يواكب العلوم ليطور أدواته وأصوله الكلامية العقلانية.

إلا أن هجرة الناس لتلك العلوم الكلامية والفلسفية شملت الأشاعرة كذلك، فتوقف الزمان بمذهبهم، وبقوا على نفس خطّهم وأدواتهم التي اخترعها لهم سلفهم الأشعري والباقلاني والجويني والرازي، ثم عضد الدين الإيجي وسعد الدين التفتازاني والشريف الجرجاني، وانتهاء بأبي عبد الله السنوسي الذي توفي في أواخر القرن التاسع الهجري، وهو يعتبر آخر مجدد للمذهب الأشعري؛ أي: أنه مضى على

المذهب أكثر من خمسة قرون لم يشهد فيها حالة تجديد شاملة، تتمثل في غربلة الأصول والقواعد وإعادة صياغتها بحسب مقررات العلم الحديث.

وعلى ذلك يمكن اعتبار مرحلة ما بعد السنوسي تمثل ولادة ما يسمى بعصر الأشاعرة الجدد. فلقد فقد المذهب طبيعته الفكرية التي تميّزه عن باقي المذاهب التقليدية، وفقد أخصّ خصائصه التي كانت سببًا في وجوده، فبات المذهب تاريخًا قبل حاضرٍ، وأثرًا بعد عين، والأشاعرة فيه يحتكمون إلى الماضي، ويغفلون عن الواقع. فهؤلاء ليسوا الخلف الطبيعي لأسلافهم المتقدمين، ولا رابط يربطهم ببعضهم إلا الاسم، ولأجل ذلك أطلقنا عليهم اسم الأشاعرة الجدد.

وقد مرّ معنا أن من قواعد هذا المذهب الكلامي وسائر المذاهب الكلامية حرمة التقليد؛ بل إنهم اختلفوا في صحة إيمان المقلد. ومع ذلك تجد الأشاعرة الجدد غافلين عن دقائق أصول مذهبهم، وحقائق الأدلة التي تسوق مذهبهم، ويتلقّونها تلقينًا من كتبهم. وبعضها عفا عليها الزمان وأثبت العلم الحديث بطلانها، ومع ذلك لا نجد منهم تطويرًا لأصول مذهبهم وحججهم لمواكبة الحقائق الجديدة التي هي أدلة عقلية قطعية بالنسبة لأهل عصرها.

فجنح الأشاعرة الجدد إلى التقليد الذي نهى عنه أئمتهم، ومن نجا منهم من هذا التقليد وأتقن الدليل على وجود الله وحدوث العالم وصدّق بنبوة الرسول ﷺ، لم ينج أهله من ذلك، فترى زوجته وأولاده غافلين عن ذلك كلّه، ويأخذون دينهم منه بالتقليد كما خبرت من أحوال بعضهم بنفسي. ولعل بعضهم يلقّن زوجته وأولاده بضرورة تنزيه الله عن المكان، وحرمة القول بأنه في السماء، وما شابه ذلك من العقائد الأشعرية، ثم لا يعرفون الأدلة العقلية القطعية الموجبة لذلك؛ بل هو مجرد تقليد الزوجة لزوجها الأشعري وتقليد الولد لأبيه الأشعري.

وقد ذكرنا سابقًا أن شيوع مدارس الفلسفة والكلام وريادتها بين المدارس في الأزمان المتقدمة قد ساهم في جذب الناس إليها، وأقبل عليها الكثير من أهل الإسلام، وهؤلاء تأثروا بالمذاهب الكلامية والفلسفية المختلفة التي كانت سائدة. فكان الأشعري في تلك الأزمان يعتنق المذهب إما لتأثره بعلوم الكلام، أو لتصوّفه، أو طمعًا في منصب أو فوز دنيوي.

وفي زمن الأشاعرة الجدد انحسر تأثير علوم الكلام، كما ضعفت سطوة المذهب

على السلاطين، ولم يعد أحد يعتنق المذهب إلا أن يكون متصوفًا أو مبهورًا بتاريخ الفكر الإسلامي.

وهم ينظرون إلى المعركة الفكرية بين مذهبهم ومذهب المخالفين باعتبارها قد انتهت، وأن دورهم الآن يقتصر على التصفيق لأئمتهم، وتعظيم شأنهم، ونصرة أقوالهم، ودوام الثناء عليهم، والستر على أكاذيبهم، وتبرير زلاتهم، وإعادة ذكر حججهم وشبهاتهم، والتجنّي على أئمة خصومهم، وإعادة تكرار نفس الافتراءات القديمة في حقهم. ويتبعونهم في ذلك حذو القذة بالقذة، ولا يخرجون عن سُنَّتهم أبدًا. ولا يعنيهم مطلقًا تحليل الوقائع، واستدعاء الشواهد، ونقد الأصول والأدوات، والعمل على تهذيبها وإصلاح الخلل فيها، وتطويرها بما يوافق الظروف والمستجدات.

ومن يتأمل حال الأشاعرة الجدد ويدقق النظر في مسلكهم في الدفاع عن مذهبهم، يجده مسلكًا ذميمًا يعتمد أكثر شيء على الحيلة والمواربة؛ بل والتقية في بعض الأحيان. وسنذكر لك بعض ما ظهر لنا من ذلك. فإن الأشاعرة لما أدركوا بشاعة مذهبهم، أيقنوا أن لا حظّ لهم في تسويقه لعامة المسلمين إلا بتجميل أركانه وتحسين صورته، وذلك بتهذيب مقالاته تهذيبًا كاذبًا خادعًا يُظهر للناس حُسن الصورة، ويُخفي من ورائها قبحًا كبيرًا لا يترددون في الإقرار به إذا خلا بعضهم إلى بعض.

والمتكلم الأشعري لا يصرّح بتلك العقائد التي ذكرناها في أول الكتاب، ليقينه أنها ستثير نقمة الناس عليهم. فلا تجد أحدًا منهم يصرّح للمسلمين أن القرآن هو عبارة عن كلام الله لا كلام الله نفسه، أو أن نظمه من لفظ جبريل لا من لفظ الله، وأن الله يتكلم بلا حرف وصوت؛ بل يكتفي بالقول أن القرآن كلام الله القديم، وأنه غير مخلوق. وهم إنما يريدون منه الكلام النفسي لا اللفظي. ولو سألته عن اللفظي لما ذكر أنه حادث أو مخلوق إلا في المناظرات. ولو سألته عن السورة والآية إن كانت مخلوقة أم لا لاضطرب وراوغ.

ويقولون: إن الله لم يزل متكلمًا، فإذا سألتهم عن حاله إذا كان يتكلم الآن أو أنه تكلم في زمان النبوة اضطربوا؛ لأن أصول مذهبهم لا تجيز ذلك.

وإذا جادلوا في مسألة كلام الله المسموع، قالوا: إن مرادهم هو أنه مسموع

بصوت القارئ كما قال الباقلاني، بينما محلّ النزاع عندنا هو أن يكون مسموعًا من الله نفسه بلا واسطة. لذلك تجدهم يتخبطون إذا ذكرت مسألة سماع موسى لله، ويتجنّبون ذكر المسألة لكثرة تخبط مذهبهم واختلاف أئمتهم فيها.

وإن سألتهم عن أفعال الله أثبتوا لك الحكمة ورعاية المصالح، وهذا ما يذكره عدد كبير منهم في زماننا هذا، فيقولون أن أفعاله لا تخلو من الحكمة والمصالح، بالرغم من أن اعتبار المصالح أمر لم يتطرق أحد من أئمتهم المتقدمين إلى ذكره.

أما هذا التخبط الذي ذكرنا طرفًا منه في أول الكتاب والذي يتعلق بأصولهم وأركان مذهبهم في بقاء الأعراض والكسب والحسن والقبيح وغيرها، فإن خط دفاعهم الأول يتمثل دائمًا في زعمهم أن الخصم لم يفهم كلام أئمتهم. وقد سمعنا وقرأنا هذا لكثير من أدعيائهم في هذا العصر، ويحتجّ بقوله: إن فلانًا من الناس لم يفهم طبيعة المذهب الأشعري، أو أنه لم يفهم قولهم بالكسب مثلًا أو بالحسن والقبيح، ولذلك أساء الفهم وغالط نفسه. فتلك الحجة ستسمعها كثيرًا منهم أيها الناظر إذا قررت أن تحدّثهم في مذهبهم.

ولعمري إن تلك الحجة بنفسها من أظهر الدلالات على بطلان مذهبهم، فليت شعري كيف يفهم الناس الكلام إن لم نفهمه مكتوبًا صريحًا؟ فأقوال أئمتهم مسطورة في كتبهم لا يمكن إنكارها، والتخبط والتناقض ظاهر لا يمكن تبريره. وإذا كان المذهب الأشعري غير مفهوم في نفسه، ولا من خلال كتابات أئمته، وأنه عصيّ على الفهم إلا عبر المنتسبين إليه، فكيف يكون مثل هذا المذهب هو الحق المنزل عند الله؟ فإن من أميز سمات الحق الظهور والبساطة والسلاسة واليسر في الفهم، فهل يكون الحق عصيًّا على الظهور والفهم إلا من خلال مجموعة مغمورة من أذكياء البشر الذين هيّأ الله لهم وحدهم سبل الهداية وفهم حقائق الشريعة؟

ونحن إنما نقول لك ذلك أيها الناظر كي لا تخدعك دعواهم تلك، فإن سبب كون هذا المذهب غير مفهوم وصعب المراس أنه من إنشاء عقول أئمته، لا لأنه منزل من الحق، فمثله أبعد ما يكون عن الحق.

وأمر آخر؛ فقد انصرفت جهود الأشاعرة الجدد في هذا الزمان إلى مهمة التمجيد لتراث المذهب وأئمة المذهب وتجميل صورته أمام الناس. فترى منهم عناية بالغة في الترويج لمذهبهم والثناء عليه وعلى أئمته بشكل مبالغ فيه يخرج بهم من حدود

الاعتدال والإنصاف إلى الغلو والجور. وتلك هي السمة العامة لمنهجهم.

ويتعاهدون على تبجيل أئمتهم أكثر من أي شيء آخر، ومن يقرأ كتبهم المعاصرة يكاد يخيّل إليه أن الإسلام لم ينجب صحابة ولا تابعين، وليس فيه من الرجال إلا الأشعري والباقلاني والجويني والغزالي والرازي، فتجد لأئمتهم كل التبجيل والثناء وكأن الإسلام كان سيضيع لولا هؤلاء، وكأن بيضة الدين لم تقم إلا بهم، ويعادون كل من يتكلّم بكلمةٍ على أحدهم، ويعتبرون ذلك طعنًا في الدين، على اعتبار أنهم أئمة الإسلام وسادة المسلمين.

وإن طعن أحد في أئمة السلف حكموا عليه بالخطأ والتسفيه والجهالة بالدين، وإن طعن في إمامهم الأشعري رفعوا عليه رايات الحرب والتجريم، واتهموه بالخبث وإضمار العداوة للدين. وإن رأوا أحدًا من أهل العلم يذكرهم بخير أو يثني على أحد أئمتهم طاروا بها، كأنهم ظفروا بمطلب عظيم، ثم سارعوا في نسبته إلى مذهبهم المشين.

ولا تجد منهم نشاطًا يُذكر في الدعوة إلى الإسلام أو رعاية الكتاب والسُّنَّة أو في مجال الردّ على شبهات أهل المذاهب والملل، إلا القليل. وإنما تتركز أكثر كتاباتهم حول تمجيد المذهب وأئمته، وكأن هذا هو ما يعنيهم في الإسلام.

وهذا يذكّرنا بالرافضة، فإنك لا تجد لهم كتبًا في الدعوة إلى دين الإسلام، ولا ردودًا على من يتربّص بالإسلام من أهل الكفر، وإنما يقتصر نشاطهم الأدبي والعلمي على تسويق تراثهم، والدفاع عن مذهبهم والثناء عليه، ورمي الشبهات على مذهب أهل السُّنَّة والجماعة وإلصاق شتى الشنائع بهم.

وإذا سألت الأشاعرة عن ذلك تجدهم يستندون إلى أمجاد الماضي، فيذكرون لك ما كان من دفاع أئمتهم عن الإسلام والردّ على الفرق الكافرة. وغفل أولئك أن فعل المتقدمين لا يُغني عن فعل المعاصرين، فإن المذاهب تمتد بالزمان وتحيا بين الناس من خلال المعتنقين لها. فإذا كان وقع ذلك في بعض أئمتهم ورجالهم في القرن الخامس الهجري، فما بال من جاء بعدهم؟ وما بال الأشاعرة في العصر الحديث خملوا وأعرضوا عن تلك الأبواب؟

ولقد تركزت جهودهم في الترويج لمذهبهم في إشاعة مقالتين باطلتين: **الأولى**: دعوى أن المذهب الأشعري اعتنى بالعقل والنقل دون سائر المذاهب، **والثانية**: دعوى أن أكثر أهل العلم من الأشاعرة.

والأولى مقالة باطلة عرجاء، وقد تقدم ذكر ذلك وبيّنّا بطلانه في الباب الأول، ونحن ما بسطنا القول في الباب الأول إلا للردّ على تلك الزائفة المعيبة القبيحة، وبيان فسادها وجهالة قائلها بالمذهب الأشعري، وأثبتنا بما لا يدع مجالًا للشك أنهم أهملوا النقل وطمسوا العقل. ومن لم يشأ تصديق كلامنا، فليشاغب بما يشاء كيف يشاء، فإنه ليس بعد الحق إلا الضلال.

بل إن أحدهم ليخجل من ذكر بعض تلك الدعاوى التي ذكرها أئمتهم في السابق عن الجوهر الفرد وقبوله للأعراض، وعدم بقاء الأعراض زمانين، وتماثل الأجسام. فكل تلك الخرافات ذكرها أئمتهم ودافعوا عنها وقاتلوا دونها، وسفّهوا من لا يقبلها، وعدّوها من أصول الدين. والآن تبيّن وضوح فساد تلك الآراء للصبي الجاهل، فضلًا عن الكبير العاقل.

ومنهم من لا يزال يتمسّك بتلك الخرافات عنادًا واستكبارًا وتقليدًا لأئمتهم، ويسعى إلى تصحيحها على ضوء العلم الحديث. ومنهم من أدرك بطلان تلك الأقاويل، فيعرض عنها دون أن يلوم أئمته بذكرها واعتبارها من أصول الدين، ومعاتبتهم على اعتبارهم لها من الأصول المثبتة بالأدلة العقلية القطعية. تلك كانت المقالة الأولى وما يتعلق بها.

أما **المقالة الثانية**: فهي تصبّ في خانة تلميع صورة المذهب، تمامًا كالمقالة الأولى. وهي مقالة محمومة دأب الأشاعرة الجدد على ترديدها في كل كتاب ومقال لهم. وهي نسبة علماء الأمة لهم، دون تحقيق وتمحيص في الدعاوى، ونسبوا إليهم أكثر أهل العلم؛ كالحاكم والنووي وابن كثير وابن حجر العسقلاني، وغيرهم من الأئمة. وقد بيّنا بطلان تلك الأقاويل في موضعه.

وفي ذلك يسلك الأشاعرة مسلك الرافضة أيضًا. فإن من أشد الافتراءات بُعدًا وضلالًا عند الرافضة نسبتهم لعددٍ من أهل العلم أنهم منهم، لمجرد ورود التشيّع عنهم. وذلك كمثل الإمام الأعمش، وعبد الرزاق، والحاكم، وغيرهم من أهل العلم. وآفة الرافضة أنهم يعتقدون أن كل متشيع رافضي، فقد كان هؤلاء الأئمة الأعلام أبعد الناس عن الرافضة الاثني عشرية وعقائدهم. وغاية الرافضة من ذلك إيجاد امتداد تاريخي لهم عبر أهل العلم.

وليس الأشاعرة عن ذلك ببعيد، فقد اختلط عليهم القول بالتأويل والتفويض،

فتوهّموا أن كل من يتأول الصفات أو يفوّضها أشعري، كما وهم الإمامية أن كل من تشيع رافضي. ولذلك تجد الأشاعرة حالما سمعوا بنصٍّ من أحد من أهل العلم يلمح إلى تأويل أو يوهم بتفويض سارعوا بالحكم عليه أنه من الأشاعرة. وكل من يقرأ كتب النووي وابن حجر يعلم أنهما بعيدان عن مذهب الأشعرية، وأنهما تأثرا بمنهج التفويض وبعض التأويل. وهذا لا يعني بحالٍ إيمانهما بنفي الحسن والقبيح والكسب ووجوب النظر عند المكلف وغيرها من أصول الأشعرية القبيحة. لذلك لا يسعنا الحكم عليهما أنهما من الأشاعرة، وإن جاز أن نقول أنهما تأثرا بهم في هذا المبحث.

بل وصل الحال ببعضهم أنهم عدّوا كل من يثني على إمام من أئمة الأشاعرة أشعري، وكل من درس على يد أشعري فهو من الأشاعرة. وهذا لعمري حماقة وجهل من أوسع أبوابه. فإن الرجل قد يكون جاهلًا بالرجل فيمدحه، وقد يكون أراد إنصافه فمدحه بما يستحق لأجله المديح. فلا يمكن التعويل على مبدأ ثناء فلان على فلان في الاستدلال على كونهما من نفس المذهب. ولو صحّ ذلك فلم ينازعوننا في مذهب الإمام أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وعلي بن المديني وإسحاق بن راهويه رحمهم الله وأسكنهم فسيح جناته، وقد تتلمذ أبو سعيد الدارمي على أيدي هؤلاء جميعًا؟ والدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو صاحب الردّ على المريسي وابن الثلجي، وهو خصم الجهمية اللدود، وكتابه يثبت الصفات ويتابع أهل الحديث. وقد أخذ أكثر علمه من ابن معين، ولازمه طويلًا، وروى عنه أقواله في الرجال، فهلّا اعتبروا ابن حنبل وابن معين وابن المديني وابن راهويه على مذهبه كونه تتلمذ على أيديهم؟

وهم يكذبون بدعوى أن أبا الحسن الأشعري كان إمامًا للمسلمين، وهي كذبة عظيمة أعظم من جبال الدنيا بأسرها؛ لأن القاصي والداني في عصره يعلم أنه لم يكن إلا إمامًا في الكلام والتفلسف، ولم يكن عالمًا في السُّنَّة ولا في التفسير ولا في الفقه.

وقد ذكرنا جانبًا من جهالات الأشعري وسائر أئمة الأشاعرة، وضعفهم الشديد في علوم السُّنَّة والجهل بالأحاديث، إلى جانب ضلالات الرازي والغزالي. ومع ذلك يمجّدونهم ويعتبرونهم أئمة الدين وسادة المسلمين، وذلك ليرفعوا بهم خساسة مذهبهم وتحسين صورته، لينفق عند الناس.

وهذا أيضًا يذكّرك أيها الناظر الكريم بالرافضة أخزاهم الله، حيث تجدهم يثنون على علمائهم ويترحّمون عليهم بالرغم مما ذكروه من بعض الطوام في الدين والاعتقاد. ويترحّمون على إمامهم النوري الطبرسي، بالرغم من تصريحه بتحريف القرآن وتصنيف كتابه المعروف: «فصل الخطاب في تحريف كتاب رب الأرباب». وما يدهش في أمرهم أنهم يترحّمون على الطبرسي ويعتبرونه علمًا من أعلام الإمامية، ويتبرّكون بقبره، ويعتنون بترجمته، على الرغم من انتقادهم له على تأليفه الكتاب.

والرازي والغزالي قد تلوّثا بأعمال السحر وعقيدة وحدة الوجود كما تقدّم في موضعه، ومع ذلك تجد لهما كل التبجيل والتعظيم من الأشاعرة، وكأن الأشعري المعاصر لا يعنيه إن كانا وقعا في سحر وشرك وضلال. فكلّ ما يعنيه هو أن يُعلي من أمرهم وشأنهم؛ لأن علوّ شأنهم يرفع من شأن المذهب.

وكذلك الحلاج وابن العربي والفارض بالرغم من ردّتهم الصريحة وكفرهم، تجد أكثر الأشاعرة إن لم يكن ممجدًا لهم، يترحّم عليهم ويحسن الظن بهم ويسكت عن الطعن بهم. وهذا من الزيغ العظيم والخذلان المبين.

والسبب في ذلك أن كثيرًا من الأشاعرة الجدد لا غيرة لهم على السُّنَّة النبوية، ولا يكترثون بما اعتقده الغزالي والرازي، وبما جناه الرازي على الصحابة الكرام، وبما أشاعه من السحر والكتابة فيه؛ بل قد يكتفي أحدهم بالقول في أحسن أحواله أنه أخطأ في ذلك ويسامحه ويسأل الله العفو عنه، ثم يستمر في تعظيمه وكأن شيئًا لم يكن. أما وقوع الغزالي في شرك عقيدة وحدة الوجود، فلا يشكّل معضلة وجناية عند الأشعري المعاصر؛ بل يحاول الإعراض عن ذلك والتغافل عنه، وتجنّب الخوض فيه، وإيجاد التبرير له، أو التهوين من أمره.

ولا تجد أحدهم يذبّ عن الشريعة قدر ذبّه عن مذهبه، لذلك نجدهم في حالة سلام مع كافة طوائف أهل البدع والضلال من الإباضية والشيعة وغيرهما، أو هدنة مفتوحة الأجل معهم على أحسن تقدير.

ثم تجدهم يتظاهرون بالتسامح ويحرصون على القول أنهم الفرقة الوسط بين المسلمين، وأنهم يستوعبون كافة المذاهب الحقة، وهم في الحقيقة لا يعتبرون من الحق إلا مذهبهم، ويبدّعون كل من لم ينتهج منهجهم.

وقد نقل أبو القاسم القشيري في رسالته عن ابن فورك، أنه سمع أبا عثمان المغربي يقول: «كنتُ أعتقدُ شيئًا من حديث الجهة، فلما قدِمتُ بغداد زال ذلك عن قلبي فكتبتُ إلى أصحابنا بمكة: إني أسلمتُ الآن إسلامًا جديدًا».

وقال أبو إسحاق الشيرازي بعد أن فرغ من ذكر عقيدة أصحابه الأشاعرة: «فمن اعتقد غير ما أشرنا إليه من اعتقاد أهل الحق المنتمين إلى الإمام أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه فهو كافر، ومن نسب إليهم غير ذلك فقد كفَّرهم، فيكون كافرًا بتكفيرهم لهم»(١).

وقال القرافي من الأشاعرة: «ندب الشرع النكاح لحصول الذرية مع أن الغالب على الأولاد الجهل بالله تعالى والإقدام على المعاصي. وعلى رأي أكثر العلماء من لم يعرف الله تعالى بالبرهان فهو كافر، ولم يخالف في هذا إلا أهل الظاهر كما حكاه الإمام في الشامل والإسفراييني»(٢).

وقال ابن حجر الهيتمي في «المنهاج القويم»: «واعلم أن القَرَافي وغيره حكوا عن الشافعي ومالك وأحمد وأبي حنيفة رضي الله عنهم القول بكفر القائلين بالجهة والتجسيم، وهم حقيقون بذلك»(٣).

وقال كذلك: «ولهما في هذا المقام من القبائح وسوء الاعتقاد ما تصم عنه الآذان، ويقضى عليه بالزور والبهتان، قبحهما الله وقبح من قال بقولهما، والإمام أحمد وأجلاء مذهبه مبرّؤون عن هذه الوصمة القبيحة، كيف وهي كفر عند كثيرين».

وبالرغم من كل ما قاله أئمة أهل الحديث في صفات الله وإثبات ما أثبته الشارع ونفي ما نفاه الشارع دون تعطيل أو تمثيل، إلا أن الأشاعرة وضعوا أصابعهم في آذانهم وأصروا على اتهامهم بالتجسيم. وإن سألتهم عن ذلك لقالوا لك أن هذا لازم قولهم، ولو حاكمنا الأشاعرة بلازم مذهبهم لكفّرهم أهل العلم وحكموا بردّتهم من أكثر من عشرين وجهًا، فإن في مذهبهم من اللوازم ما يشيب له الولدان ولا تطهّر نجاسته البحار والخلجان.

---

(١) الإشارة إلى مذهب أهل الحق، ص١٩١.
(٢) الفروق ٤/ ٢٤١.
(٣) المنهاج القويم شرح المقدمة الحضرمية، ص٢٥٤.

وهم من أكثر الناس حكمًا على الآخرين بلوازم مذاهبهم، وإن حكمت عليهم بذلك تظاهروا بالظلم والجناية، وعمدوا إلى الشكاية، ثم سفهوا قولك وزعموا أنك لم تفهم مذهبهم حق الفهم، وكأن العقل لم يخلقه الله إلا لهم، والفهم لم ييسره الله إلا لهم.

فتلك هي مسالك الأشاعرة الجدد تجاه من يخالفهم ويصادم عقائدهم، وتذكّرنا بمسالك الشيعة الاثني عشرية الذين اتفقوا على كفر الصحابة وردة الشيخين أبي بكر وعمر ولعنهما ولعن عائشة، ولعن الناصبي، ولكن آثر الشيعة الإمامية الجدد التغاضي عن ذلك كلّه والتستر عليه والتظاهر بالتسامح والإخاء والحرص على جمع الكلمة ونبذ العداء. وها هم الأشاعرة الجدد يتغافلون عما نقلنا عن قدمائهم، ويتظاهرون دومًا بالتآخي والتسامح ويبررون نقدهم لخصومهم بالتواصي بالحق والتناصح.

والأمثلة كثيرة على كذبهم وتجنّيهم على خصومهم. وسنعرض نماذج عديدة على ذلك في هذا الباب، لكي يحذر القارئ مكرهم وأساليبهم، ويكشف زيفهم وألاعيبهم.

إلا أننا سنذكر هنا مثالًا واحدًا نستهل به معايبهم. فقد قام الشيخ محمد الصابوني ـ أحد رؤوس الأشاعرة الجدد في زماننا ـ ببتر عبارة قالها شيخ الإسلام ابن تيمية، واستلّها من سياقها العام، وذكرها على أنها من كلامه. وهي قوله: «والعلماء أنصار فروع الدين والأشعرية أنصار أصول الدين»، ثم تمسَّك بها بأنها إقرار من ابن تيمية نفسه بفضل الأشاعرة، يريد أن يقول أن لا أحد ينكر فضلهم حتى خصومهم.

وقد ردّ عليه في ذلك بعض أهل العلم المعاصرين. وليت شعري، إن كان ابن تيمية يقرّ بفضلهم ويعتبرهم أنهم للدين أنصار، فعلام صنف كل تلك المجلدات الكبار؟

والحق أن تلك العبارة هي عبارة أبي محمد، وهو العز بن عبد السلام، ونقلها ابن تيمية عنه. فقد كان يريد أن يستشهد بكلامه في منع اللعن، وذكر كلامه الطويل، فقال: «وكذلك رأيت في فتاوى الفقيه أبي محمد فتوى طويلة فيها أشياء حسنة قد سئل بها عن مسائل متعددة، قال فيها...»، وذكر كلامًا طويلًا، ثم قال: «وأما لعن

العلماء لأئمة الأشعرية فمن لعنهم عزر، وعادت اللعنة عليه. فمن لعن من ليس أهلًا للعنة وقعت اللعنة عليه. والعلماء أنصار فروع الدين والأشعرية أنصار أصول الدين»[(١)].

وكان ذلك قول أبي محمد، ثم تعقبه ابن تيمية بقوله: «فالفقيه أبو محمد أيضًا إنما منع اللعن وأمر بتعزير اللاعن لأجل ما نصروه من أصول الدين، وهو ما ذكرناه من موافقة القرآن والسُّنَّة والحديث والرد على من خالف القرآن والسُّنَّة والحديث».

وهذا الكلام إنما هو على الأشاعرة لا لهم، فإن غاية ما يريد ابن تيمية قوله أن العز بن عبد السلام منع لعن الأشاعرة لأجل نصرتهم لأصول الدين. فالواجب بمقتضى كلامه طرد ذلك في كل من ينصر أصول الدين، فلا يجوز لعن الحنابلة لأجل السبب نفسه. والأشاعرة يلعنون الحنابلة ويسمونهم حشوية، مع أنهم دافعوا عن السُّنَّة النبوية، وحافظوا عليها وأسسوا دعائمها التي لا تزال تقوم بفضل الله ثم بفضلهم، فلا يجوز لعنهم كذلك.

ثم قال ابن تيمية: «وأيضًا فيقال لهؤلاء الجهمية الكلابية ـ كصاحب هذا الكلام أبي محمد وأمثاله ـ: كيف تدعون طريقة السلف وغاية ما عند السلف أن يكونوا موافقين لرسول الله ﷺ؟ فإن عامة ما عند السلف من العلم والإيمان هو ما استفادوه من نبيّهم ﷺ الذي أخرجهم الله به من الظلمات إلى النور وهداهم به إلى صراط العزيز الحميد الذي قال الله فيه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبْدِهِۦٓ ءَايَـٰتٍۭ بَيِّنَـٰتٍ لِّيُخْرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [الحديد: ٩]، وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَءَامِنُوا۟ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٨﴾ لِّئَلَّا يَعْلَمَ أَهْلُ ٱلْكِتَـٰبِ أَلَّا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَىْءٍ مِّن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الحديد: ٢٨ ـ ٢٩]، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾ [آل عمران: ١٦٤]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَـٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَـٰنُ وَلَـٰكِن جَعَلْنَـٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الشورى: ٥٢]، وقال: ﴿صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ﴾

---

(١) مجموع الفتاوى ٤/ ١٥.

[الشّورىٰ: ٥٣]. وأبو محمد وأمثاله قد سلكوا مسلك الملاحدة الذين يقولون: إن الرسول لم يبيّن الحق في باب التوحيد ولا بيّن للناس ما هو الأمر عليه في نفسه؛ بل أظهر للناس خلاف الحق، والحق إما كتمه وإما أنه كان غير عالم به»(١).

فانظر كيف ردّ ابن تيمية قول ابن عبد السلام عليه، وكيف وصفه أنه من الجهمية الكلابية، ثم وصفه أنه وأمثاله قد سلك طريق الملاحدة. فيكون قد ذكر كلام ابن عبد السلام ليستشهد به على تناقضه في نفسه. وبذلك تبيّن مراد ابن تيمية من كلامه، وأن الصابوني لم يكتف بنسبة كلام ابن عبد السلام الأشعري إلى ابن تيمية؛ بل إنه ذهل عن سائر الكلام، وغفل ـ أو تغافل ـ عن مراد ابن تيمية من إيراده لتلك العبارة عن ابن عبد السلام.

ثم ينبغي أن تعلم أيها الناظر أن ما ذكره ابن تيمية عن بعض محاسن الأشاعرة، وما سبق ذكره في حق الباقلاني من أنه خير المتكلمين الأشاعرة، وثنائه على بعض فضلائهم، أنه يُحسب لابن تيمية لا عليه. فإن الأشاعرة كانوا خصومه وأعداءه، وعانى منهم من الظلم والتنكيل ما الله به عليم، ووقفنا على بعض جوانب من ذلك. ومع ذلك لم ينس فضلهم، وأنصفهم في الحكم، وأعطاهم منزلتهم؛ بل أحسب أنه أعطاهم أكثر مما يستحقون. وهذا من إنصاف الرجل وإخلاصه.

والإنصاف يلجئ المسلم أن يقول ما للمسلم وما عليه، ولا أحد قال أن الأشاعرة شرّ محض؛ بل لهم حسنات ومآثر، وهم خير من الرافضة والمعتزلة. ولكن ينبغي أن نعلم أيضًا أن المعتزلة دافعوا عن الإسلام ونبوة النبي ﷺ أمام الكفار كما فعل الأشاعرة. وقد ناظر واصل بن عطاء جهمًا وقطعه، وناظر المانوية، وصنّف كتابًا كبيرًا في الرد عليهم. وكان هؤلاء المانوية خطرًا حقيقيًّا يتهدد الأعاجم الذين يتألفون الإسلام ويرغبون في اعتناقه، ويصدّونهم عن الدخول فيه بإثارة الشبهات في طريقهم ليعدلوا عن فكرة الدخول في الإسلام، فوقف واصل وأصحابه في طريق هؤلاء، وردّوا عليهم شبهاتهم.

وكذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي على الرغم من ضلاله، إلا أن كتابه «إثبات النبوات» كتاب عظيم النفع، وأحسب أنه لم يُصنف مثله في بابه.

---

(١) المصدر السابق ٤/١٥٨ ـ ١٥٩.

وكذلك الجاحظ المعتزلي على الرغم من رقة دينه وقلة حيائه قد دافع في رسائله عن خلافة الشيخين أبي بكر وعمر أمام الرافضة خير دفاع، وكان سيفًا مسلطًا على الرافضة وأنهكهم وفضح مثالبهم لنصرة الشيخين ﵄.

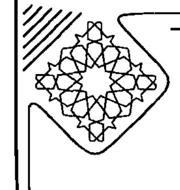
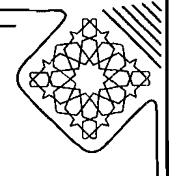
وكذلك ورد في تاريخ اليمن أن جماعة من الشيعة الزيدية كانوا يناظرون اليهود، ثم أسلموا بفضل تلك المناظرات.

والأشاعرة يتناسون ذلك كله، ولا يحفظون من صفحات تاريخ الإسلام إلا ردود الأشعري على المعتزلة، ومناظرات الباقلاني للرافضة، وفضائح الغزالي للباطنية وردّه على الفلاسفة، وردود الرازي على الكرامية والمجسمة، مع أن أصحاب الحديث والحنابلة ردّوا على الرافضة، وعلى الجهمية، وعلى المعتزلة، وعلى الخوارج، وعلى المرجئة، وعلى الباطنية، وعلى المجسمة، وتراثهم حافل بتلك الردود.

فكلٌّ له الفضل بحسب عمله، وإنما ذلك لا يعني أن نبتدع في الدين ما ليس منه. فحتى لو بدا من تلك الفرق خير إلا أنه ضاع بالبدع التي أظهروها في مقابل ذلك، وضللوا المسلمين بسببها. والأشعرية من جملة من أحسن وأساء، فقد نصروا الدين في مواضع وهدموه في مواضع أخرى أكثر منها، كما أعلوا راية الله في مواطن، وأعلوا راية الفلاسفة في مواطن أخرى أعظم منها. فلا حاجة لنا بمن يبني ويهدم، وينصر ويخذل. والدين في غنى عن أهل البدع، فإنهم ما طرقوا بابًا من أبواب الخير إلا وطرقوا في مقابله أبوابًا من الفتنة والشر.

وسنعرض في هذا الباب نماذج لبعض الأشاعرة الجدد وأحوالهم، ومنهاجهم في البحث والتقصي، وأوجه الخلاف بينهم وبين سلفهم بما يؤيد صحة دعوانا فيهم. والغرض من كل ذلك هو دراسة تاريخ هذا المذهب، وتطور مساره الفكري ومسلكه المنهجي عبر الزمان، وآلة الجدل والحجاج عند رجالاته.



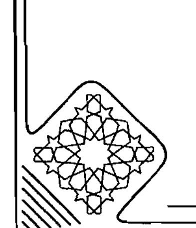
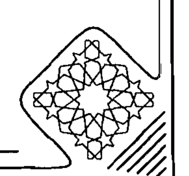



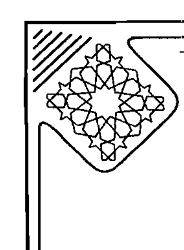
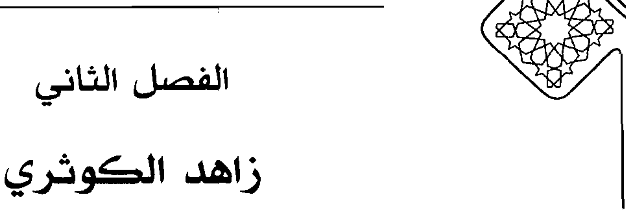
الفصل الثاني

زاهد الكوثري

وفيه:

- عن كتاب السيف الصقيل للسبكي وتحقيق الكوثري.
- نموذج للفرق بين الأشاعرة الجدد وأسلافهم.
- كيل المؤلف والمحقق الاتهامات والسباب لابن القيم.
- اتخاذ الكوثري الكتاب منبرًا للسب والشتم والطعن على ابن تيمية وابن القيم.
- لعن السبكي لابن القيم وموقف الكوثري منه.
- جهالة المؤلف والمحقق في كثير مما قاله ابن القيم.
- تشبيه الكوثري الحنابلة لليهود.
- طريقة الأشاعرة الجدد في البحث والتقصي والنقد.
- تعليق السبكي والكوثري على بيت شعر في نونية ابن القيم.
- متابعة الكوثري للسبكي في القول وتقليده دون أدنى نظر.
- إيمان الكوثري بعقيدة وحدة الوجود.
- رد لفيف من أهل العلم على الكوثري واتهامهم له بالكذب والتعدي على التراث.
- ذكر ما فعله الكوثري في كتاب الإنصاف للباقلاني.
- الدليل على كون نسخة كتاب التمهيد في تحقيق الكوثري ناقصة.

الفصل الثاني

زاهد الكوثري

سنتكلم في هذا الفصل عن محمد زاهد الكوثري. وهو من أشد الناس بغضًا لأصحاب الحديث والحنابلة، وأبعدهم عن تحرّي الإنصاف والحق.

وهو ماتريدي حنفي صوفي بغيض، ولكنه اقتات على مذهب الأشاعرة لعدم غنى تراث مذهبه، ولقرب أصوله من أصول الأشاعرة وعدم وجود فوارق جوهرية في الأصول عدا مسألة القدر. والحق أن هذا الماتريدي الصوفي قد خدم مذهب الأشاعرة أكثر من كثيرٍ من شيوخهم، واعتبروه شيخًا لهم في الإفك والضلال. فمن أجل ذلك عددناه من الأشاعرة الجدد، وإن لم يكن في الحقيقة أشعريًّا.

وقد عرجنا على ذكره هنا في هذا الباب لأنه يمثل نموذجًا للأشاعرة الجدد. فقد سار سير الأشاعرة في قتاله لأهل السُّنَّة، وانتهج في ذلك نهجًا خبيثًا غير مسبوق تمثّل في طمس الحق المسطور في الكتب من خلال تحقيقها ونشرها.

ومن اطلع على «حاشية السيف الصقيل»، يجدها قد امتلأت غيظًا وحقدًا على العلامة ابن القيم وشيخه شيخ الإسلام، وراح يكيل السباب والشتائم واللعن هنا وهناك، فملأ حاشيته قيحًا وأذى بدلًا من أن يملأها نقدًا وتحقيقًا. وتلك هي من أبرز سمات الأشاعرة الجدد، فلا تجد عندهم النقد الموضوعي والتحقيق العلمي والأمانة والإنصاف في الرأي؛ بل محض الهوى، والعصبية الجارفة للمذهب وشيوخ المذهب، والمبالغة في الإفك في الانتصار لهم وتبرير فعالهم وزلاتهم، والطعن والغمز بمن خالفهم.

والأمثلة في ذلك كثيرة لو أردنا استقصاءها كلها لطال المقام بنا، إلا أنني ارتأيت أن أذكر هذا الكتاب وحاشيته، كي يطّلع الناظر على حال الأشعري القديم ـ ممثلًا بالسبكي ـ، وحال الأشعري الجديد ـ ممثلًا بالكوثري ـ، وترى كيف ينتهج القديم نهج الباطل، وكيف تقتصر مهمة الأشعري الجديد على التصفيق للقديم، والانتصار لأقواله، وتبرير زلاته، والستر على كذباته.

والمطّلع على تحقيق الكوثري لا يخفى عليه ذلك، كأن يقول مثلًا في حاشيته: «والله ﷻ ينتقم من هؤلاء الفاتنين الدائبين على السعي في تفريق كلمة المسلمين وتوهين سلطان الدين، وأعاد إلى الدين سلطانه إنه قريب مجيب»[١].

وكذلك يقول في موضع آخر: «قاتلهم الله ما أوقحهم وأشنه إفكهم على أهل الحق»[٢].

وبالجملة، فلا يكاد يعلّق تعليقًا على ابن القيم أو ابن تيمية إلا ويتعقبه بسبَّة أو لعنة أو دعوة، أو يقول بعده: «قاتله الله».

ومما قاله الكوثري في حق ابن تيمية: «وقد استمرت فتن المخدوعين من الرواة على طول القرون مجلبة لسخط الله تعالى، ولاستخفاف العقلاء من غير أن يخطر ببال عاقل أن يناضل عن سخافات هؤلاء، إلى أن نبغ في أواخر القرن السابع بدمشق، حراني تجرّد للدعوى إلى مذهب هؤلاء الحشوية السخفاء متظاهرًا بالجمع بين العقل والنقل على حسب فهمه من الكتب، بدون أستاذ يرشده في مواطن الزلل. وحاشا العقل الناهض والنقل الصحيح أن يتضافرا في الدفاع عن تخريف السخفاء إلا إذا كان العقل عقل صابئ والنقل نقل صبي. وكم انخدع بخزعبلاته أناس ليسوا من التأهل للجمع بين الرواية والدراية في شيء. وله مع خلطائه هؤلاء موقف في يوم القيامة لا يغبط عليه. ومن درس حياته يجدها كلها فتنًا لا يثيرها حاظ بعقله غير مصاب في دينه»[٣].

وهذا الذي ذكره يمثل منهجًا مشى عليه الأشاعرة الجدد. فإن هؤلاء استندوا على عداء الصوفية لابن تيمية تحالفهم عليه، وما وقع معه من تنكيل وسجن، ثم يعمد هؤلاء الجدد إلى ذكر تلك الأحداث مبتورة من سياقها، وينقلوا المشهد نقلًا غير أمين، ليصوّروا للقارئ اتفاق أهل العلم على تبديع ابن تيمية، والحال أنه اتفاق الأشاعرة والصوفية وحسب.

والحق أن كل ما قاله باطل وكذب، وانظر كذبه بقوله عن الفتن التي حدثت في حياته، مع أنه كلها جرت من الأشاعرة والصوفية وحنقهم عليه وتدبيرهم المؤامرات والمكائد.

---

(١) الحاشية، ص١٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٣٧.

(٣) مقدمة السيف الصقيل، ص١٣.

ثم وصف ابن قيم الجوزية أن غايته كانت تنحصر في التلبيس والمخادعة والنضال عن أهواء ابن تيمية المخزية[١].

أما السبكي مصنف الكتاب، فوصف ابن قيم الجوزية أنه النحس المتشبع بما لم يعط[٢].

ومما قاله الكوثري أيضًا: «فمن قال: إنه استقر بذاته على العرش، وينزل بذاته من العرش، ويقعد الرسول ﷺ على العرش معه في جنبه، وإن كلامه القائم بذاته صوت، وإن نزوله بالحركة والنقلة وبالذات، وإن له ثقلًا يثقل على حملة العرش، وأنه متمكِّن بالسماء أو العرش، وأن له جهة وحدًّا وغاية ومكانًا، وأن الحوادث تقوم به، وأنه يماس العرش، أو أحدًا من خلقه، وغير ذلك من المخازي، فلا نشك في زيغه وخروجه، وبُعده عما يجوز في الله سبحانه. وهذا مكشوف جدًّا، فلا يمكن ستر مثل تلك المخازي بدعوى السلفية، والذين يدينون بها هم الذين نستنكر عقائدهم، ونستخفّ بأحلامهم، ونذكرهم بأنهم نوابت حشوية»[٣].

وكذلك وصفهم السبكي بالحشوية، فقال: «أما الحشوية، فهي طائفة رذيلة ينتسبون إلى أحمد وأحمد منهم براء»[٤].

وأنت تلاحظ النفس الكريه الذي يملأ قلميهما، وحقدهما الشديد على ابن تيمية، والسعي إلى الإزراء به والطعن عليه وسبه، بدلًا من الاقتصار على الرد عليه وتبيان غلطه.

ومما ذكره السبكي عن ابن تيمية أنه قال عنه أنه شقّ العصا، وشوّش عقائد المسلمين وأغرى بينهم، ولم يقتصر ضرره على العقائد في علم الكلام، حتى تعدّى وقال: «إن السفر لزيارة النبي ﷺ معصية».

والحق أن ابن تيمية إنما شوّش على عقائد الصوفية لا على عقائد المسلمين كما قال، وإلا فعامة المسلمين لا يعرفون كثيرًا مما تقوله الصوفية، ولا يضيرهم مطلقًا أن يحرّم أهل العلم زيارة القبور والدعاء لها، أو الاستغاثة بالموتى، أو تكفير أهل الشرك والكفر والزندقة؛ كالحلاج والفارض وابن عربي وسائر الزنادقة الذين بدلوا

---

(١) المصدر السابق، ص١٤.
(٢) السيف الصقيل، ص٢٩.
(٣) حاشية السيف الصقيل، ص٢١.
(٤) السيف الصقيل، ص٢٢.

دينهم. وهذا ما لا يذكره السبكي لقلة الإنصاف تجاه ابن تيمية الذي كان هو السيف المسلول على بدع الصوفية الشركية التي تضلل المسلمين وتدمر عليهم دينهم، وتخرجهم من أنوار التوحيد إلى ظلمات الشرك.

وذكر الكوثري بعض مذاهب أهل الحديث، فقال: «ومن بين أهل الحديث من القدرية والخوارج وصنوف الشيعة والمجسمة من كرامية وبربهارية وسالمية»(١).

فتأمل كيف جعل أهل الحديث من كل تلك الفرق، وكيف سمّى المثبتين للصفات مجسمة، وأنهم كرامية وبربهارية. وإنما ذكرت ذلك عنه لتعلم أيها الناظر أن هذا الرجل الحنفي الصوفي الزائغ لا يدري ما يخرج من رأسه؛ لأن الذي قاله هذا لم يسبقه إليه أحد من الأمة. فمذهب أهل الحديث معروف تكلم فيه المتقدمون، ودونك الأشعري ما ذكره في «مقالات الإسلاميين»، وقد تقدم ذكره.

وكذلك ذكر كلام الجويني في الحافظ السجزي، وشتائمه الكثيرة له، حيث قال عنه: أنه جاهل، وغرّ، وأحمق، وسخيف العقل، وتيس، ولعين وطريد ومهين وشريد، وعليه لعائن الله. ووصفه أبو جعفر الليلي أنه اللعين الرذل الخسيس المنافق(٢).

وقال الكوثري أيضًا: «وقد انحرفت أفكارهم واختلطت أنظارهم، فوقعوا في علماء الأمة وأكابر الأئمة وبالغوا في التعنيف والتشنيع وتجاوزا في التسخيف والتفظيع. ولولا الخروج عن الصدد لوفيتهم الصاع بصاع، ولتقدمت إليهم بما قدموا باعًا بباع، ولعلمتهم كيف يكون الهجاء بحروف الهجاء، ولعرفتهم إلام ينتهي المراء بلا مراء»(٣).

وقد بلغ بالسبكي الغضب أنه لعن ابن قيم الجوزية، فقال تعقيبًا على قول ابن القيم:

هذا هو الإلحاد حقًّا بل هو التحريف محضًا أبرد الهذيان

فقال: «فهو الملحد عليه لعنة الله ما أوقحه وما أكثر تجرأه. أخزاه الله»(٤). ولا جرم أن قول السبكي هذا كان في غاية الجرأة والبذاءة منه، إلا أن الذي صدر من

---

(١) حاشية السيف الصقيل، ص٢٤.
(٢) السيف الصقيل، ص٢٥ ـ ٢٦.
(٣) حاشية السيف الصقيل، ص٢٧.
(٤) السيف الصقيل، ص٤١.

الكوثري كان أشد عجبًا وبذاءة، ويمثل نهج الأشاعرة الجدد في التبرير لمتقدميهم.

وقد ألفنا ذلك من الكوثري صاحب القلب العليل واللسان الرذيل في مختلف كتاباته، إذ قال تعقيبًا على كلام السبكي: «ترى المؤلف على ورعه البالغ يستنزل اللعنات على الناظم في كثير من مواضع هذا الكتاب، وهو يستحق تلك اللعنات من حيث خروجه على معتقد المسلمين بتلك المخازي، لكن الخاتمة مجهولة. فالأولى كفّ اللسان الآن عن اللعن. وأما استنزال المؤلف اللعنة عليه فكان في حياة الناظم، وهو يمضي في زيغه وإضلاله. عامله الله بعدله»(١).

فانظر كيف بلغ به الضلال أن يبرّر للسبكي لعنه لابن القيِّم، ويبيّن أن السبكي كان ورعًا، وأن استنزاله اللعنات على رجلٍ مع بالغ ورعه، يظل على عظم فعل ذلك الرجل، وكأنه عدّ ورع السبكي من ثوابت الشريعة التي لا يحسن تجاوزها أو التشكيك فيها، فلعنه لأحد يدلّ على أن ذلك الملعون مستحق للعنات.

كما ذكر الكوثري أن ابن القيم يسعى في تهوين أمر التجسيم إسوة بشيخه ابن تيمية(٢). فانظر إلى كذب هذا الرجل ومبلغ ضلاله، إذ أن ابن تيمية وابن القيم كانا سيفين مسلطين على كافة مذاهب أهل البدع، وإنما نالت عقائد هؤلاء منهم اهتمامًا كبيرًا، كونها كانت العقائد الوحيدة الرائجة، خلافًا لمذهب الكرامية الذي كان قد اندرس منذ زمن طويل، ونسيه الناس.

وهؤلاء أوهموا الناس أن ابن تيمية بدفاعه عن عقيدة العلوّ إنما يحيي مذهب ابن كرام، وقد زعم الكوثري أن ابن تيمية تابع الكرامية في مسألة حلول الحوادث بالله، وأربى عليهم بالزيغ بالقول بالقدم النوعي في الكلام(٣).

وإذا كان مجرد موافقة ابن تيمية للكرّامية في تلك المسألة يُعدّ متابعة، فلخصمكم أن يدّعي عليكم أنكم تابعتم المعتزلة والجهمية في أصول مذهبكم، فلم لا تكونوا جهمية ومعتزلة في باب الأسماء والصفات وجبرية في باب الأفعال والقدر؟

وقال الكوثري: «وإني أنقل للقارئ بليّة من بلايا المجسمة تفهمه إلى أي حدّ يصل جنون هؤلاء، وقد رأينا في بعض كتب روافضهم أن فاطمة رضي الله عنها تحمل قميص

---

(١) حاشية السيف، ص٤١.

(٢) المصدر السابق، ص٤٢.

(٣) المصدر السابق، ص٥٩.

حسين عليه السلام في يوم القيامة، وتقول لله سبحانه وهو جالس على عرشه: هذا ما فعلته الأمة بابني سبط الرسول ﷺ، ويكشف الله سبحانه إذ ذاك عن ساقه، فإذا هي مربوطة برباط ويقول: ماذا أنا فاعل إزاء هذا وهو قد فعلوا بي ما ترونه؟ ويعللون هذا بما فعله نمرود من توجيهه الرمي إلى السماء، ليقتل إلٰه إبراهيم عليه السلام، فاهمين أن سهمه أصاب ساق الله فبقيت مربوطة من أثر الجرح في ذلك اليوم. فهل رأى القارئ كفرًا أشنع من هذا، وأبعد من هيبة الرب سبحانه وتقديره حق قدره وأدل على ذهاب العقول؟ قاتلهم الله»[1].

قلت: الكوثري يذكر قصة للروافض ويستدل بها على شناعة مذهب المجسمة، كونهم يقولون أن الله على عرشه. والكوثري يعلم علم اليقين أن الذي ذكره لا يؤمن به أحد من أهل الحديث، ولا دوّنوه في كتبهم، وإنما هو من مخازي الرافضة. ولكن الكوثري يريد أن يشنّع على ابن القيم، ويوهم القارئ أن هذا هو مذهب المجسمة.

ولو صحّ للكوثري ما قال، لصحّ للمعتزلة أن يتهموه بأشنع المطاعن والمخازي كونه يؤمن برؤية الله، لكون الروافض الأوائل؛ كهشام بن الحكم والجواليقي وغيره قد صرّحوا أيضًا بالجسمية وصرّحوا برؤيته أيضًا، فإن كان يلزم من ذاك ذاك، لزم من هذا هذا. ولكن الكوثري لا يستحي من الكذب والمراوغة، فجلّ ما يهمّه أن يطعن على عدوّه وخصمه، ولا يهمه كذبًا كان ذلك الطعن أم صوابًا.

واعترض السبكي على وصف ابن القيم للمعتزلة والأشاعرة بالجهمية بقوله: «في الرد على الجهمية المعطلة القائلين بأنه ليس على العرش إلٰه يعبد، ولا فوق السمٰوات إلٰه يُصلّى له ويُسجد». فقال السبكي متعقبًا: «هذا المدبّر يأخذ الكلام يقلبه كما يقلب الحقائق، فإنه جعل مصب كلام خصومه إلى نفي الإلٰه، وهم أثبتوا الإلٰه، ونفوا كونه فوق العرش. وقوله: «المعطلة» يوهم به أنهم معطلة العالم من الصانع، وهو يريد به معطلة الخالق من قيام الفعل الحادث به. فما أكثر تلبيسه وتدليسه. ومراده بالجهمية المعتزلة والأشعرية. وليس أحد من المعتزلة اليوم عندنا ظاهرًا، فلا كلام له إلا مع الأشعرية الذين أكثر الخلق يقتدون بهم، يريد تنقيصهم والطعن فيهم.

(١) المصدر السابق، ص٥١.

ويأبى الله إلا أن يتم نوره»[١].

أما الكوثري، فعلّق قائلًا: «وكيف يرضى العاقل أن يعدّ من العلماء ـ وهم أمناء الله في أرضه ـ رجلًا كثير الغش لأمة محمد ﷺ كثرة يتعجب منها أئمة الإسلام، وليس هذا الغش في أمر من أمور الدنيا، ولو كان هذا لهان الأمر، ولكنه غش في صميم الإسلام. فليعرف ذلك المغرورون بابن القيم، ثم ليعرفوه».

ولنا وقفات وتعليقات على ما ذكراه:

الأول: أن ابن القيِّم لم يقلب الحقائق كما زعم السبكي، ولم ينسب إلى خصومه نفي الإلٰه، إنما نسب إليهم القول بعدم وجود إلٰه فوق العرش، وهذا هو مذهب أهل البدع، واتفق عليه الجهمية، وتابعهم عليه المعتزلة والأشاعرة. فهل ذكر أقوال الخصوم من جنس قلب الحقائق؟ أم أن السبكي يقرّ بوجود إلٰه يُعبد على عرشه؟ فالسبكي شأنه شأن سائر المبتدعة يقرّ أن الله لا في مكان، ويفسّرون الاستواء بالاستيلاء، ومن لم يفسره بذلك، فوّضه وعدّه صفة من صفات الله وسكت عن معناها، وابن القيم لم يذكر أمرًا زيادة على ذلك.

الثاني: قول السبكي أن ابن القيم أراد بقوله: «معطلة» الإيهام أنهم معطلة العالم عن الصانع، كذبة رخيصة منه ما كان له أن يرمي بها هنا، فكل كتب ابن القيم وشيخه شيخ الإسلام تشير إلى معنى التعطيل أنه تعطيل لله عن صفاته، لا أنه تعطيل للعالم عن صانعه، فإن ذلك شيء لم يتعرض له أهل السُّنَّة والجماعة بذكر؛ لأنهم يعلمون أن هذا لم يخالف عليه أحد إلا شرذمة من الفلاسفة.

ووصف هؤلاء أنهم معطلة للصفات، ليس هو لازم مذهبهم؛ بل هو عين مذهبهم. فهم ينفون عن الله جميع الأفعال الاختيارية، وكافة الصفات الذاتية عدا سبع صفات، فهذا عين تعطيل الصفات. أما السبكي والكوثري وأضرابهم من الأشاعرة والصوفية والماتريدية، فقد وصفوا الحنابلة وأصحاب الحديث بما يعتبرونه لازم مذهبهم. وهو لازم في نظر المعطلة، وليس بلازم في نظر المثبتة، فنحن لا نرى أن القول بالعلوّ يلزم التحيز أو يلزم التركيب والتبعيض، وإنما هو من وهم المتكلمين، ولذلك وصفوهم بالمشبهة والمجسمة، وقبل السبكي وغيره ذلك الوصف

---

(١) السيف، ص٦٩.

واستعمله في حقهم. فانظر كيف يجيز لنفسه أن يصف خصومه بلازم مذهبهم، ولا يجيز لخصومه أن يصفوه بلازم مذهبه؛ بل هو عين مذهبه.

الثالث: إن قول السبكي: «ومراده بالجهمية المعتزلة والأشعرية. وليس أحد من المعتزلة اليوم عندنا ظاهرًا، فلا كلام له إلا مع الأشعرية» عجيب، فإن بعضهم وصف ابن تيمية وابن القيم وسائر الحنابلة المثبتين للصفات بالكرّامية، ولم يكن في الأرض كرامي واحد، أو أحد يدعو لمذهب ابن كرام هذا.

ثم إن تعيير الأشعرية بالمعتزلة والجهمية لم يأت لمجرد موافقتهم لهم في بعض مسائل المذهب؛ بل لمتابعتهم لهم في كثير من أصول الدين، وتبنّيهم لمنهج المعتزلة ومن قبلهم الجهمية في البحث وطرق الاستدلال، واتباعهم لهم بالجملة ولم يخالفوهم في ذلك إلا قليلًا.

الرابع: إن قول السبكي: «فلا كلام له إلا مع الأشعرية الذين أكثر الخلق يقتدون بهم يريد تنقيصهم والطعن فيهم. ويأبى الله إلا أن يتم نوره» إنما هو من وهم السبكي، وهو مخالف للواقع وللتاريخ. فقد مات ابن تيمية والناس كلّها تعظمه وتبجله كما تقدم ذكره في موضعه، بينما كانوا يلعنون ابن الفارض وابن عربي والحلاج في الوقت الذي كان السبكي وأضرابه يترحّم عليهم ويقدّس سرهم، ويصفهم بالشيخ الأكبر.

ولو اقتدى الناس بالأشاعرة والصوفية وصدّقوا ترهاتهم وكذبهم في افتراءاتهم على الحنابلة، لما ظل أحد منهم إلا وهو يلعن ابن تيمية ويقدّس روح ابن عربي والفارض.

وأما قوله: «ويأبى الله إلا أن يتم نوره» فهو والله يحور عليهم، فرغم كل الكذب والتدليس والبهتان الذي بذله أولئك للإزراء بأصحاب الحديث والحنابلة في عين العامة، فلا يزالون حتى يومنا هذا مبجّلين لابن تيمية، ولا يزال لقبه شيخ الإسلام عاليًا ثابتًا حاضرًا في ذهن كل مسلم، بينما ابن عربي والفارض لا يقدّسهم أحد إلا شرذمة الأشاعرة والصوفية، وهي الشرذمة نفسها التي تلعن ابن تيمية وتفتري عليه الكذب.

أما الكوثري، فهو أبعد الناس عن الأمانة، وكل من تأمل في تحقيقاته للكتب يدرك أنه رجل خبيث الطوية، يكذب ويلفق الحقائق ويخفي النصوص ويبتر، ويزيد وينقص، ولا يخاف الله ولا يستحي منه.

وإذا كان الكوثري يتباكى على وصف ابن القيم للأشاعرة أنهم معتزلة وجهمية، فإنه قد وصف أهل السُّنَّة والجماعة أنهم أفراخ اليهود، فقال معلقًا على ما قذفت به اليهود ابن سلام وأباه: «وقد ورث منهم أفراخهم المشبهة الوقيعة في إمام السُّنَّة ببهتان يختلقونه هداهم الله». فانظر كيف يصفهم بأفراخ اليهود، ثم يدعو لهم بالهداية!

وإن من اتهم أبا الحسن الأشعري كانت له ظنونه المعتبرة، وأبو الحسن الأشعري لم يكن إمام أهل السُّنَّة كما يدعي هذا الجاهل، فلم يكن أحد من العامة يعرفه، ولم يعرفه إلا الخاصة من الناس، وإلا ما احتاج إلى تعريف نفسه عندما وقف في المسجد في الحادثة المشهورة ليعلن خروجه على الاعتزال.

واليهود طعنت الصحابي الجليل عبد الله بن سلام وأباه كرهًا للإسلام ومكيدة لأهله، وليس هذا حال الحنابلة مع الأشعري، فقد توجّس بعضهم منه، ولم يثقوا به، لا سيما مع ما ظهر منه من منكرات تطعن في دينه ووثاقته، وليس ذلك فعل اليهود مع ابن سلام.

فتشبيه الكوثري للحنابلة باليهود من أبعد الضلال وأوقح الافتراء، وهو الآن يتباكى ويحنق على ابن القيم لمجرد أنه وصف الأشاعرة بالجهمية. وحُق لهم هذا الوصف فيهم، فإن الجهمية أوّل من نفى صفات الرحمٰن وتأوّل النصوص لأجل مقالتهم في الوحدة واستحالة قيام الحادث بالقديم، وهما مقالتان فلسفيتان كما تقدم في موضعه، فكل من وافقهم على ذلك من بعدهم تابع لهم في المذهب. فانظر كيف يفصل الكوثري دينه عن قلمه، ويتباكى على أمرٍ ثم يفعل ما هو أشد منه أضعافًا مضاعفة، فرحم الله الإنصاف وأهله.

والكوثري قد نقل كلامًا زعم أنه لابن حجر[1]، مع أن ابن حجر نقله عن نجم الدين الطوفي ولم يكن كلامه. وهذا هو نص ابن حجر في «الدرر»: «قال الطوفي: سمعته يقول: «من سألني مستفيدًا، حققت له. ومن سألني متعنِّتًا ناقضته، فلا يلبث أن ينقطع فأكفي مؤنته». وذكر تصانيفه، وقال في كتابه إبطال الحيل: «عظيم النفع»، وكان يتكلم على المنبر على طريقة المفسرين مع الفقه والحديث،

(١) حاشية السيف، ص٧٢.

فيورد في ساعة من الكتاب والسُّنَّة واللغة والنظر ما لا يقدر أحد على أن يورده في عدة مجالس، كأن هذه العلوم بين عينيه، فيأخذ منها ما يشاء ويذر، ومن ثم نسب أصحابه إلى الغلو فيه، واقتضى له ذلك العجب بنفسه، حتى زها على أبناء جنسه واستشعر أنه مجتهد، فصار يردّ على صغير العلماء وكبيرهم، قويهم وحديثهم، حتى انتهى إلى عمر»(١).

فمن هو الذي يخون الأمة تدليسًا وتلبيسًا، ومن الأحرى بتذكيره بالأمانة وتحذيره من الغش؟

ثم علّق الكوثري على قول ابن القيم: «كان الله وليس شيء غيره»، فقال: «وهذا يتناقض مع القول بحوادث لا أول لها، ودوام الفعل في جانب الماضي. والناظم كم ينقض غزله، وله هوى في إكفار الأمة بكل وسيلة، ولا أدري ماذا يكسب هذا المتهوس إذا لم يبق من الأمة مسلم سوى مكفري الحشوية. وبين الصوفية أتقياء أبرار يُراعون أدق أوامر الشرع في جميع شؤونهم، ويرون في الوجود ما لا تنافى مع التكاليف الشرعية، كما أن بين المتصوفة زنادقة إباحية. وإجراء الكلام في حق الفريقين بمجرى واحد ليس من الإنصاف في شيء. وكفى أن ينسب إليهم بعض بدعٍ بدون تسرّع في إكفارهم»(٢).

وهذا كلام مهم للغاية نعقِّب عليه **بما يلي**:

الأول: إن الأصل بالمناظر أن يعترض على مقالة الخصم بحسب ما يسلّم به هو، لا بما يسلّم المناظر به. فيمكن إيجاد التناقض من خلال تعارض كلام الخصم مع ما يسلّم به هو. والكوثري والسبكي وغيرهما ممن لا يحسن فن الكلام، تارة يلزمون ابن القيم بلازم قوله، وتارة يلزمونه بما يسلّمون به ولا يسلّم هو به. وأفعال الله وصفاته ليست من جنس الذوات، وليست من غير الله. والحديث يقول أنه لم يكن شيء غير الله، والغيرية توجب استثناء صفات الله وأفعاله؛ لأن صفاته وأفعاله ليست غيره.

وهذه من أصول طوام المتكلمين أنهم اعتبروا أن الصفات زائدة عن الذات، بينما يعتقد ابن القيم وسائر الفرقة الحقة من أهل السُّنَّة والجماعة وأهل الحديث أن

---

(١) الدرر الكامنة ١/ ١٧٩.

(٢) حاشية السيف، ص٧٠.

صفات الشيء من الشيء، ولا يقال أنها هي نفسه، ولا يقال أنها غيره؛ لأن الغيرية تقتضي الانفصال والمباينة. ولو صح ذلك، لوجب استثناء علم الله وقدرته كذلك، كونها صفات له، فيفضي بنا القول أن الله ولا شيء غيره، بمعنى: أنه كان بلا قدرة ولا علم ولا حياة ولا بقاء، وحسب ما فيه من حمق وضلال. فمطلوب الكوثري إنما يتم لو كان ابن القيم يسلّم أن صفات الله وأفعاله غير الله. والكوثري يصف ابن القيم في موضع آخر من الكتاب[١] بأنه يلوك لسانه مصطلحات أهل المعقول من غير أن يفهم، ليظهر عند الحمقى بأنه جامع بين المعقول والمنقول.

ولكن يصدق على الكوثري ما قاله بنفسه: «والناظم كم ينقض غزله»، فهو يعيب على الناس جنس معايبه.

الثاني: قد قفز الكوثري من مسألة كون تسلسل الحوادث إلى مسألة تكفير ابن القيِّم للصوفية. ثم ذكر الصوفية في ذلك، وتباكى على تكفير ابن القيم لهم. ولم يكن لذلك وجهٌ يحسن معه الحديث مع الصوفية، فما وجه هذا بموضع تكفير الصوفية؟ ولم يقحم الكوثري ذلك هنا ويورده في محل لا يناسبه ولا ذكره ابن القيم؟

إن الكوثري قد نسي نفسه في ذلك الموضع، وأشاح عن الوجه القبيح لقلمه، وأبان سبب تحامله على ابن القيم، فإن كل تحامله وبغضه وسبابه لابن القيم ولشيخه ابن تيمية إنما كان لأجل تبديع الصوفية وتكفير عقائدهم مما يستحق منها التكفير، لا لأجل مقالاتهم في العلو والصفات.

وهذا يؤكد ما سبق وذكرناه أن حنق الصوفية على ابن تيمية وتلميذه ابن القيم إنما يرجع لتسفيهما مذهب الصوفية وكشف حقيقته وضلاله، وبيان بدعه للناس، وبالتالي عرّى شيخ الإسلام مذهبهم أمام العامة. وكل نقمتهم عليه إنما كان لهذا الغرض، فراحوا يتحينون الفرص للانتقام منه والطعن به وبدينه، والإزراء به عند العامة.

وهم في ذلك نهجوا نهج متقدميهم الذين افتروا قصة عضو الذكر، وزعموا أن الحنابلة ينسبون ذلك إلى الله، وافتروا الكذب على الهروي الأنصاري ولفقوا له قصة الصنم، وافتروا الكذب على القاضي ابن أبي يعلى، وعلى الحافظ المقدسي.

---

(١) المصدر السابق، ص٧١.

والكوثري يمارس نفس ذلك النهج الضال من الزور والكذب والإضلال استكمالًا لحربهم لأهل الحديث، وعقيدتهم التي تدكّ عقائدهم، وتهدد وجودهم ووجود مذهبهم بين المسلمين.

وتعليقات الكوثري شأنها شأن سائر تعليقاته في كافة كتبه، لا تخلو من كذب أو زور أو بهتان، ويتحاشى في ردوده مع خصومه أقل القليل من الإنصاف. فالعيب كل العيب أن يتحدث الكوثري عن الإنصاف وهو أبعد الناس عنه.

ثم تأمل كيف ينهي عبارته بقوله: «وكفى أن ينسب إليهم بعض بدعٍ بدون تسرع في إكفارهم»، فكأنه يتحسّر على ما كان من الشيخين ابن تيمية وابن القيم في تكفيرهما لمن يستحق الكفر من الصوفية، ويعزّ عليه المقام في ذلك وينتحب ويلطم، ويتمنى لو أنه لم يسارع في تكفيرهم، واكتفى بالتضليل والتبديع.

وهذا يؤكد أن كل حنق الصوفية على شيخ الإسلام وسائر من تابعه ووافقه من بعده وعاضده بالحق على منهاجه القويم إنما كان لأجل ذلك، فردّوا الصاع عليه صاعين وكفّروه لأجل عقيدته، واتهموه بالأباطيل كما اتهم سلفهم سلفه، وإنّا لله وإنّا إليه راجعون.

الثالث: قال الكوثري: «وبين الصوفية أتقياء أبرار يراعون أدق أوامر الشرع في جميع شؤونهم، ويرون في الوجود ما لا يتنافى مع التكاليف الشرعية، كما أن بين المتصوفة زنادقة إباحية». وهذا يحتاج إلى تفصيل مهم. فقوله أن منهم من يرى في الوجود ما لا يتنافى مع التكاليف الشرعية قول خبيث، فهو يلمح إلى عقيدة وحدة الوجود ولم يتجاسر على التصريح بها، ولا يوجد قول قال به الصوفية عن الوجود غير ذلك.

أما وجه الخبث في قوله، فهو وصفه لقولهم بالوجود أنه لا يتنافى مع التكاليف الشرعية. فمن المعلوم أن الصوفية يفرّقون بين الحقيقة وظاهر الشريعة، وأن من كان محجوبًا عن الحق، فعليه بالتمسُّك بالشريعة. فالعقيدة وإن كانت لا تتنافى مع التكاليف الشرعية، فإنها تتنافى مع العقيدة الشرعية، ومع الإيمان الذي أمرنا به الله أن نؤمن به وبأنبيائه وملائكته.

وعقيدة وحدة الوجود لا تفرّق بين ملك ونبيّ؛ لأن كلهم واحد. وهو عين الكفر والزندقة لمن يعتقد بها؛ لأن حاله حال من لا يعرف دين الإسلام، فهو دين الله

العليّ الكبير، أنزله على عباده في الأرض، وأرسل عليهم رسولهم محمد بن عبد الله ليعلمهم الكتاب والحكمة، وأنزل عليه القرآن الكريم، من خلال جبريل ﷺ. فوحدة الوجود تجعل الله وجبريل ومحمد والناس بوجود واحد، وموجود واحد، فلا يبق مع تلك العقيدة دين ولا رب ولا نبي، فيكون حاصل كلامهم أن الله قال كلامًا ثم أمر نفسه أن ينزله على نفسه وعلمه لنفسه، ثم أمر نفسه لدعوة نفسه إلى دين الإسلام، ثم قضى جنة ونارًا وسيدخل من نفسه الجنة من أطاع نفسه، ويدخل في النار من نفسه من عصى نفسه.

وحسب ما في ذلك من كفر وهلوسة وهذيان. فما بال الكوثري يدافع عن عقيدة الكفر التي أخذها عن أسلافه زنادقة الصوفية، ثم يعيب على علماء الإسلام بأنهم كفّروا كل من قال بذلك الوجود؟

أفلم يكن من الأجدر على الكوثري بدلًا من لعن ابن القيم وشيخه والطعن بهم بدعوى الغيرة على دين الله وصفاته، أن يوجّه طعنه ولعنه وسبابه إلى أولئك الذين ساووا الله بالنجاسات والشياطين وجعلوا الموجود واحدًا؟ فالعجيب أن يبجّل السبكي والكوثري أمثال أولئك الذين قالوا بوحدة الوجود، ثم يلعنا ويطعنا بعلماء الإسلام لمحاربتهم تلك العقيدة الكافرة.

الرابع: خلط الكوثري الحق بالباطل بقوله: «وإجراء الكلام في حق الفريقين بمجرى واحد ليس من الإنصاف في شيء»، فعدم التسوية بين الفريقين حق، وإنما ذكر شيخ الإسلام معايب الفريق الآخر باعتباره الفريق السائد على الساحة. ففي القرن السابع الهجري لم يعد التصوف السلوكي معروفًا بين الناس، وهجرها الصوفية منذ أزمان، وتسيّد التصوف الفلسفي المشهد كاملًا. فلا جرم أن يسمى الشيء باسم أغلبه وأكثره، فلم يعد لتلك القسمة وجه، فالصوفية في أغلبها أصبحت ترجع إلى تلك الفلسفة والزندقة، والشاذ لا حكم له.

فلم يريد الكوثري أن يذكر شيخ الإسلام بقسمة مهجورة غير معروفة عند عامة المسلمين؟ أم أن التكتم على شنائع تلك الفرقة هو كل ما يهم الكوثري؟ وهو ما يحرق دمه ويجريه غليانًا على شيخ الإسلام وتلميذه، لتكفيره أصحاب هذا الصوفي الذي انغمس هو بنفسه في طامات البدع والشرك.

الخامس: إن للخصم أن يقلب كلام الكوثري عليه، فيقول له: كان الأولى بك

أن تعظ نفسك قبل أن تعظ غيرك. فقد شبهت الحنابلة وأهل الحديث بالكرامية، وأنت تعلم أن الفريق الأول انطلق إلى ثوابت من الكتاب والسُّنَّة، ونصوص شرعية راسخة كالجبال، لا يحيد عنها إلا كافر أو مبتدع. بينما انطلق ابن كرام وأتباعه إلى محض بدع الكلام، وأخذ بفنون النظر والقياس وبالغ فيها حتى أقام مذهبهم، ثم وافق الحنابلة في بعض ما يعتقدونه؛ كعلوّ الله على خلقه. أفمن الإنصاف أن تجري الكلام في حق الفريقين بمجرى واحد؟

بل إنك قد أغلظت القول في الحنابلة وفي شيخ الإسلام أضعاف ما فعلت مع ابن كرام، وإن كنت تزعم أن شيخ الإسلام وتلميذه قد ساووا بين فرقتي الصوفية، فهم أقرب إلى الإنصاف والعدل منك؛ لأنك فضلت الكرامي المبتدع على الحنبلي المتبع للكتاب والمقتفي للسُّنَّة والأثر.

السادس: إن قوله: «وكفى أن ينسب إليهم بعض بدعٍ بدون تسرع في إكفارهم» لا يستقيم مع موارد الشريعة. فإن التكفير والتضليل والتبديع والتزكية لها ضوابط من الكتاب والسُّنَّة. فمن وقع منه الكفر أو الشرك أو البدعة أو غيرها فكلٌّ بحسبه، وكلٌّ يجازى بعمله.

وإن كان أهل تلك الفرقة ممن يقولون بتلك العقيدة في الوجود، فأي كفر بقي بعد ذلك؟ وأي كفر أشد من كفر من يساوي بين الله ومخلوقاته ويجعل الموجود كله واحدًا؟ بل هو والله أشد كفرًا من كفر النصارى الذين قالوا بحلول الله في عيسى ابن مريم، فإنه خصّوا عيسى ابن مريم وحده، ولم يجعلوا الموجود واحدًا، ولم يساووا بين الله وأحقر خلقه في الوجود. فكيف يريد الكوثري من شيخ الإسلام وتلميذه عدم التسرّع في الكفر، والاكتفاء بالتبديع؟ أكلّ ما يؤرق الكوثري هو إطلاق وصف الكفر على أصحابه وخلانه؟

والكوثري يحاول في كثير من كتاباته أن يحطّ من ابن تيمية ومقامه بين أهل العلم ومنزلته عند المسلمين، ويتبع في ذلك سلفه السبكي والحصني والهيتمي وغيرهم من المخذولين. فإن كان الأمر كذلك، فلم يكترث الكوثري لحال ابن القيِّم، ويحترق دمه على تكفيره لفرقته؟

والعجيب أن الكوثري قد قال عن ابن تيمية: «هو وارث علوم صابئة حران حقًّا،

والمستلف من السلف ما يكسوها كسوة الخيانة والتلبيس»[١]. وليس في كلامه من الإنصاف في شيء، فهو يعلم أن ابن تيمية كان من أشد الناس عداوة لسائر الفرق الكافرة، وكان سيفًا من سيوف الإسلام مسلّطًا عليهم جميعًا. بل هو من القلائل الذي ردّ على مختلف صنوف البدع والكفر والضلالات، فقد ردّ على الشيعة، وعلى الصوفية، وعلى المتكلمين، وعلى الفلاسفة والمناطقة، وعلى اليهود والنصارى، وعلى الباطنية. فماذا قدّم الكوثري للإسلام من خدمات؟ فإن الكوثري لم نسمع عنه كلمة واحدة قالها ضد فرقة من فرق الكفر والضلال؛ بل كل سهامه في حياته وجّهها ضد السلف الصالح وضد الحنابلة، وضد شيخ الإسلام ابن تيمية وتلاميذه وأتباعه، ولم ينبسّ ببنت شفة عن النصارى واليهود، بالرغم من أنهم كانوا أساس سقوط الدولة العثمانية.

ثم إن الكوثري يشيد بالرازي، ويثني عليه بخير الكلام، وهو يعلم أنه روّج لمذهب صابئة حران، وصنّف في علومهم وسحرهم كتابًا كاملًا، ذكرنا تفاصيله في موضعه، وابن تيمية هو من ردّ عليه، وبيّن أباطيل علومه. فهل من الإنصاف أن يتم نسبة هذا الرجل إلى سحر صابئة حران، بينما يكيل الثناء والمديح بالرازي وهو الذي روّج لعلوم الصابئة وسحرهم؟ وهل من الإنصاف أن يعتبر ابن تيمية وارث صابئة حران، وهو يعلم أن ابن تيمية لم يذكر كلمة واحدة في عقيدته إلا وورثها من سلفه من أهل الحديث ومن التابعين؟

ودعنا نذكر لك أيها الناظر تعليق الكوثري على أبيات لابن القيم في «نونيته»، قال فيها:

اسمع سرًّا عجيبًا	كان مكتومًا منذ زمان
جيم وجيم ثم جيم معها	مقرونة مع أحرف بوزان
فيها لدى القوم طلسم متى	تحلله تحلل ذروة العرفان
فإذا رأيت الثور فيه تقارن الـ	جيمات بالتثليث شر قران
دلت على أن النحوس جميعها	سهم الذي قد فاز بالخذلان
جبر وإرجاء وجيم تجهم	فتأمّل المجموع في الميزان

(١) حاشية السيف، ص٧٢.

فاحكم لطالعها لمن حصلت له بخلاصه من ربقة الإيمان

فقد اكتفى الكوثري بالتعليق على تلك الأبيات بما يلي: «هذا من الدليل على أنه من ورثة علوم الصابئة، عبدة الأجرام العلوية، كاد أن يبوح بما عنده من عزائم الكوكب، كما فعل عبد السلام الجيلي»[١].

قلت: تعليق الكوثري دليل آخر على عدم أمانته وإنصافه مع خصومه، فإن ابن القيم ليس عنده عزائم ليبوح بها كما يظن هذا الجاهل، وإنما هو قال ذلك بحسب علوم المنجّمين الذين يزعم الكثير من أهل البدع صدقهم. والرازي قد صنف كتابًا كاملًا في ذلك، وكذلك ابن عربي. والكوثري لم يعتبر أيًّا منهما من وارثي علوم الصابئة، علمًا أنهما ذكرا كافة أصول علوم الصابئة؛ بل إن الرازي قد دافع عن كثير منها كما تقدم في موضعه.

ثم ذكر السبكي بيت شعرٍ لابن القيم، يقول فيه:

والعبد عندهم فليس بفاعل بل فعله كتحرّج الرجفان

فقال السبكي ردًّا على ابن القيم: «كذب هذا الجاهل في قوله: إن العبد عندهم ليس بفاعل. ولكن مراده بذلك قولهم: إنه لا يخلق فعله. وليس بخالق، والله سبحانه هو خالق أفعال العباد. فاعتقد هذا الجاهل بسبب ذلك أنهم يقولون: أنه ليس بفاعل. وكون العبد ليس بخالق حق، وكونه ليس بفاعل باطل. والفاعل من قام به الفعل، والفعل قائم بذات العبد. والخالق من أوجد الفعل، ولا يوجده إلا الله. وقوله: كتحرك الرجفان جهل منه، فإنه لم يفرّق بين الجبر ومذهب الأشعري»[٢]. أما الكوثري، فقد علّق عليها قائلًا: «أقل ما يقال في هذا الناظم أنه جاهل».

قلت: هذا الرد من السبكي والكوثري انقلب عليهما عارًا وشنارًا، فمن المعيب أن يتصدّى من يدّعي العلم والتفقه لقول الخصوم دون أن يدري ما يقول. ومن الواضح جدًّا أن لا أحد منهما قرأ «النونية» ودرسها واستوعبها حتى يتمكن من الرد العلمي، وإنما اختلس النظر فيها، فانتقى منها أبيات للتعليق عليها.

وهذا الكتاب «السيف الصقيل» من أسوأ ما صنف في البحوث العلمية الإسلامية، إذ لا المصنف ولا المحقق استطاعا أن يبيّنا حقيقة أقوال ابن القيم، ومقاصده من

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٠.
(٢) السيف، ص٣٠.

تلك الأبيات، ثم الردّ عليها ردًّا علميًّا غير مخلّ بالأمانة ولا بالمنهجية. فالسبكي كان ينتقي الأبيات انتقاءً، لذلك لم يعرف مغزى ابن القيم في كثيرٍ منها، والكوثري كان مجرد صيّاح نوّاح يلتطم على الصوفية، ويصفق للسبكي، وينفث حقده وسمومه على ابن القيم وشيخه ابن تيمية كلما سنحت الفرصة لذلك. والرد على ما ذكراه **ما يلي**:

الأول: أن ابن القيم لم يكن يريد من هذا البيت الأشاعرة ولا المعتزلة كما قال السبكي. فإن كافة الأبيات التي سبقت البيت وأعقبته كانت تتحدث عن الجهم بن صفوان، وقد بدأ الحديث به عن أهل البدع.

والمطلع إلى «النونية» يدرك ذلك جيدًا، ويعلم أن ابن القيم لم يكن يقصد الأشاعرة ولا المعتزلة بهذا الكلام، وأن كلام السبكي كان من كيسه. فقد بدأ ابن القيم هذه الأبيات بالحديث عن الجهمية، فقال:

جهم بن صفوان وشيعته الألى ... جحدوا صفات الخالق الديان

بل عطلوا منه السمٰوات العلى ... والعرش أخلوه من الرحمٰن

ونفوا كلام الرب جلا جلاله ... وقضوا له بالخلق والحدثان

وقالوا ليس لربنا سمع ولا ... بصر ولا وجه فكيف يدان

وكذلك ليس لربنا من قدرة ... وإرادة أو رحمة وحنان

وهذه الأبيات تشير إلى مذهب جهم دون سواه، إذ أن الاشعرية تثبت السمع والبصر والقدرة والإرادة. فكيف يكون مراده منه المعتزلة والأشاعرة؟

وكذلك، قال ابن القيِّم بعدها:

وحياته هي نفسه وكلامه هو غيره ... فاعجب لذا البهتان

والأشاعرة لم يقولوا أن صفة الحياة هي عين ذات الله. وكذلك قال:

وكذاك قالوا ما له من خلقه ... أحد يكون خليله النفساني

ومن المعلوم أن هذا هو مذهب جهم وحده، لا الأشاعرة. ثم قال بعده:

ولأجل ذا ضحة بجعد خالد ... القسري يوم ذبائح القربان

إذ قال إبراهيم ليس خليله ... كلا ولا موسى الكليم الداني

شكر الضحية كل صاحب سُنَّة ... للّه درك من أخي قربان

وهذه الحادثة كانت قبل ظهور الأشاعرة بزمن. ثم قال بعده ذلك البيت الذي علّق

عليه السبكي، فملأ تعليقه بهتانًا وجهالة، إذ كان يكفيه أن يطلع إلى ما قبله وما بعده من الأبيات ليعلم أن كل تلك الأبيات كانت لجهم، إلا إن كان يريد السبكي أن يدافع عن الجهم أيضًا.

الثاني: لو كان ابن القيم يريد الأشاعرة بهذا البيت كما توهّم السبكي، لكان محقًّا كذلك ولما كان ظالمًا لهم. وإن كان السبكي لا يدري حقيقة قول مذهبه في مسألة الفعل، فيكون مجرد مقلدٍ للمذهب لا أكثر.

وأقول ذلك لأن القول بأن العبد لا يفعل فعله في الحقيقة، وأنه لا يسمى فاعل إلا على سبيل المجاز، هو أصل قد صرّح به الأشعري نفسه ونص عليه في «اللمع»، إذ قال: «فإن قال قائل: فلم لا دلّ وقوع الفعل الذي هو كسب على أنه لا فاعل إلا الله كما دلّ على أنه لا خالق له إلا الله تعالى؟ قيل له: كذلك نقول. فإن قال: فلم لا دلّ على أنه لا قادر عليه إلا الله ﷻ؟ قيل له: لا فاعل له على حقيقته إلا الله تعالى، ولا قادر عليه أن يكون على ما هو عليه من حقيقته أن يخترعه إلا الله تعالى. فإن قال: فلم لا دل كونه كسبًا على حقيقته على أنه لا مكتسب له في الحقيقة إلا الله؟ قيل له: الأفعال لا بد لها من فاعل على حقيقتها؛ لأن الفعل لا يستغني عن فاعل، فإذا لم يكن الفاعل على حقيقته الجسم وجب أن يكون الله تعالى هو الفاعل له على حقيقته. وليس لا بد للفعل من مكتسب يكتسبه على حقيقته كما لا بد من فاعل يفعله على حقيقته، فيجب إذا كان الفعل كسبًا كان الله تعالى هو المكتسب له على حقيقته»[1].

فهذا نصّ الأشعري نقلناه بحروفه، ولا أظهر من ذلك على ما قاله ابن القيِّم، من أن الفاعل لكل الأفعال في الحقيقة هو الله، لا العبد.

الثالث: أن الأشاعرة يأخذون خصومهم بلوازم مذاهبهم، فينبغي عليهم قبول ذلك من خصومهم أيضًا. والقول بحركة الارتجاف إن لم يكن عين قول المذهب الأشعري، فهو لازم من لوازم المذهب، لا يملكون إنكاره إلا بالسفسطة والعته. فإن أكثرهم اتفق على أن العبد لا يملك قدرة في إيجاد الفعل واختراعه، وكلهم اتفقوا على أن العبد لا يقدر أن يكسب الفعل قبل وجوده، وأن الاستطاعة تكون مع

---

(١) اللمع، ص٧٢ _ ٧٣.

الفعل ولا تتقدمه أبدًا. وهذا يلزمهم القول أن العبد لحظة قيامه الفعل، قام به مجبرًا لا خيار له في تركه، وأن الفعل حاصل حاصل؛ لأن الله قدره وخلقه، وخلق كسب العبد له.

إلا أن العجيب هو أن نجد الكوثري يقلد سلفه السبكي ويتابعه في قوله ذلك دون أدنى نظر أو فكر، ويصف ابن القيم بالجهل تمامًا كما وصفه به السبكي، ولم يكلف نفسه الوقوف والتأمل لحظة في الكلام. وهذا يؤيد دعوانا أن مهمة الأشاعرة الجدد في المقام الأول تتمثل في نصرة أئمتهم والطعن على أئمة خصومهم، ومتابعة أئمتهم في حججهم وكلامهم.

والناظر إلى حال الكوثري يشعر أنه كلما ذكر ابن القيم وشيخه ابن تيمية في الكتاب يطيش ويفقد عقله، ويلطم ويعضّ كفه، لشدة ما عانى من ضرباتهما ومن تلاميذهما. ومثل هذا لا بد أن يحيد عن الصراط السوي، ولا يرعوي.

وقال الكوثري عن ابن تيمية: «ومجرد تصور شواذه التي ألممنا ببعضها في هذا الكتاب يدلّ المسترشد المنصف على ما ينطوي عليه من الزيغ وإضلال الأمة، والله سبحانه ينتقم منه. والغريب أن أتباع هذا الرجل يسيرون وراءه، ويتشبهون به في إثارة القلاقل والفتن بين الأمة بمواجهتها بالحكم على أفرادها بالشرك والزيغ والكفر وعبادة الأوثان والطواغيت. ومن هذا الطراز في زماننا كثير نراهم بيننا ونسمعهم بآذاننا. طهّر الله الأرض منهم وأراح العباد من شرهم»(١).

والكوثري هنا لا يقدر على كتم مشاعره الدفينة على أهل السُّنَّة والجماعة، حيث حارب أولئك المشايخ رحمهم الله كافة أصناف البدع والشرك، من عبادة لأصحاب القبور، والذبح لغير الله، والاستعانة بغير الله، والتوسل إلى الموتى، وغيره من أنواع الشرك.

والكوثري غارق في تلك الأنواع إلى أخمص قدميه، على العقيدة الماتريدية، وعلى الطريقة الصوفية النقشبندية، ويؤمن بوحدة الوجود. ومن قرأ كتابه الساقط المرذول: «إرغام المريد في شرح النظم العتيد لتوسل المريد برجال الطريقة النقشبندية» يعلم أن هذا الرجل عبد خذله الله ومقته لتوغله في أصناف البدع

---

(١) حاشية السيف، ص٧٥.

والشرك، وتلوّثه بها. فالحمد لله الذي جعل أعداءنا من أصناف هذا الهالك الضال.

فالكتاب يدافع فيه عن مسألة التوسل والاستغاثة بشيوخ النقشبندية. بل تجده ينقل قول الشاذلي الهالك: «أطلعني الله على اللوح المحفوظ. فلولا تأدبي من جدي رسول الله، لقلت هذا سعيد وهذا شقي»(١).

والكوثري نقل كلامه يستشهد به على كرامات الأولياء، وما يمكن أن يمنحهم الله من خيره وكرمه، لإقناع القارئ بحالهم ومقامهم عند الله، فيصدق بعد ذلك كافة الحكايات التي يذكرونها عن شيوخهم.

وهذا ما فعل الكوثري، إذ أنه قبل الحديث عن شيوخ النقشبندية والتوسّل إليهم، شرع في الحديث عن الكرامات والأولياء، وذكر أمثلة لبعض الكرامات. وبعض ما ذكره سخيف وعجيب على أشد السخف والعجب، ولا تكاد تجد صبيًّا في الشارع يؤمن بها، وهم يؤمنون بها ويصدقونها ويبثونها بين الناس.

ثم قال الكوثري بعد ذكره لتلك الطوام والمخازي: «ولا ينشرح صدر المنصف أن يحمل كلامهم على الكذب، فلزم تصديقهم في ذلك؛ لأن الخبر وإن كان يحتمل الكذب، لكن الأصل فيه الصدق، والكذب مجرد احتمال عقلي يندفع بما يظهر على يديهم من الخوارق الصادرة عنهم غير مقارن بدعوى النبوة، ولا مباشرة الأسباب، فيتعين صدقهم فيما قالوا»(٢).

فانظر كيف يشيع الفتنة والفساد بين المسلمين ويحضهم على تصديق تلك الأكاذيب والأباطيل التي لفقها الصوفية لشيوخهم.

ثم يبدأ الكوثري بعدها في سرد طوامه وبلائه وفتنته على القارئ، ليسرد حكايات شيوخ النقشبندية وكراماتهم، بغية حث الناس على التوسل بهم، فلم يقتصر على كونه صاحب شر، وإنما شاء أن يكون عدوًّا لله وشيطانًا من شياطين الإنس، فتجده على سبيل المثال يذكر شيخًا اسمه الخرقاني، يقول فيه: «قال الشيخ فريد الدين العطار في تذكرة الأولياء، أنه قد جرّب مرارًا أن كل من وضع يديه على قربه وتضرّع إلى الله ﷻ، يسعف حاجته ومقصوده من ساعته»(٣).

---

(١) إرغام المريد، ص٣١.
(٢) المصدر السابق، ص٣٢.
(٣) المصدر السابق، ص٣٧.

فتأمل كيف يحث الناس على الشرك، وعلى ترك الدعاء والاستغاثة لله، والاقتصار على قبور شيوخهم. ولهذا حذر المشايخ رحمهم الله من أمثال هذا الرجل، وحاربوه وحاربوا عقيدته التي تهدف إلى هدم الإسلام، ودك حصون التوحيد والإيمان، إذ لا يبقى مع ذلك التوسل دين ولا إيمان. ولذلك حاربوا أمثال هذا المفسد المضل، وأبطلوا كافة دعاويهم الشركية، وبيّنوا للناس كفر تلك العقائد وحيدها عن الصراط السوي. فلذلك هو وأضرابه يحنقون عليهم أشد الحنق، وتغلي دماؤهم عليهم وعلى شيخهم ابن تيمية وكافة شيوخ أصحاب الحديث والحنابلة، فلا عجب أن تجد مثل هذا يقطر قلمه شرًّا وقيئًا، ولا يكاد يوفر فرصة للسب أو الطعن أو الدعاء.

وهذا الغيظ والحقد أعماه عن الحق، وحيّده عن الصراط السوي، لذلك تجده أبعد الناس عن الأمانة والإنصاف في تحقيقاته الخبيثة للكتب. يعرف ذلك كل من اطَّلع عليها وكشف ألاعيبه وأباطيله.

ولو أردنا ذكر طوام الكوثري ونشر مخازيه، لعلم القاصي والداني ضلال هذا الرجل وكذبه، ولكننا نحيل المهتمين للأمر على كتاب: «الكوثري وتعدّيه على التراث»، كتبه لفيف من أهل العلم؛ كالعلامة محمد بهجت البيطار، والعلَّامة عبد الرحمٰن المعلمي، والشيخ محمد بن عبد الرزاق، والشيخ الألباني عليهم رحمة الله جميعًا.

ونذكر ما فعله في كتاب الباقلاني «الإنصاف» بتحقيق عماد الدين حيدر[1]. قال الشيخ عبد الرحمٰن بن صالح المحمود في ذلك: «والكتاب طبع في القاهرة وبيروت، وكل واحدة من الطبعتين ناقصة، وإحداهما تكمل الأخرى، وقد طبع أخيرًا في بيروت طبعة تجمع بين الطبعتين، ولكن الذي سمى نفسه محققًا لهذه الطبعة وهو الشيخ عماد الدين حيدر ارتكب خطأً علميًّا شنيعًا حين حذف من الكتاب نصًّا للباقلاني يتعلق بإثباته للاستواء، والردّ على من أوّله بالاستيلاء، وهو خطأ مقصود لأن الذي حذفه لا يناسب اعتقاده خاصة وأن له تعليقات يهاجم فيها المثبتة، ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية»[2].

---

(١) طبعة مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٨٧م.

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٥٣٠.

ثم علّق على هذا النص المحذوف من نسخات المحققين السابقين قائلًا: «وهذا النص موجود في طبعة مكارثي من «التمهيد»، بين ما في اتهام كل من الكوثري ومحققي التمهيد ـ محمود الخضيري ومحمد أبي ريدة ـ من تجن على شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيِّم، اللذين نقلا هذا النص ونسباه إلى الباقلاني في «التمهيد».

ومع أن محققي «التمهيد» قد ذكرا في ذيول تحقيقهما لهذا الكتاب ما يدل دلالة قاطعة على أن المخطوط الذي اعتمداه ناقص، إلا أنهما جزما بخطأ ابن تيمية وابن القيم فقالا: «ونحن نثق على كل حال بنسخة «التمهيد» التي بين أيدينا ثقة أقوى من ثقتنا بنقل ابن تيمية وابن القيِّم، والله أعلم»»[1].

ولكن الأب يوسف مكارثي اليسوعي كان له رأي آخر. فقد تكلم في مقدمة تحقيقه على نسخة الكتاب بتحقيق الخضيري وأبي ريدة، وسماها النص «ب»، وادعى أنه يملك دليلًا قاطعًا على كون النسخة ناقصة.

وقال: «ويقول الناشران الفاضلان: وتبقى أخيرًا عدة عناوين نجدها موضع شبهة خطيرة، منها رقم (٣٠) الخاص بالاستواء على العرش. وقد اختص ابن تيمية الحراني وتلميذه ابن قيم الجوزية هذا الفصل المزعوم من التمهيد بالاقتباس...، ثم ينقلان ذلك الاقتباس كما يرد في كتاب «الجيوش الإسلامية» لابن قيم الجوزية. فلا يريدان أن يسلما بصحة ذلك الاقتباس؛ لأنهما يجدان عند تأويل هذا النص معنى نشعر فيه بشيء من التجسيم يتعارض مع مذهب الباقلاني واتجاهه في التوحيد. فلا انتقد رأي الناشرين، إذ بنياه على ما كان لديهما من معلومات. غير أني أرى الآن أن يلزمنا الاعتراف بأن ابن قيم الجوزية قد أحق فيما نقله من كتاب التمهيد؛ لأن القارئ سيجد ذلك حرفًا بحرف تقريبًا في الفقرات (٤٤٠، ٤٤٢، ٤٤٣) من طبعتي هذه، فضلًا عن شهادة الفهرس وترقيم «ب» الأقدم زمنًا.

فهل يوجد في ذلك كما يقول الناشران الكريمان شيء من التجسيم يتعارض مع مذهب الباقلاني واتجاهه في التوحيد؟ أو هل يكون هذا التعارض ظاهرًا فقط؟ أو هل يجب علينا أن نعيد النظر في مذهب الباقلاني؟ على كل، أعتقد أن الباقلاني قال

(١) المصدر السابق ٢/ ٥٣٩.

ما نسبه إليه ابن تيمية وابن قيم الجوزية، فلا أرى سببًا إيجابيًّا يبرر لومنا إياهما في ذلك. وجملة هذا القول الطويل أن نص «ب» الحالي غير كامل، ولا أظن بعد كل ما قلت، أن أحدًا يخالفني في هذا الحكم».

وذكر الشيخ عبد الرزاق حمزة[1] في رسالة حول الإمام الباقلاني وكتابه «التمهيد»، عبث المحققين لكتاب «التمهيد»، وقال في ذلك بعد إيراده لفصل العلو الموجود في طبعة «مكارثي» والمحذوف من الطبعات الأخرى: «وهذا هو الفصل الذي نقله الإمام ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية صفحة (١١٩)، (١٢٠) من الطبعة المنيرية، فقابل بينهما تجد النقل حرفًا بحرف، حذو القذة بالقذة، مما يبهت الكوثري المباهت، ويبرئ الإمام ابن القيم من تهمة التزوير التي افتراها عليه المفتري الأفاك الكوثري، فيما نقله عنه ناشرًا الكتاب صفحة (٢٦٥) من تعليقهما. وقد قال الكوثري عندئذ: «لا وجود لشيء مما عزاه ابن القيم إلى كتاب التمهيد في كتاب التمهيد هذا، ولا أدري ما إذا كان ابن القيم عزا إليه ما ليس فيه زورًا ليُخادع المسلمين في نحلته، أم ظن بكتاب آخر أنه «التمهيد» للباقلاني»».

ثم قال الشيخ حمزة: «يا كوثري أقول: قد نادت نسخة المكتبة العاطفية بإسلامبول التي كنتَ تسكنها، وأكاد أجزم بأنك قد رأيتها على صدق الإمام ابن القيم وأمانته وتثبته في النقل، وثقته فيما يقول، كما شهد بذلك الناس جميعًا، موافقون ومخالفون له، من زمنه إلى الآن، ودلّت النسخة العاطفية على بهتانك أنت، وكذبك على هذا الإمام، وتقيّح صديد الغيظ والحقد والزور والبهتان في قلبك على أئمة المسلمين وثقاتهم، وأنك أنت الخائن والمحرّف.

وقد ثبت بما لا يحتمل الجدل، ولا يعلق بذيله غبار الشك: انخرام النسخة الباريسية التي اعتمدها ناشرًا الكتاب، فهل يصرّان بعد ذلك على التمسّك بعدم نقصها، ويلجان في المكابرة باتهام المؤلف الباقلاني بالسهو في عدم وفائه، بما أحال عليه في «باب التعديل والتجوير»، وتتمادى بهما اللجاجة إلى أن أصلهما المخروم ربعه أوثق عندهما من الإمامين الجليلين المتفق على صدقهما وثقتهما من

(١) الشيخ العلَّامة محمد بن عبد الرزاق حمزة، إمام الحرم المكي ومدير دار الحديث بمكة المكرمة، توفي سنة ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

عصرهما إلى الآن، إمامي العقل والنقل: شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه العلامة المحقق ابن قيم الجوزية، رحمهما الله ورضي عنهما؟».

وقال: «وقد أريتهما موضع نقلهما من العاطفية بابًا ورقمًا، وقد طُبع الأصل في بيروت في عام (١٩٥٧م) من منشورات جامعة الحكومة في بغداد. وهل يبقى الأفاك البهات الكوثري مولًى لهما وحجة عندهما بعد ما ظهر بهته للإمام ابن القيِّم، ورميه إياه بالزور والخداع، وانتحاله نحلة يزور للخداع بها، كما زعمه هذا البهات المفتري الأثيم؟!

أما كان انقطاع الكلام أسلوبًا وتبويبًا في صحفة (٦٠) بعد سطر (١٤) من مطبوعتهما، وعدم انسجام الباب (٦١) مع ما قبله، وفهرس النسخة الباريسية الذي يدلّ على سقوط (٢٥) بابًا.. أما كان كل ذلك كافيًا لتشكيك الناشرين في عدم كمال أصلهما وانخرامه؟

فكان ذلك مما يريحهما ويريح القارئ من استنتاجات سقيمة: أن المؤلف الباقلاني سها عن الوفاء بوعده في حوالته على باب التعديل والتجوير، وأن باب الأرزاق والأسعار وغيرهما مما أدخل في علم الكلام بعد القرن السابع؟ وأن الكلام في الصفات يغني عنه «باب في الصفات» إلى آخر ما نسجا من خيوط العنكبوت، ليسترا خرم أصلهما.

وقد اعتذرا في الاقتصار عليه ببعد النسخ الأخرى في جبال الأناضول، فها هي ذي إحدى النسخ الأناضولية (نسخة مصطفى عاطف) صارت منهما في متناول اليد، وعلى طرف الثمام في إدارة الثقافة العربية بجامعة الدول العربية بالقاهرة. فهل يحقق الناشران رجاء الناس، ويكملان خرم الباريسية من العاطفية، وينشران ملحقًا لما طبعا إحقاقًا للحق وخدمة للكتاب الذي طبعاه، ووفاءً بحقّ المؤلف الذي ترجماه، وطبعا مؤلفه مخرومًا ربعه، وجريًا على ما كان يحبه شيخهما الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي أهديا الكتاب إلى روحه: من حب الإنصاف والرجوع إلى الحق بعد ما تبين، وعدم الجدل بالباطل لدحض الحق، واحترام العلماء الأئمة الثقات؛ كابن تيمية وابن القيم، اللذين لم يحفظ عن منصف كشيخهما كلمة همز أو تحقير لهما، فضلًا عن توثيق نسخة مخرومة الربع عنهما؟

ولو ذكر الناشران المثل القائل: «من كان بيته من زجاج لا يرمي الناس

بالحجارة» لاحتاطا لأنفسهما، فمن كان أصله مخروم الربع كيف يحاول أن يُفهم الناس كماله بالطعن في الثقات الأئمة، لعدم وجود ما نقلوه فيه؛ لأنه مخروم؟

إن في مجال العقل والإنصاف: إذا وجد نقل ثقة ـ فكيف بثقتين؛ كابن تيمية وتلميذه ابن القيم؟ ـ ما يخالف أصلًا يعثر عليه العاثر: أن يحال ذلك على اختلاف النسخ من النساخ تارة، ومن المؤلفين الذين يزيدون وينقصون في مؤلفاتهم تارة، كما عرف ذلك. والأمثلة على ذلك كثيرة، وإعادة طبعات الكتاب الواحد شاهد عدل على ذلك أيضًا.

أما همز الناشرين لشيخ الإسلام ابن تيمية بعبارات، أقل أحوالها أنها سوء أدب وجهل، مع بعدها عن الحقيقة والواقع؛ كقولهما في مدحه للباقلاني: «على غير عادته»! وقولهما: «إنه معروف بالتحيز»! وغير ذلك من اللغو والهراء الذي يدل على جهلهما، فيمر عليه عباد الرحمٰن مر الكرام.

ولقد اعترف كرام العلماء والمنصفين عربًا وعجمًا بفضل الشيخين، وما انحرف عنهما إلا الجاهلون، أو اللئام الشعوبية، أهل الحقد والضغن كالكوثري؛ فليضع الناشران أنفسهما حيث أحبّا من إنصاف الشيخين أو البغض لهما، ومحاولة انقاصهما، وهم أدرى الناس بما يصلح لهم.

وأما ما شنشنا به من أن إثبات علوّ الله على عرشه وبطلان تأويله بالاستيلاء: يثبت التجسيم، أو غير ذلك مما ثرثرا به وحاولا نفي ذلك عن كتاب «التمهيد»، فإنا نقول لهما في صراحة: عدّيا عن ذلك، فليس هذا ميدانكما، وخلياه للمؤمنين الذين يعرفون الله بأسمائه وصفاته من كتابه ومن كلام رسوله ﷺ، وإنما صناعتكما النشر، ولم تتقناه، فإنكما لم تعطياه ما يعطيه الناشر الأمين.

ثم نسألهما ـ بعد ثبوت ذلك في كتاب «التمهيد» ـ: ماذا تقولان في «التمهيد» ومؤلفه بعد ذلك؟ ثم نسألهما عن قول مولاهما وحجتهما الكوثري: «لا يوجد في التمهيد ما نقله ابن القيِّم... إلخ» من الذي يحيط علمه بنفي ما في نسخ التمهيد شرقًا وغربًا من القرن الرابع إلى القرن الرابع عشر؟ من الذي يحيط علمه بهذا النفي العام القاطع الجازم إلا علام الغيوب؟ فهل أحاط علم الكوثري في القرن الرابع عشر بجميع نسخ «التمهيد» شرقًا وغربًا في عشرة قرون، فصحّ له أن يقول: «لا يوجد ما نقل ابن القيم منه»، ليتدرج منه إلى رمي ابن القيم بالتزوير والخداع وانتحال النحلة الباطلة... إلخ؟

ألم يكن الأوفق والأجدر بالإنصاف أن يقول: «لا أعرف» أو: «لم أطلع»، أو: «لم يبلغني»، كما هو الشأن في عبارات المنصفين من العلماء المحققين؟

ثم يا ترى: هل كان من المصادفات التي لا يؤمن كثير من متعالمي هذا الزمان أنها أقدار الله الجارية بحكمته وعلمه، أن تأتي النسخة العاطفية من جبال الأناضول البعيدة عن الناشرين إلى القاهرة على يد هيئة دولية ـ إدارة ثقافة الجامعة العربية ـ، فقد طارت بتوفيق الله لحضرة السلفي الصالح خادم السُّنَّة، وباذل ماله ونفسه في نشرها في أقطار العالم «الشيخ محمد نصيف» ليقوم بتصوير نسخة منها على نفقته، فجزاه الله خيرًا؛ ليطلع الناس عليها؛ فيصحّ عندهم انخرام النسخة الباريسية التي نشرت بالقاهرة، ويقوم دليل جديد بفضل الشيخين ابن تيمية وابن القيم، وصحة نقلهما وبهت من كذبهما، وافترى عليهما؟

هل كان ذلك من المصادفات التي لا يعترف الناس لها بحكمة وتدبير؟ أما إن ذلك كان كرامة للباقلاني في تصحيح كتابه، ونفي خلف الوعد عنه فيما أحال عليه من باب التعديل والتجوير، وكرامة كذلك للإمامين الشيخين ابن تيمية وابن القيم، وصيانة لإمامتهما أن يمسها حقود كالكوثري، وتسويدًا لوجه المفتري الكذاب الذي لم يتأدب بأدب العلماء لما أكل الحسد والحقد وبغض الدين وأهله قلبه، حتى أعماه عن الإنصاف والأدب، فهذا الذي نؤمن به»[1]. انتهى كلام الشيخ حمزة رَحِمَهُ اللهُ. وقد آثرت نقل النص بتمامه لنفاسته.

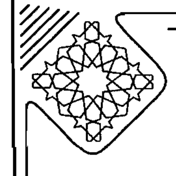
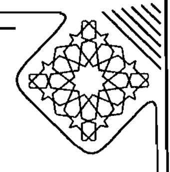
ونحن لا نودّ إطالة المقام في حال الكوثري، وذلك لشهرة حاله، وقد سبق أن ردّ عليه الكثير من أهل العلم ونقدوا طريقته في التحقيق الخالية من الإنصاف، والقائمة على التلبيس والتدليس والكذب في كثير من الأحيان، فلا حاجة لتكثير السواد بذكر أحواله. ومن أراد الاستزادة في حال الكوثري، فليرجع إلى تلك الرسالة النافعة التي نقلنا منها كلام الشيخ حمزة، واسمها: «الكوثري وتعدّيه على التراث».

والقارئ لها يجد فيها الكثير من العبر لكل معتبر لمن قرأها بتأمل وتجرد وإنصاف. وقد ذكر الشيوخ فيها بعض مخازي الكوثري وطوامه التي يندى لها الجبين من الفضيحة، وأكاذيبه وأباطيله وخياناته في النقول التي سيُسأل عنها يوم لا يغني عنهم كيدهم شيئًا، ولا هم يُنصرون.

---

(١) الكوثري وتعديه على التراث وبيان حاله في مؤلفاته، ص١٢١ ـ ١٣٣.



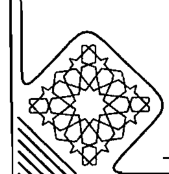
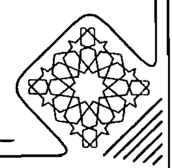



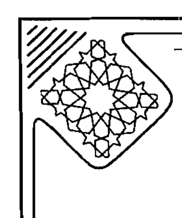
الفصل الثالث

سلامة القضاعي العزامي

وفيه:

- تشويهه لحقائق التاريخ.
- ذكره لسبب تسميتهم باسم الأشاعرة، والرد عليه.
- كلام للشيرازي يدل على استياء الأشاعرة المتقدمين من الاسم.
- ثناء سلامة على الأشاعرة والماتريدية وتبجيل أئمتهم.
- افتراء الرجل على الإمام ابن خزيمة.
- دفاعه عن علم الكلام وتبرير استخدامه.
- تنقيصه لابن تيمية والكذب عليه.
- جهالته في مسألة حوادث لا أول لها.
- ترديده لحجج أسلافه دون أدنى نظر.
- كلامه في التوسل وبيان جهالته في الشريعة.
- خلطه بين المجاز العقلي والمجاز الوضعي.
- سلوكه التصوف وإيمانه بعقيدة وحدة الوجود.
- كذب الرجل على مريديه وأصحابه.
- قصة عجيبة منه تدل على نقص عقله.



الفصل الثالث

سلامة القضاعي العزامي

وممن أتى بعده من الأشاعرة الجدد الذين امتلأت قلوبهم غيظًا وحقدًا على أهل السُّنَّة صوفي أشعري اسمه سلامة القضاعي. وكان هذا الرجل آية في الكذب، وهو نظير عبد الحسين الأميني، آية الكذب عند الرافضة.

وقد صنّف هذا المبتدع كتابًا اسمه: «البراهين الساطعة في ردّ بعض البدع الشائعة»، وملأه بأكاذيب وأباطيل وجهالات، فكان ظلمات بعضها فوق بعض. ولا يسعنا الرد على كل أباطيله وأكاذيبه، إلا أننا سننتقي منه بعض ما نود تبيانه من منهج الأشاعرة الجدد، وهو الغرض من هذا الباب.

قال القضاعي: «ولما تمادى الابتداع وتتابع المبتدعون، خلف سوء لسلف شر، وبالغوا في الجدل وصنفوا في بدعهم المصنفات، وشغبوا فيها وهوّشوا على الضعفاء، شمّر أهل السُّنَّة والجماعة عن سواعدهم في الجهاد بالألسنة والأقلام في تبيين أصول الدين، بعقد المجالس لمناظرة المبتدعة في المجامع العامة، وبين يدي الأمراء. وكان من المبرّزين في ذلك إماما الهدى أبو الحسن الأشعري، وأبو منصور الماتريدي، وجهابذة أتباعهما للسلف الصالح والتابعين والأئمة المجتهدين»[١].

قلت: من أكبر سمات الأشاعرة الجدد هو التشويه التاريخي للحقائق اعتمادًا منهم على جهل القارئ بتاريخهم. وهذا الذي قاله يعوزه الدقة وينقصه الإنصاف. فإن أبا الحسن الأشعري قام ضد المعتزلة وخرج عليهم، وقد صنّف أكثر كتبه في الردّ عليهم، وإذا عرفنا أنه مكث أكثر عمره معهم، ويناظر لهم ويعين الجبائي ويمهّد له، علمنا أن أبا الحسن كان أحد أولئك الذين عناهم هذا الرجل بقوله: «وتتابع المبتدعون خلف سوء لسلف شر وبالغوا في الجدل وصنفوا في بدعهم المصنفات وشغبوا فيها وهوشوا على الضعفاء».

---

(١) البراهين الساطعة، ص١٧١.

فإننا لا نجد وصفًا أفضل من هذا الوصف للمعتزلة والجهمية، وكان الأشعري منهم، فهل ذكرها هذا الرجل وأقرّ بأن أبا الحسن كان جزءًا من تلك الفتنة، وممن هوّش على السُّنَّة وشغب على أهل الحق؟

وهذا الكلام ليس إلا من باب الإطراء لهذا المذهب المخذول وأتباعه، شأنه شأن سائر كتابات الأشاعرة الجدد الذين لا همّ لهم إلا مدح المذهب والثناء عليهم وعلى أئمته، وأنهم شمّروا سواعدهم لحماية الدين. ولم نسمع عن مناظرات للأشعري أو الماتريدي في المجامع العامة وبين يدي الأمراء؛ بل لم يحصل بينهما لقاء.

قال سلامة: «ولكثرة دفاع هذين الإمامين أبي الحسن وأبي منصور، ومن تفقه بهما عن أصول الدين، وتصنيفهم في هذا العلم وسلوكهم طريق الاستدلال على ما يقتضيه الفهم الصحيح للكتاب والسُّنَّة والعقل المستنير بمصباح التقى، والذي لم يتدنس بظلمات البدع والهوى، ولكثرة خمود نار تلك البدع المضلة على أيديهما وأيدي تلاميذهما، اشتهر أهل السُّنَّة وبعدهما بلقب الأشعري والماتريدية».

قلت: الناظر في كلام هذا المبتدع يظن أنه لا أحد وقف في وجه المبتدعة وردّ عليهم سوى هذين الرجلين، ونسي المصنف أو تناسى أن أصحاب الحديث والحنابلة لطالما وقفوا في وجه المعتزلة والجهمية وأبانوا عن جهالتهم وضلالاتهم. وكتبهم في ذلك ثابتة وموجودة ومطبوعة، ولكنه يتعامى عن الحق ويعرض عن ذلك ويوهم القارئ أن الأشعري والماتريدي وأتباعهما وحدهم من تكفل بذلك الواجب. كما تغافل الكاتب أن الأشعري والماتريدي كان من ضمن أكبر المبتدعة الذين وجّهوا سهامهم إلى الحق ببدعهم، كما فعل الجهمية والمعتزلة.

أما عن ذكره لسبب تسميتهم بالأشاعرة، فإن ذلك يذكّرني بالرافضة. فإن الرافضة من قديم الزمان كان يسوؤهم أن يصفهم أحد بهذا الاسم، ثم اخترعوا حديثًا في ذلك، وباتوا يفتخرون بهذا اللقب. وسلامة حذا حذو هؤلاء، فقد لفق حكاية تاريخية ثم زعم أنها سبب تسميتهم بالأشاعرة، وغفل أن يذكر للقارئ أن الأشاعرة المتقدمين يأبون هذا الاسم، وكان يسوؤهم تسميتهم بالأشاعرة.

قال أبو إسحاق الشيرازي أحد كبار أئمتهم المتقدمين ممن لا يجرؤ أمثال سلامة هذا على النطق بحضوره: «ومن شرّهم لعنهم لأهل الحق وغيبتهم لهم، وتقبيح

اسمهم عند العامة وتلقيبهم بالأشعرية»[١].

وهذا الكلام من الشيرازي صريح في الاستياء من لقب الأشعرية، وأن أول من لقبهم بذلك هم خصوم الأشاعرة من أصحاب الحديث والحنابلة والكرامية وغيرهم؛ لأنهم أتباع الأشعري. ولكن سلامة يحوّل المشهد ليجعل الاسم ثناء عليهم ويوقعه بردًا وسلامًا على أتباع المذهب. فانظر حالة الفصام التي يعانيها الأشاعرة الجدد، بالفخر فيما كان يسوء المتقدمون منهم، ويعتبرونها عيبًا.

ولم يكن يملك الشيرازي إلا المخالفة والمراوغة كعادة الأشاعرة، فقد اضطره ذلك إلى أن يقول: «وأما تلقيبهم بالأشاعرة، فإن هذه التسمية لا توجب تكفيرهم ولا لعنهم، فإنه اسم قبيلة من قبائل العرب؛ كقيس وفزارة وسليم، وقد روي في الخبر عن النبي ﷺ أنه قال: «الأزد والأشاعرة هم مني وأنا منهم، طيبة أفواههم، لا يغلون ولا يجبنون».

وقد كذب الشيرازي بلفظ الحديث، فإن لفظه هو: «**الأزد والأشعريون**» ولم يقل الأشاعرة، وإنما هو تحريف من الشيرازي ليلبس على القارئ باسمهم. ومن المعلوم أن أهل العلم لم يطلقوا عليهم لقب الأشاعرة نسبة إلى قبيلة الأشعريين في اليمن؛ بل نسبة إلى ذلك المعتزلي الذي خرج عن اعتزاله وأنشأ مذهبًا خاصًّا جمع فيه شتات المذاهب البدعية السابقة. فهذا الذي أراده أهل العلم من قولهم: «أشاعرة».

ومعلوم أن هذا اللقب ذمٌّ لهم، وأي ذم؛ لأنهم يأخذون أصول دينهم من رجل من الرجال، ولا يأخذونه من نصوص القرآن ولا من السُّنَّة النبوية. وإنما ذكرنا الشاهد هنا لتعلم كم يعاني الأشاعرة الجدد من الفصام عن الواقع، وكم يشوّهون الحقائق التي أقرّ بها متقدموهم.

ثم قال سلامة: «لما قلنا ذلك، لا لأنهما ابتدعا في أصول الدين ما لم يأذن به الله، حاشاهما من ذلك، فإنهما وأتباعهما هم الذين قامت بهم السُّنَّة ولا تزال تقام، وماتت بهم البدعة ولا تزال تموت.

ومن أحاط خبرًا بما عليه الصحابة ومن بعدهم من السلف الصالحين في أصول الدين وعقائده، وأخذ ذلك من مظانه من كتب أهل الحديث والتفسير الذين يعوّلون

(١) الإشارة إلى مذهب أهل الحق، ص١٩٦.

في نقولهم على ما ثبت من الأسانيد، لا يجد أدنى ريبة في أن ما دوّنته الأشاعرة والماتريدية في أصول الدين من العقائد المبسوطة المدعمة بالحجج النقلية والعقلية، هو ما عليه الصحابة الكرام والتابعون لهم بإحسان. فهم بحمد الله الجماعة والفرقة الناجية والسواد الأعظم من الأمة».

قلت: هذا كذب آخر قبيح وافتراء على الصحابة البريئين من تلك الطائفة المبتدعة المخذولة. وهذا الرجل لا يستحي من الكذب عليهم في سبيل نصرة مذهبه، فإنه يوهم القارئ أن ما قالته أئمتهم هو عين ما اعتقده الصحابة، وهو يعتمد في ذلك على جهالة القارئ بمذهبهم وغفلته عن أصولهم وأصول السلف. وإلا فإن من يقرأ أول كتابنا هذا عن حقيقة هذا المذهب المخذول تبيّن له بما لا يدع مجالًا لريبة من أنه مذهب على غاية الابتداع والنهاية في الضلال، والسُّنَّة النبوية بريئة منه، وذلك لكونه صادم السُّنَّة النبوية مصادمة صريحة لا يمكن معها الجمع بينهما، فليس بعد الحق إلا الضلال.

ثم قال سلامة: «وبهذا البيان تعلم أن قولنا أنا إذا قلنا الأشعرية أو الماتريدية كان معناه الجماعة الذين أخذوا عن الأشعري أو الماتريدي ما عليه الصحابة والسلف من أصول الدين المتلقاة من الكتاب والسُّنَّة. فهم بحق أهل السُّنَّة والجماعة. لذلك لم يخرج عما دوّنوه في العقائد حنفي ولا مالكي ولا شافعي ولا حنبلي، إلا من شذّ ممن انخدع بغش أئمة الابتداع وأشرب قلبه فتنتهم وأهواءهم»[1].

قلت: هنا يعيد كذبة الأشاعرة التي سطّرها بعضهم، والتي يلبسون بها على الخلق أنهم أكثر الأئمة. وسلامة يعيد الكلام ويردده دون أدنى بصيرة.

ثم قال: «قال أبو الحسن البوشنجي فيما رواه عنه البيهقي في القصة: ثم خرجت إلى بغداد فلم أدع بها فقيهًا ولا متكلمًا إلا عرضت عليه تلك المسائل، فما منهم أحد إلا وهو يتابع أبا العباس القلانسي على مقالته، ويغتم لأبي بكر بن إسحاق بن خزيمة فيما أظهره. وقال البيهقي: وقد رجع ابن خزيمة إلى طريقة السلف وتلهف على ما قال. وروى عنه البيهقي أيضًا أنه بينما كان يمشي مع بعض أصحابه إذ نادى رجلًا وسأله عن صنعته، قال: عطار. قال أتحسن غيرها؟ قال: لا، فالتفت إلى

(١) البراهين الساطعة، ص١٧٥ ـ ١٧٦.

أصحابه. وقال: ما تنكرون على فقيه راوي حديث أنه لا يحسن الكلام؟ وهذا العذر الذي اعتذر به ابن خزيمة هو ما اعتذر به كثير من المحدثين الذين وقعوا في هذه الورطة، وغاب عنهم رحمهم الله أن الكلام الذي نهى عنه الشافعي وغيره هو ما ردّ به المبتدعة على أهل الحق وروّجوا به بدعهم، وليس المراد به علم الكلام الموضوع للدفاع عن السُّنَّة».

ثم قال: «ومن أوتي من ناحية جهله بهذا الفن الشريف المسمَّى بعلم الكلام أو علم أصول الدين يُرجى له الرجوع عما وقع فيه وتسرّع إليه»[1].

قلت: هذه الطريقة يكثر الأشاعرة الجدد منها، وهي النقل عن أناس منهم، واعتبار ذلك حقائق مسلمة، بينما لو نقلت لهم كلامًا وخبرًا عن ابن تيمية، أو أبي إسماعيل الأنصاري لقالوا لك هو مجسم ولا نقبل شهادته لأنه من الخصوم.

وفي الحقيقة هذا شيء يدعو للعجب؛ لأن الأصل بالباحث أن لا يكيل بمكيالين إن كان صادقًا في تبيان الحق. والبيهقي والبوشنجي من الأشاعرة، وبحسب منطق الأشاعرة الذي يتمسكون به دائمًا، فلا ينبغي التعويل على تلك القصة أبدًا.

والإمام ابن خزيمة مقامه معروف ومحفوظ بين أهل العلم. سئل عنه ابن أبي حاتم، فقال: «ويحكم، هو يسأل عنا ولا نسأل عنه، هو إمام يُقتدى به». ونقل السلمي عن الدارقطني أنه قال فيه: «كان إمامًا ثبتًا معدوم النظير». وقال الربيع بن سليمان: «استفدنا منه أكثر مما استفاد منا». وقال عنه الخليلي في «الإرشاد»: «اتفق في وقته أهل الشرق أنه إمام الأئمة»، وقال أبو عثمان الحربي: «إن الله ليدفع البلاء عن أهل هذه المدينة بمكان أبي بكر محمد بن إسحاق». فليس مثل سلامة من يملك التنقيص من علمه وشأنه؛ بل قد نقلنا كلام ابن أبي حاتم نفسه عنه، وأنه لم يكن ممن ينقده بشيء.

وأمر آخر في القصة، هو الراوي. سلّمنا أن البيهقي صادق، ولكن لا نسلّم ذلك للبوشنجي، فهو من الصوفية الذين لم يسيروا على الطريقة المحمودة. فقد ذكر الذهبي في «تاريخه» أن الحاكم قال فيه: «سمعته غير مرة يعاتب في ترك الجمعة، فيقول: إن كانت الفضيلة في الجماعة فإن السلامة في العزلة».

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٩ - ١٨٠.

ومثل هذا لا يمكن الوثوق بكل ما يقوله بحال، وليس هو من فضلاء الناس ومتدينيهم. ولو تنزلنا بصحة أصل القصة وصدق البوشنجي فيها، إلا أن ذلك لا يلزم صحة كل ما قال فيها، ويحتمل أن قوله: «ثم خرجت إلى بغداد فلم أدع بها فقيهًا ولا متكلمًا إلا عرضت عليه تلك المسائل» قد جاء على سبيل المبالغة، فهل حقًّا عرض كلامه على سائر الفقهاء؟ ثم إن كان البوشنجي قد عرضه على المتكلمة فلا بد أن يسمع منهم ما ذكره.

وأمر ثالث: أن البيهقي قال ما قال بعد ذلك ولم يفصّل فيه، أو يذكر حيثياته، ولا أورد فيه دلالة أو شهادة، ولا نعرف ماذا يريد من قوله أنه رجع إلى طريقة السلف؟ أأراد أنه ترك الكلام من كونه على خلاف طريقة السلف؟ أم أنه ترك مذهبه بالكلية إلى ما يعتقد البيهقي أنه مذهب السلف؟

فإن تلاميذ الإمام ابن خزيمة وكتبه ومصنفاته موجودة ولم يرد عنه أنه خرج على مذهبه، ولا ورد عن أحد من تلاميذه مثل ذلك، وهو إمام الأئمة، وكل مصنفات الإمام تشير إلى مذهب السلف بحسب اعتقاده هو، وأنه موافق لمذهب السلف. وبالتالي لا نجد في تلك الحكاية ما يستحق التعويل عليه بشيء أو الدلالة به على شيء، إلا عند المفلسين من الأشاعرة الجدد الذين تمسكوا بتلك الحكايات للتلبيس على القراء أن الخصوم تركوا مذاهبهم.

وقال: «والخلاصة أن الكلام الذي نهت الأئمة عن الخوض فيه هو كلام المبتدعة الذي زوّروه لترويج بدعهم ووضعوا فيه المصنفات المشحونة بالشبه على زعم أنها حجج، فخافت الأئمة على الضعفاء من أتباعهم أن يعلق بأذهانهم ما لا يستطيعون الخلاص منه، لضعف استعدادهم أو قلة جودة قرائحهم»[١].

قلت: هذا كلام باطل وكذب على الأئمة، ولعل ما أوردناه في هذا الكتاب وبسطناه في كتب أخرى تدل على كذبه ووهمه، فإن كافة الأئمة قد ذمّت مذهب الكلام. أما أن الأئمة قد سمّوا كلام المبتدعة بالكلام لينهوا الناس عنه، فليس بشيء. إذ كيف ينهى الأئمة عن شيء ويحذّروا الناس منه دون تبيان لحقيقته؟

فإن كانوا يعنون كلام المبتدعة، خرج ذلك عن النزاع؛ لأن النزاع هو في كونه

(١) المصدر السابق، ص١٨٢.

من الباطل أم لا، فالكلام هو ما سمّي بالكلام، وهو الذي قال عنه القاضي أبو يوسف: «من طلب الدين بالكلام تزندق، ومن طلب غريب الحديث كذب ومن طلب المال بالكيمياء أفلس»[(١)]. فهذا هو الذي نهى عنه الأئمة، وهو من جنس الكلام الذي استند عليه الأشاعرة، ومن قبلهم المعتزلة في بناء أصول دينهم.

ثم قال عن ابن تيمية: «ولم يحفل بالرجوع إلى شيوخ الوقت وأكابره، واكتفى بذهنه ورأيه، وعلا صيته ورفعت إليه الأسئلة»[(٢)].

قلت: يحاول هنا التلبيس على القارئ أن شيخ الإسلام لم يكن له شيخ يعتدّ به ويتعلم منه، وأن ما قاله كان بمحض فهمه للنصوص دون سلف له فيها. وقد ذكرنا مقام ابن تيمية من العلم ومنزلته بين أهل العلم، وشهادات خصومه له بما يقطع على مثل هذا الكذب والافتراء. وقد ورد ذلك عن بعض الأشاعرة الكذابين ممن عاصر شيخ الإسلام، وذكرنا من كلام تقي الدين الحصني ما يشير إلى ذلك.

أما الأشاعرة الجدد، فقد ذكرنا مرارًا أنهم لا يعتبرون التحقيق في صحة اتهامات متقدميهم من الأعمال المفروضة عليهم في المذهب، فهم عالة عليهم في كافة تلك الاتهامات، وينقلونها كما هي دون تكلّف العناء في التحقق منها.

وقال: «وبدأ النقص يظهر فيه، ونقائص البدع تنبع منه، فبدأ يسير على طريق الكرامية والحشوية، ويحيي بدعة القول بالجهة والمكان والأجزاء لله، وقيام الحوادث من الصوت وغيره بذاته ﷻ، فأحيا بذلك بدعة الحشو بعد أن ماتت أو كادت».

قلت: وهذا كذب أيضًا كعادة القضاعي وعادة سائر الأشاعرة، والله المستعان. فقد اتهمه بتهمتين خبيثتين:

الأولى: أنه تابع الكرامية، مع أنه أغلظ القول عليهم، وذمهم كثيرًا في كتبه، ولكن أمثال هذا الرجل لا يتقن إلا حرفة الكذب والافتراء، ولم يقرأ كتب مخالفيه ليتبين له الحق في المسائل؛ لأنه لو قرأ لعلم كم ذمّ ابن تيمية ابن كرام والكرامية.

والثاني: أنه أتهمه أنه أحيا بدعة القول بالجهة بعد أن ماتت. وهذا كذب قبيح منه، فقد ذكرنا قصص أصحاب الحديث، والجميع يعلم مذهب أصحاب الحديث؛

---

(١) الكامل في ضعفاء الرجال ١/ ١١١. (٢) المصدر السابق، ص١٨٥.

كأحمد بن حنبل، ومن تابعه من الحنابلة، وسائر أصحاب الحديث، وكلهم قال بالصوت والعلو. فكيف يكون ذلك بدعة ميتة؟ ثم انظر كيف وصف الصفات أنها أجزاء لله، بالرغم من تأكيد أهل السُّنَّة والجماعة وأصحاب الحديث بعدم إثبات العضو والبضع والجارحة على الله. ولكنها حرفة الكذب التي يتقنها سلامة وسائر الأشاعرة الجدد.

وقال: «وتحرّكت بذلك أحقاد العامة على الخاصة، بوعظه المليء بشتم السابقين والحاضرين من المنزهين لربّ العالمين عما ينسبه هو»[١].

ثم ذكر قصة ابن بطوطة الكاذبة، وحكاية تقي الدين الحصني الكاذب التي رواها عن شخص مجهول لا يُعرف. وقد تقدم ذكر أحوال الناس، وبيّنّا حبهم لشيخ الإسلام وإجلالهم له، وما حدث في جنازته، ليتبين للقارئ كذب هذا الرجل، وأن شغله الشاغل وهمه الكبير هو التشنيع على أهل السُّنَّة بشتى أصناف البهتان.

ثم قال: «والتف حوله أغمار من العامة وضعفاء الطلبة، وتفنن في إبداء آرائه الشاذة باختراع أسئلة رفعت إليه من النواحي والبلاد النائية، ليكتب ما شاء من الأجوبة الطويلة المتشعبة، المملوءة بالتلبيسات، حتى إذا روجع في شيء منها، قال: لم أرد هذا، وإنما أردت كذا مما عليه جمهور العلماء»[٢].

قلت: هذا يناقض مع ما عرف عنه أنه تابعه جهابذة أهل العلم كالذهبي والمزي والبرزالي. قال السبكي: «واعلم أن هذه الرفقة؛ أعني: المزي والذهبي والبرزالي وكثيرًا من أتباعهم أضر بهم أبو العباس ابن تيمية إضرارًا بيّنًا وحملهم على عظائم الأمور أمرًا ليس هيّنًا»[٣]. ومن غفل السبكي عن ذكرهم أضعاف من ذكرهم، وهم من العراق وبغداد والشام وغيرها، وكلّهم يجلّ الشيخ وتأثر به ويقرّ له بالعلم والإمامة، وهم فحول الفقهاء والأئمة.

وقال: «ولم يزل هذا الرجل كلما تقدمت به السن يجد في تنقص أكابر الأمة وأعاظم الأئمة في تدريسه ومصنفاته، ويفسقهم ويرميهم بالابتداع والمروق من الدين، ولا مقتضى لذلك عنده إلا قولهم بتنزيه الله عن سمات الحدوث ولوازم

---

(١) المصدر السابق، ص١٨٥ ـ ١٨٦. (٢) المصدر السابق، ص١٨٨.
(٣) طبقات الشافعية ١٠/ ٤٠٠.

الجسمية، ويقول: إن العلماء أخذوا ذلك عن اليهود، ولا يخجل من قوله هذا، فإنه لا يخفى على من عرف نحلة اليهود أنهم أئمة القائلين في الله بالتجسيم ولوازمه، وشهرة القول بذلك عنهم لا تحتاج إلى بيان»[١].

قلت: قد بسطنا القول عن النزاع بين الفلاسفة واليهود والنصارى في موضعه، وبيّنّا أن نهج آباء الكنيسة وأحبار اليهود هو عين نهج الأشاعرة والمتكلمة، فاستحقوا أن يكونوا هم سلف الأشاعرة؛ لأنهم اقتفوا آثارهم في جل المقاصد والأمور كما رأينا.

وبذلك علمت أيها الناظر الكريم صدق كلام ابن تيمية في نسبة منهج هؤلاء إلى اليهود، لا مثل ما زعم ذلك المسكين، فقد وجد نصوصًا في الصفات في كتبهم فظن أن هذا ما يريده رجال الدين اليهود والنصارى، ولا يعلم أن تلك النصوص كانت كابوسًا مؤرقًا لهم، عملوا على تأويلها بشتى السبل. فثبت أن الذي لا يخجل من نفسه هو سلامة القضاعي كيف يتكلّم في أمر لا يفهمه، ويخوض في ما لا يحسنه.

ثم انظر إلى كذبته وهو يصف ابن تيمية أنه ينقص من أكابر الأمة وعظماء الأئمة. وهو في الحقيقة يسلك مسلك كافة الأشاعرة والصوفية من قبله، فهو إنما يقصد الحلاج والفارض وابن عربي. وهو عين السبب الذي أغاظ السبكيّان ـ الوالد والولد ـ، والحصني، وابن الهيتمي، وابن مخلوف، وغيرهم من الأشاعرة الصوفية، والكوثري من بعدهم.

فتأمل هذا المسلك الذي اتفق عليه الأشاعرة في الكذب والتدليس، وعدم الإنصاف في ذكر الأخبار، وإصرارهم على إيهام العامة أن ابن تيمية قد نقص من شأن علماء الأمة، والحال أنه لم ينقص إلا من أرباب الصوفية والشرك.

ثم قال: «فلا ترى فقيهًا محققًا إلا وهو في عقيدته أشعري أو ماتريدي، ومن خرج منهم فمن السُّنَّة خرج ومن البدعة ولج، ولا يرتاب في ذلك خبير بما عليه جماعة الصحابة والتابعين لهم بإحسان. وما تسمع به خلاف بين الأشاعرة والحنابلة، فلا تشك في أن المراد بهؤلاء الحنابلة غير المحققين منهم»[٢].

---

(١) البراهين الساطعة، ص١٩٠.

(٢) البراهين الساطعة، ص١٩١.

وقال عن ابن تيمية: «فمرة ينكر ومرة يعترف بالخطأ، فيستتاب فيعلن التوبة، ثم لا يلبث أن يعود إلى سيرته الأولى، وتتجدد الفتن بين العامة وينشعب أمر الناس فيعودون إلى شكايته. فرفع العلماء الأمر إلى الولاة حتى صدرت المراسيم في شأنه مرسومًا بعد مرسوم، واستفتي أكابر العلماء يومئذ فيما يدعو إليه، فأجابوا بما يقتضيه العلم ويوجبه الدين»[1].

قلت: قد كذب في أكثر من موضع في تلك الفقرة. فقد زعم أن ابن تيمية كان مضطربًا، وينكر تارة ويعترف ويتوب ثم يرجع، وهذا ما لم يرد عنه مطلقًا. وما زعموه أنه تاب ورجع كان من افترائهم، وقد أنكره هو إنكارًا تامًّا كما تقدم وبسطناه في موضعه.

وقال: إن الفتن كانت تتجدد بين العامة بسببه، مع أن المسبب للفتن هم خصومه من الصوفية الذين كادوا له وحرّضوا السلطان عليه كما رأينا. ثم قال: إن أكابر العلماء حكموا عليه، مع أن هؤلاء هم ثلة من الصوفية الذين ذكرناهم وبسطنا أحوالهم في ذلك.

وقد ذكرنا كذلك تحدّي ابن تيمية لهم بالإرسال إلى علماء المشرق والمغرب ليحكموا بينهم وهم أصروا على أن يكون الحكم بينهم؛ لأنهم أرادوها أن تكون كذلك ولا تخرج من أيديهم ومكرهم، وهم الصوفية ابن مخلوف وابن الزملكاني والبكري والمنبجي. فهل أصبح هؤلاء أكابر العلماء، وهل اختفى المشرق والمغرب من أهل العلم حتى يكون الفصل في الدين لهؤلاء الذين يعظمون ابن عربي ويتابعونه على عقائده الملحدة؟

ثم قال عن ابن قيم الجوزية: «ومن العجيب أنه يعلم أن شيخه كان في القرن الثامن الهجري، وقد سبقه سبعة قرون فيها الصحابة والتابعون والأئمة المتبعون والأكابر الأخصائيون، في أصول الدين وفروعه وعلوم الكتاب والسُّنَّة، وأولوا الأنظار الدقيقة وأصحاب المعارف العالية والمقامات السامية، وكلهم على قلب رجل واحد ولسان ناطق واحد، أن الله تبارك وتعالى له الغنى الأتم عن الزمان والمكان وكل لوازم الإمكان، فيجيء شيخه هذا بعده كل تلك القرون فيقول بقول

(١) المصدر السابق، ص١٩٣.

من شذ من الخوارج والمارقين أتباع اليهود في الجهة والتجسيم، ويزيد عليهم بما لم يسبقه إليه أحد من المسلمين، من معصية من شدّ الرحال لزيارة سيِّد المرسلين وتفسيق، أو تكفير من توسل إلى الله بالأنبياء والصالحين»[١].

قلت: وهذا أيضًا كذب على الصحابة والتابعين، إذ أنه لم يرد على لسانهم مطلقًا القول أنه منزه عن المكان والزمان ولا تلفظوا بتلك الألفاظ، وإنما الذي ورد على لسانهم صريحًا ونطقوا به هو العلوّ، وأن الله فوق سماواته وعلى عرشه، وهو ما نطقت به الأحاديث الصحيحة التي اتفقت الأئمة على قبولها، والتي رواها التابعون عن الصحابة، ورواها الصحابة عن النبي صلَّى الله عليه، واكتفوا بروايتها ونقل ألفاظها كما هي دون أي محاولة منهم لتفسيرها أو تأويلها وتحذير الناس من ظواهرها. ولكن هذه حيلة العاجز المفلس، ليس له إلا الكذب سبيلًا لتشويه الحقائق. ثم كذب على ابن تيمية بتهمة التجسيم، علمًا أنه أوضح مذهبه ومراده وأكّد على براءته من التجسيم مرارًا وتكرارًا، ولم يعُد أحد في عصره بعد الفتنة التي حصلت معه يتهمه بالتجسيم، إلا أراذلة الصوفية ممن ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم، فتأمل أيها الناظر.

وقال: «فأنت ترى أنه لا رائحة لهذا المذهب القائل بعدم أوّلية الحوادث، لا في الكتاب والسُّنَّة، ولا في أقوال السلف، ولا الخلف ﵃. فكيف يدّعي فيه أنه مذهب الصحابة والتابعين والسلف الصالحين؟ ولكن شيخ الابتداع لما قرأ كتب الفلاسفة، وليته ما قرأها، ورآهم يقولون بقدم العالم، عز عليه أن يدع قولهم من غير أن يقتبس منه شيئًا، فاختار هذا القول الذي قاله وحوّره إلى ما حكيناه عنه»[٢].

قلت: وهذا الكلام فضلًا عما فيه من كذب قبيح وافتراء شنيع، لا يخلو من جهالة وسفاهة. فإن الأجدر بحمل التهمة بمتابعة الفلاسفة هم الأشاعرة الذين لم يخرجوا عن أصول الفلاسفة كما بسطناه في موضعه. والجويني والغزالي والرازي هم أحق من يمكن اتهامهم بذلك، فإن المطلع على كتب الرازي يدرك أنه متأثر بالمشائية، وما كتبه في «المحصل» و«المباحث المشرقية» و«المطالب» إلا دليلًا على ذلك وشاهدًا يشهد عليه بانتمائه للفلاسفة وتأثره بهم.

---

(١) المصدر السابق، ص٢٠١.
(٢) المصدر السابق، ص٢٠٦.

وكان عليه أن يوجه تلك التهمة للرازي المعظم لاثنين من الفلاسفة الملحدين: أفلاطون وابن سينا، وتأثره بالفلسفة الأفلاطونية، وكذلك تأثره بفلسفة ابن سينا، والانكباب على كتبه ليشرحها، وكذلك تعظيمه للرجلين، حيث يلتزم في شرح كتاب «عيون الحكمة» لابن سينا بتسمية ابن سينا بالشيخ الرئيس، وتسمية أفلاطون بالإمام كما ذكره أكثر من مرة، ويصرّح بها بالقول: «الإمام أفلاطون» كما تقدم في موضعه. وهذا إقرار من الرازي وهو إمام الأشاعرة المتأخرين أن شيخه ورئيسه هو ابن سينا وأن إمامه هو أفلاطون، فأي الفريقين أحق بتلك التهمة؟

أما ابن تيمية، فإن القاصي والداني يعلم أن ابن تيمية ردّ على الفلاسفة وأبطل كافة أصولهم بكتبه، وذم الأشاعرة لتأثرهم بهم.

أما حكاية عدم أولية الحوادث، فقد بسطناها في موضعها وبيّنّا أن القول بها يبطل قول الفلاسفة والمتكلمين على حدٍّ سواء. ولن نعيدها هنا؛ لأننا نبهناك أيها الناظر أنه لا جدال مع تلك الشرذمة من الأشاعرة الجدد، وما غرضنا إلا بيان جهالتهم بالنزاع الحاصل بين مذهب أصحاب الحديث وأسلافهم الأشاعرة، ناهيك عن ضلالاتهم وكذبهم. والقضاعي يأس أن ينال من الشيخ ابن تيمية إلا بالكذب وإيهام الناس أنه كان متَّبعًا للفلاسفة.

ومن بين الشواهد عليه كذلك أنه ذكر دليل حدوث الأجسام من قصة إبراهيم، كما ذكره أسلافه الأشاعرة، ثم قال: «فقل لي بربّك ما تكون قيمة عقل هذا الحراني، الذي يقول في تأسيسه ما نقلناه لك عنه آنفًا، مما يخجل القلم من أن يكتبه مرة أخرى؟ فها هو كتاب الله يقرّر أن كل ما هو جسم فهو حادث؛ بل كل ما هو ذو قدر، ولو في غاية الصغر فهو حادث الله أحدثه، ويقول رسله الكرام ما هو واضح في إفادة هذا المعنى، ويحتج خليل الله بما سمعت، ولا يقول كافر من قومه ليست الأجسام كلها محدثة؛ بل يجوز أن يكون بعض الأجسام قديمًا، فيكون إلٰهًا كما صرّح بالقول بذلك ـ الحرّاني المسكين ـ في تأسيسه. قال إنه يمكنه التزام القول بقدم بعض الأجسام، فأي جراءة على المعقول والمنقول أشنع من هذه الجراءة؟»[(١)].

قلت: وإنما أخبرناك أيها الناظر الكريم أن غاية الأشاعرة الجدد ممن طبع الله

---

(١) المصدر السابق، ص٢٢٢.

على قلوبهم تتلخص في الثناء على المذهب وأئمته ورفع راياته على حساب كل شيء سواه، ثم الإتيان بمحاولات خجولة لنصرته ونصرة أصوله. والمعيب في الأمر أنهم يردّدون عين الشبهات والحجج التي طرحها أسلافهم، سواء كانت خاطئة أو ضعيفة أو قوية، حتى إنك تجدهم يذكرون حديثًا ضعيفًا أو باطلًا لا أصل له، لمجرد أن الجويني أو الرازي أو الغزالي ذكره في كتابه، دون أن ينظروا إلى كتب الحديث للتأكد من صحته.

وتلك الشبهة المستخلصة من حكاية إبراهيم عليه السلام قد ردّ عليها أهل العلم وأبطلوها منذ زمان بعيد. وكان ينبغي على هذا الرجل وهو يعتبر نفسه أشعريًّا أن يردّ على تعقيبات خصومه الذين أتوا بعد أئمته الذين ذكروا تلك الشبهة فردّوا عليهم وبيَّنوا فسادها، فإننا نعتذر للجويني والرازي في ذلك، ولكن لا نعذر من عاش في القرن الثالث عشر حيث وصلته كافة كتب الخصوم وردودهم وتعقيباتهم حول تلك الشبهات.

والقصد أن نبين أن مذهب الأشاعرة كان المفترض به أن يكون عقلانيًّا وتنصرف جهود المتأخرين منه والجدد في الرد على ما ذكره خصومهم، لا أن يرددوا عين ما ذكره أسلافهم كأنه وحيٌ.

وتلك الشبهة باطلة ودليل عليهم لا لهم؛ لأن إبراهيم لم يحتج بذلك إلا عند الأفول، وقبل الأفول قال عنه: هذا ربي، وهو قد رآه جسمًا قبل أفوله، وقال عنه أنه جسم، ولم يدعه إلا بعد أن أفل. وهذا دليل قرآني صريح على أن إبراهيم عليه السلام لم ير في الجسمية مانع من الألوهية، ولو وجدها كذلك لقال ساعة رؤية الكوكب أن هذا جسم وأنا لا أحب الأجسام، ولكنه قال: هذا ربي بالرغم من إدراكه لجسمية هذا الكوكب، فلما أفل قال عنه أنه لا يحب الآفلين.

ولا يملك أحدهم التعقيب أو الرد على ذلك لأنه مفحم لهم، ويبيّن هواء حججهم وأدلتهم التي استقوها من أسلافهم وأئمتهم. وإنما كان الأجدر بهم وهم يزعمون العقلانية أن يعيدوا البحث والدراسة لشبهات أسلافهم وينتقدوها ويهذبوها أو يصرفوا النظر عنها، كما انتقدوا كتاب الله من قبل وأحاديث رسوله.

وعجبًا لهم يجرؤون على مناقشة آيات الله وأحاديث رسول الله وتحريف معانيها ولكنهم لا يجرؤون على مناقشة شبهات وحجج أئمتهم. والكثير مما ذكره الرازي

والجويني والبلاقلاني ضعيف باطل من حيث الدلالة، فكان الأجدر بهم نقده وتهذيب تلك الحجج والدلائل، إلا أنهم لا يفعلوا شيئًا من ذلك؛ بل اكتفوا بترديد تلك الحجج على آفاتها.

وقال سلامة: «وكان الناس في القرون الأولى على صفاء الإيمان وسلامة الفطرة، وترك الخوض فيما لم يتأهلوا له من العلوم الدقيقة، فكان يكفي أن يعلموا اعتقاد تنزيه الله تعالى عما لا يليق به من سمات الحوادث إجمالًا، وأن يلقنوا أن هذه الموهمات مصروفة عما يخطر لكم من المعاني الحسية الجسمانية، وأنه ينبغي أن يوكل علم المراد منها إلى عالمه. وهكذا فعل الكثير من السلف أو أكثرهم وضعًا للدواء على قدر الداء، لا جهلًا منهم بما يصحّ أن يراد بها من المعاني اللائقة بمن له الكبرياء. ولما كثرت الأهواء وقلّ في القلوب الصفاء، وتلاعب الحشوية بعقول الضعفاء، وأدخلوا في نفوسهم أن ما يخطر بأوهامهم هو ما جاء به سيد الأنبياء، وأن صرف الألفاظ عن تلك المعاني التي توهموها إنما هو ردّ لما جاء عن الله وكفر بما يجب لله، وجب على العلماء البيان فقاموا بما وجب يومئذ، فشكر الله للفريقين عملهم وجازاهم خير الجزاء»[1].

قلت: هذه كذبة كبيرة، وحكاية جديدة في التاريخ، ويلقفها سلامة من عنده ويحكيها للناس طمعًا في تصديقه. وتلك الحكاية المزعومة أن الناس كانوا في أمان وراحة وصفاء من تلك التشغيبات في العقيدة، ثم جاء الحشوية فتلاعبوا بعقول الناس، فهبّ العلماء بالبيان، وهو يعني في ذلك الأشعري والماتريدي.

فهذا أمر عجيب وتلفيق لحقائق التاريخ. والمفهوم من كلامه أن الأشعري لم ينتفض من ثورته ليدافع عن الدين إلا بعد استفحال خطر الحشوية، مع أن الأشعري كان من المعتزلة الذين يموّهون على الخلق ويتلاعبون بعقولهم، ثم خرج عليهم وشرع في الرد عليهم بادئ ذي بدء، وكانت أكثر كتبه مخصصة للرد عليهم.

أما أصحاب الحديث، فكتبهم ومصنفاتهم وردودهم على القدرية والمعتزلة والجهمية معروفة وموجودة، وهم أول من بدأ بالرد على أهل البدع وعلى المعتزلة عندما كان الأشعري منهم. فالقصة في حقيقة أمرها تثني على أصحاب الحديث لا على الأشعري.

(١) المصدر السابق، ص٢٤٠ ـ ٢٤١.

ويعاني الأشاعرة من عقدتين كبيرتين: **الأولى**: أن الأشعري كان من المعتزلة، **والثانية**: أن المعتزلة سبقوهم في أكثر الأصول والتأويلات، وأنهم أخذوا المنهج عن المعتزلة كاملًا بعد تهذيبه، وبودّهم لو أمكنهم مسح تراث المعتزلة حتى يبقى لهم السبق والفضل.

وهو يشبه على أي حال عقدة الشيعة الإمامية في مسألة خلافة علي بن أبي طالب ﷺ، فإن من أعظم الأدلة على بطلان دعواهم بأحقية خلافة علي أنه كان من الصدر الأول والمعين للخليفتين أبي بكر وعمر ﷺ، وكانا يشاورانه في الأمر، ولم يبد منه حزن أو اعتراض أو امتعاض، وترحّم عليهما بعد موتهما، وأقرّ لهما بالفضل. وهذه قضية يتجنب أئمة الشيعة إثارتها والخوض فيها مع عامتهم، لعدم وجود حلول مقنعة في ذلك.

وهذا حال الأشاعرة مع مؤسس مذهبهم، وهم يعلمون أنه عاش أكثر عمره من المعتزلة، وأنه أخذ منهجه في البحث والاستدلال منهم، ولا يمكنهم إخفاء ذلك وإن كانوا يتجنبون الخوض فيه وذكره في كتبهم، فأوهموا الناس كما رأينا من كلام سلامة ومن قبله أن الأشعري هو من سبق الجميع في ذلك، وهو من هبّ للدفاع عن الدين ضد أعدائه من مثيري الفتن والشبهات. فهي صورة مقيتة كاذبة يجتهد الأشاعرة في الترويج لها بين الناس، لعلها تجد صدى عند بعض من يجهل حال الأشعري وحقيقة الأحوال في تلك الأزمان.

ثم قال سلامة: «ولولا خشية أن نشق على القارئ الكريم، لسقنا إليه من شهادات أكابر علماء الأمة المحققين المطلعين على مخازي بدعه ما يبلغ مثل ما سبق من أول الكتاب إلى هنا أو يزيد»[(١)].

فانظر كيف يلبّس على القارئ الكريم بمثل هذا الهذر الأثيم، وأنه يملك شهادات لعلماء الأمة في حق ابن تيمية والذم فيه. وقد أنبأناك أيها القارئ بمنزلة ابن تيمية ومقامه بين أهل العلم وبسطنا ذلك في موضعه، وذكرنا شهادات العلماء فيه الخصوم وغيرهم. أما هذا الرجل فكاذب والله المستعان، وثق بالله لو وجد أسماء وشهادات لذكرها دون مبالاة ولا تردد، ولكن ذاكرته لم تسعفه في البحث عن شهادات ضد

(١) المصدر السابق، ص٣٦٧.

ابن تيمية، إلا بعض الأسماء من الصوفية الذين تحالفوا ضده وكادوا له، فآثر الإتيان بتلك الكذبة، إخفاءً للحقيقة التي يكره أن يطلع عليها أحد.

وقال: «لم يقتصر هذا الحراني على رمي زوار سيِّد المرسلين بالشرك؛ بل جرت به أوهامه إلى أن يرمي بالشرك جميع المسلمين. ولا مقتضى لذلك عنده إلا توسّلهم به عليه الصلاة والسلام بعد وفاته، وطلبهم الشفاعة منه ﷺ، ورفع حوائجهم إليه ليشفع لهم عند ربهم ﷻ، وتوسّلهم بسائر الصالحين من أهل القبور في قضاء حوائجهم ونذر الصدقات لهم، وزعم أن ذلك كله شرك وقضى شطرًا من دهره يتفنن في ترويج ذلك وإشاعته، واضطربت أقواله فمرة يقول هو غير مشروع، وأخرى يقول أنه من أصول الشرك»(١).

فانظر كيف أشاح عن وجهه هنا كما فعلها من قبله الكوثري، ومن قبله السبكي والهيتمي والحصني. هذا هو حال الأشاعرة المتصوفة، كل حنقهم وغيظهم إنما كان لأجل مقالات ابن تيمية في الاستغاثة والتوسل. ونحن أريناك أيها الناظر في كل من مرّ معناه من هؤلاء، كيف تشابهت قلوبهم مع اختلاف الزمان والمكان، فتشرع كتبهم بالطعن على شيخ الإسلام، ثم التنقيص منه واتهامه بالتجسيم، ثم العروج على مسألة التوسل والاستغاثة. فهذا خط عام لا يحيدون عنه أبدًا.

أما ما ذكره عن التوسل، فهذا مثال من الأمثلة العديدة التي تدلّ على جهالة هؤلاء، وأنهم ينعقون بما لا يحسنون. فقد أساء فهم مذهب ابن تيمية، فتوهم أنه مضطرب في أقواله. وهذه آفة عظيمة للأشاعرة الجدد لم يتخلصوا منها حتى يومنا هذا، فلا هم فهموا حقيقة مذهبهم وأصوله الكلامية، ولا هم فهموا مراد خصومهم في مذهبهم.

وليس في كلام ابن تيمية تناقض واضطراب، فإن التوسل إذا اقترن بالشرك عُدّ من الأعمال الشركية، إنما هو في أصله وبمجرّده لا يوجب الشرك، ولكن يبقى في أصله غير مشروع، ولا ورد في الشرع الحنيف التوسل لغير الله مطلقًا. أما من توسل بالدعاء، فهذا توسل بالعمل الصالح لا بذوات الأشخاص. وأصل بدعة هؤلاء أنهم يتوسلون بذوات الأشخاص، ويظنون أن مجرد ذاته تستوجب الشفاعة، بينما الذي

(١) المصدر السابق، ص٣٧٥.

اعتقده الصحابة رضوان الله عليهم أن دعاء النبي صلّى الله عليه وسلم هو المستوجب للشفاعة، ولو اعتقدوا ذلك في ذاته لتوسلوا إليه بعد مماته.

ثم قال: «فاعلم أن التوسل بسيد المرسلين وسائر النبيين الصالحين عليهم جميعًا الصلاة والسلام والاستغاثة بهم على النحو الذي عليه الأمة من اعتقاد أنهم عباد مكرمون مقبولو الشفاعة عند الله بفضله، هو مما أجمعت عليه الأمة، قبل ظهور هذا المبتدع ومن افتتن به، ودلّ عليه الكتاب ونطقت به صحاح السُّنَّة، ونصّ العلماء على أنه من سنن الدعاء، ولم يتوقف في جوازه ولا في سُنِّيَّته أحد من أهل العلم من عهد الصحابة ﵃، حتى جاء ذلك الرجل في القرن الثامن وأصيب بما أصيب به من الهوى»(١).

قلت: هذا كذب منه يريد أن يلبس به على القراء، فإنه لم يرد مطلقًا عن السلف الصالح أنهم توسَّلوا بالنبي ﷺ بعد مماته. ومن أكبر الأدلة على ذلك أنه لو صحّ عندهم لما احتاج الصحابة إلى دعاء العباس بن عبد المطلب؛ لأنهم كانوا سيستغنون عن دعائه بالتوسل إلى رسول الله ﷺ. وإنما طلب عمر بن الخطاب منه الدعاء ﵄ لكون التوسل للرسول لا معنى له ولا أصل له.

ثم هو لم يتوسل بشخص العباس، وإلا لما احتاج أن يطلب الدعاء منه؛ بل كان يكفيه أن يتوسّل إلى الله بشخص العباس، وإنما طلب منه الدعاء؛ لأن الدعاء من أعظم الأسباب في حصول المقصود والمأمول. وهو من باب التوسل بالعمل الصالح، وهذا مشروع لا غبار عليه، ولم يتكلم أحد عليه، وإنما الكلام على التوسل بالذوات والأشخاص؛ لأنه فرع تعظيم الذوات وتقديسها، وجعلها وساطات بينها وبين الله.

ثم قال سلامة: «ولا فرق بين أن يقول للمتوسّل به: «أدع لي أن يردّ الله بصري مثلًا» وبين أن يقول: «ردّ عليّ بصري»، إلا بأن الأول من قبيل الإسناد الحقيقي، والثاني من قبيل الإسناد المجازي، وتوحيده قرينة على إرادة هذا المجاز، فقد أجمع علماء العربية على أنه لا يشترط أن تكون قرينة المجاز لفظية وصرّحوا بكفاية القرينة الحالية، ومثلوا لذلك بقول الموحد: «أنبت الربيع البقل»، وذكروا أن صدوره منه

---

(١) المصدر السابق، ص٣٩٠.

قرينة مانعة عن إرادة الإسناد الحقيقي»[١].

قلت: هذا الذي قاله مليء بالجهالات الشنيعة التي ما كان ينبغي على هذا الصوفي الخوض فيها دون فهم واستيعاب لها. وتفصيل ذلك من **وجوه**:

الأول: أن المصنف خلط بين المجاز الوضعي والمجاز العقلي، فالمجاز العقلي هو الذي لم يشترط علماء العربية أن تكون قرينته وضعية؛ لأنه محمول على العقل. وأما المجاز الوضعي فينبغي أن تكون القرينة وضعية. وهذا المثال الذي ذكره مشهور معروف عن علماء العربية وذكروه في باب المجاز العقلي لا في المجاز الوضعي.

الثاني: قوله أنه لا فرق بين قولنا لأحد: «أدع لي أن يردّ الله بصري مثلًا» وبين أن نقول له: «ردّ عليّ بصري» خطأ شنيع، وهو قد قاسه على قولنا: «أنبت الربيع البقل»، وأن الإسناد الحقيقي إنما يكون لله. وغفل المصنف أن اللغات مبناها على الحسيات لا الاعتقادات، فإن العرب قالوا: أن الربيع أنبت البقل؛ لأن هذا هو المحسوس المشاهد، وهو سبب شرعي ذكره الله كذلك في القرآن فقال: ﴿يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرۡعَ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلۡأَعۡنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ﴾ [النّحل: ١١]، وقال: ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَيُحۡيِۦ بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآۚ﴾ [الرُّوم: ٢٤].

ثم إذا كان العربي يعتقد أن المحيي الحقيقي في البقل هو الله لا الربيع، فيكون اعتقاده ذلك صارفًا للإسناد من الحقيقي للمجازي، ومتى قال ذلك عرفنا أنه لا يقصد الإسناد الحقيقي لكونه مسلمًا، ولكن اللغة على إسناد الإنبات إلى الربيع؛ لأن هذا الذي ثبت به الحس.

وأما قولنا: «ردّ عليّ بصري»، فهو خارج عن ذلك؛ لأن ثبوت كون فلان من أولياء الله هو الذي يردّ بصري لم يخضع إلى الحس؛ بل هو يندرج تحت الاعتقاد بقدرته على فعل ذلك، ولا تثبت اللغات به. فقولك: «ردّ عليّ بصري» يؤول إلى إثباتك سببًا في الكون لم يجعله الله سببًا.

والأصل أن يعتقد المؤمن أن الكون لله، فلا يقع فيه شيء إلا ما أراد، وأجرى الله سُنَّته الكونية من خلال ربط الأسباب بمسبباتها. فمتى ربطنا بين السبب والمسبب عنه كان هذا من باب إجراء سُنَّة الله في الكون، ولا نكون بذلك قد خرجنا عن تعظيم الله

---

(١) المصدر السابق، ص٣٩٢.

واعتقاد أن له الضر والنفع وملك كل شيء. وبالتالي علمنا أنه لا يجوز قطعًا إثبات أسبابٍ في الكون لم يشرعها الله؛ لأننا نعتقد أن الأسباب إنما تفضي إلى المسببات بإذن الله لا بأنفسها، واعتقادنا باقتضاء السبب الفلاني لمسببه هو من باب الاعتقاد بإذن الله في ذلك السبب باقتضاء المسبب عنه.

فمن اعتقد ذلك واعتقد أن لله الملك وله الأمر، لا يجوز أن يخترع سببًا في الكون دون أن يشرعه الله. ومن اعتبر أن ذات فلان وشخصه سبب في تحصيل الخير أو دفع الشر فكأنه يوجب تلك السببية لعينها لا لكون الله أذن بها؛ لأنه لم يرد في الخبر أن الله أذن بذلك وجعله سببًا في تحصيل الخير ودفع الشرور. فمن جعله سببًا فكأنما اعتقد أن ذلك الشيء يحصل رغمًا عن الله، وأن الله لا يتصرف لوحده في الكون ولا له الأمر وحده؛ بل هناك مخلوقات أخرى لها أن تتصرف وتقبل وتفعل، وأنها متى أرادت شيئًا كان ذلك سببًا في إيجابه ووقوعه.

وهذا هو الشرك الذي حذر الأئمة منه، والذي وقع فيه أمثال هذا المصنف وأضرابه من المتصوفة، وكل حنقهم على ابن تيمية أنه كشف عوار مذهبهم وأبان عن شركهم. فالذي يقيس تلك المسألة على مسألة الإسناد في المجاز العقلي فهو لم يستوعب المسائل بعد، ولا يحسن به الخوض فيها.

ثم إنك إذا حدثتهم عن ذلك التوسل قالوا لك أننا لا نؤمن أن ذلك الوليّ ينفع ويضر؛ بل نؤمن أن النافع الضار هو الله وحده. وهذا حينما كان يقوله المشركون في الجاهلية، ويعتقدون أن الأصنام تقرّبهم إلى الله زلفى وتشفع لهم عند الله.

ثم إنهم يكذبون في ذلك، ولو لم يكذبوا لما تقرّبوا إلى الوليّ بالذبح عنده والترضي عنه. فإن من أهم أسباب التقرب إلى الشيء هو الاعتقاد بنفعه وضره، فيؤثر ذلك على المعتقد بالرغبة والرهبة، وهذا الذبح والتقرّب إلى الأولياء هو من باب الرغبة والرهبة، وهو لا يكون إلا باعتقاد الضر والنفع، ولكنهم يكذبون ويكتمون عقيدتهم. ولذلك كان الذبح لفلان من الناس والتقرب بالنذر إليه من أعظم القرائن الدالة على أن التوسل إليه توسل شركي مخرج من الملة.

وقد أفصح عنها أحد غلاتهم، وهو الشيخ الصوفي حسن بن عمر الشطي الدمشقي، إذ ذكر في كتابه قصة عن جده الشيخ: قال: «ومرة دخل الجد المذكور جامع بني أمية في الشام، فسمع عجوزًا تقول: «بك سيدي يحيى عاف لي بنتي».

فوجد هذا اللفظ بظاهره مشكلًا وغير لائق بالأدب الإلٰهي، فأمرها بالمعروف، وقال لها: يا أختي قولي: «بجاه سيدي يحيى عاف لي بنتي». فقالت له: «أعرف أعرف، ولكن هو أقرب مني إلى الله تعالى»، فأفصحت عن صحة عقيدتها من أن الفعّال هو الله وحده، وإنما صدر منها هذا القول على وجه التوسل والتوسط إلى الله بحصول مطلوبها منه. فقال الجد: فتركتها لعلمي بصحة عقيدتها»[1].

فتأمل كيف أقرّ بصحة عقيدتها بأن سيدها يحيى أقرب منها إلى الله، والله يقول: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزُّمَر: ٣]، فظهر أن لا فرق مطلقًا بين قولهم: «يا رب افعل كذا» وقولهم: «يا فلان افعل كذا». ويا ليت شعري إن لم يكن هذا هو الكفر والشرك، فما عساه يكون؟

فهذا هو ملخص حال الرجل، وكتابه مليء بالظلمات من الجهالات والأباطيل والأكاذيب التي سيسأله الله عنها يوم لا ينفع مال ولا بنون. وقد ولد هذا الرجل سنة (١٢٩٨) هجرية، وسلك الطريقة الصوفية الخلوتية ثم الطريقة النقشبندية. وهو من الصوفية الغلاة المعظمين لابن عربي، والمتابعين له في مسألة وحدة الوجود.

قال سلامة في كتاب «فرقان القرآن»: «ولبعد ما بين حقائق هذه الصفات في الممكن وحقيقتها في الواجب، قال بعض الفضلاء: إن إطلاق الوجود والحياة والعلم ونحوها على ما للممكن ما هو إلا بالمجاز. ولذلك أيضًا قال كثير من صفوة العارفين بوحدة الوجود والكمالات الراجعة إلى جهات الوجود؛ كالعلم والإرادة لا على المعنى الذي تفهمه الزنادقة ويدعو إليه الإباحيون؛ بل على معنى أن وجود الممكن وحياته وعلمه إلى آخره، بالإضافة إلى وجود الحق وحياته وعلمه وسائر كمالاته يكاد يبلغ حد العدم. والتعريج في تفسير الوحدة على غير هذا دخول في مسالك ضيقة وسلوك في مضايق تفضي إلى أخطار تحل من أصيب بها دار البوار»[2].

والرجل لم يقتصر كذبه على الصحابة والتابعين وعلى أهل السُّنَّة وشيخ الإسلام؛ بل تعدّاه إلى مريديه وأصحابه. ومن درج على الكذب على الأفاضل، هان عليه

---

(١) النقول الشرعية في الرد على الوهابية، ص١٦.

(٢) فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان، ص٧٩.

الكذب على الخلان والأراذل. فقد كتب أحد مريديه ترجمته، وأوردها الناشر في نهاية كتابه «البراهين الساطعة»، وذكر فيها بعض مآثر الرجل وقصصه وحكاياته، دعني أقرأ عليك شيئًا منها، لتعرف ضلال تلك الفرقة من خلال ضلال أتباعها المدافعين عنها وكذبهم على بعضهم البعض.

قال مريده عنه: «وقد كان سيِّدنا ومولانا رسول الله يشرّفه بالرؤى المنامية في تلك الحقبة مرة كل أسبوع، ثم والاه بالرؤى كل ليلة. ولذلك قصة لا يتّسع المجال لذكرها، وتدلّ على أن الشيخ كان مرادًا قبل أن يكون مريدًا، ومطلوبًا قبل أن يكون طالبًا. فقد سبقت له الحسنى وكتبت له السعادة العظمة وحاطته العناية الإلٰهية والأنوار المحمدية منذ حداثة سنِّه». فتأمل هذا الشطط والغلوّ في الرجل، وتأمل كذبه عليهم بقوله أنه كان يرى رسول الله في المنام كل أسبوع. فلا شك أن هذا من قوله هو، وإلا كيف وصل للمريد؟

فانظر فعل أولئك المبتدعة وكيف يلبّسون على مريديهم بمثل ذلك الكذب ليوهموهم أن لهم جلالًا وحظوة عند رسول الله. ولجهالة مثل أولئك المريدين يصدقون ما يقوله شيخهم، ويصبح هو الواسطة بين الله وربهم. ثم انظر وقاحة ما قاله أنه كان مرادًا قبل أن يكون مريدًا ومطلوبًا قبل أن يكون طالبًا، فهو يريد القول أن الرسول الكريم طلبه وأراده قبل أن يشبّ في الصوفية مريدًا لشيخه الكردي. وهذا من أقبح القول ومن أعظم الافتراء على رسول الله، ويحمل وزره سلامة القضاعي نفسه الذي أملى لمريديه بتلك الأكاذيب الخبيثة ليمجّد نفسه عندهم.

ثم قال المريد بعد ذلك قصة عجيبة لا تدل على كذب سلامة القضاعي وحسب، بل تدل على هذيانه ونقصان عقله. قال المريد: «وكان رضي الله عنه قد أدّى فريضة الحج عام (١٣٣٩هـ)، وكان يصحبه أبوه وأخوه رحمهم الله جميعًا. ونظرًا لبعض الاضطرابات السياسية التي سادت وقتذاك في تلك البلاد، فقد أحصر حجاج ذلك العام عن الزيارة النبوية الشريفة. فعزّ على الشيخ كثيرًا عدم تمكنه من التشرّف بتلك الزيارة، ولكنه عندما كان في جدّة رأى سيِّدنا رسول الله ﷺ في المنام قد جاءه يزوره، وقال له: «لما مُنِعتم من الزيارة جئتُ أزوركم»».

وقد رأى في طريق العودة إلى مصر رؤيا منامية، أن رسالة برقية وردت باسمه رضي الله عنه، وجاء فيها: «قد قبل حجّ هذا العام». وعندما سأل القارئ عن مكتب

تصدير البرقية، أجاب: «مكة المكرمة». ولا تعليق عندي على ذلك الهذيان. ثم ذكر له كرامات وخوارق عن كونه كان يبصر الأشياء مع كونه أعمى، وغير ذلك مما يردده مريدوه وتلامذته. وقد هلك هذا الخبيث وانقلع بسخط الله سنة (١٣٧٦) هجرية.

وإنما أردنا تنبيه الناظر الكريم إلى أمرين مهمين يلخص مجمل هذا الباب:

الأول: أن هؤلاء الذين يكذبون على النبي ﷺ لا يبعد عنهم أن يكذبوا على غيره، ويفترون عليهم بالإفك والبهتان. فلا ينبغي أخذ العلم من هؤلاء مطلقًا، ولا الوثاقة بكلامهم وأخبارهم وحكاياتهم أو نقولهم.

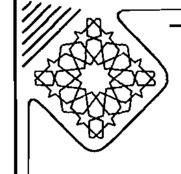
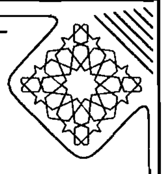
الثاني: أن تلك الحالة الوجدانية التي يعيشها المريدون لشيخهم الصوفي، وإضفاء ثوب التقديس والتعظيم لشيخهم، كانت من أعظم الأسباب في محاربة هؤلاء لشيخ الإسلام ابن تيمية وأصحابه وأتباعه. وذلك لأن مذهب هؤلاء قائم على الكذب والتلبيس على المريد، حتى يأتمر بأمرهم، ويسمع ويطيع لهم، ويخلع عليهم أبهى الألقاب والأوصاف، بينما جاهد أهل السُّنَّة والجماعة في كشف حقيقة هؤلاء وبيان تلبيسهم على عوامهم.

وعندما دافع هؤلاء عن الكرامات، ما أرادوا إلا هذا النمط من الكرامات الكاذبة التي اختلقوها من عند أنفسهم. وعندما حارب أصحاب الحديث والحنابلة كرامات الصوفية ما أرادوا إلا تلك الكرامات، وإلا فإن المسلم يؤمن بوقوع الكرامات في أصلها في أحوال وحيثيات مخصوصة، دون أن تجري وفق ذلك النهج المنظم من الكذب والتلبيس والافتراء على الرسول الكريم بغية تزكية النفس ورفعها إلى مراتب التقديس. وأحق من يقع معه مثل ذلك هم الصحابة، لا مثل تلك الشرذمة التي لا تلتزم صلوات الجماعة في المساجد إلا الجمعة. ولو جاز لكل أحد أن يروّج تلك الكرامات لنفسه، لجاز لكل أحد أن يزكي نفسه ويضعها في حظوة عظيمة بالزعم أنه رأى في منامه كذا وكذا. ولذلك لا ينبغي التعويل على الكرامات بشيء ما لم يظهر أمرها وتشاع ويشهد عليها الناس، على أن لا يخالط صاحب الكرامة تلبيس من الشياطين والجان.

ومما لا شك فيه أن هذا الرجل هوى إلى تلك الهاوية من الضلال، ولم يكن ممّن شرفه الله بمثل ما زعمه زورًا، وإنما هو ذكره ليرفع خسيسة نفسه ويمكّنه من

لعب دور الشيخ القديس، وآمر المريدين. وسلامة ومن على شاكلته يمثل الأشاعرة الجدد أحسن تمثيل، فإننا رأيناه يكذب ويشوّه الحقائق، ويجتهد في الثناء على المذهب وأهله وبيان فضّلهم على الناس والخلق، ويجهل كثيرًا مما ينبغي تعلمه من أصولهم أو أصول خصومهم من أهل الحق.



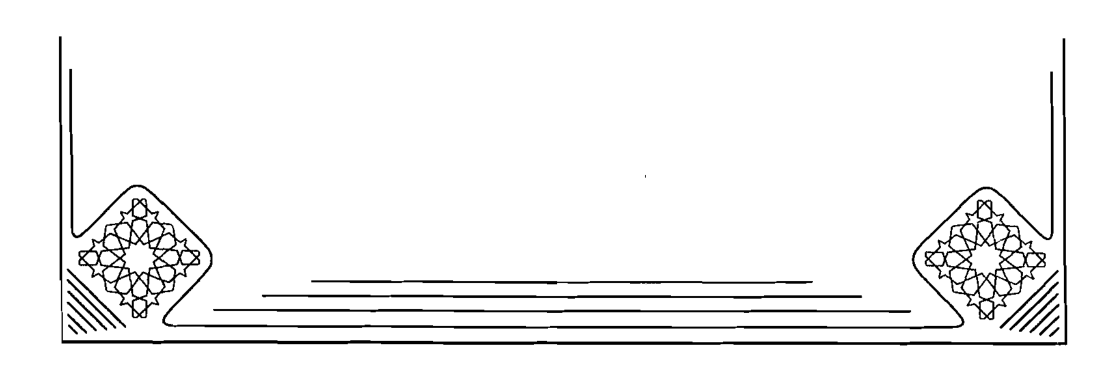



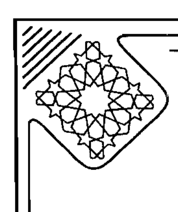
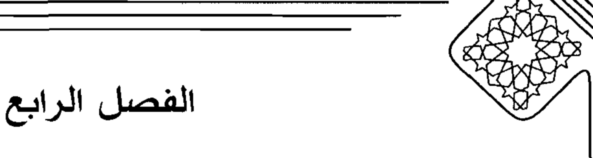
الفصل الرابع

أبو حامد بن مرزوق

وفيه:

- اتهامه لابن تيمية بالتشبيه والتجسيم، وتنقيصه له.
- توهُّمه أن ابن تيمية تابع المجسمة في القول بالعلو.
- جهله في الفرق بين الجهة والفوقية.
- جهالته في مسألة التوسل وعدم فهمه لكلام السلف فيها.
- تشنيعه على ابن تيمية وابن القيم.
- جهله لمقاصد الشرع وأصول الفقه.
- جهله لمعنى الآية: ﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عِمرَان: ١٧٣].
- عدم استيعابه لمنهج الإمام الطبري في التفسير.
- خلطه بين قيام الحادث وقيام المخلوق.
- تعاطفه مع الشيعة وميله لهم.



الفصل الرابع

أبو حامد بن مرزوق

المثال الثالث نورده لصوفي أشعري آخر وعاش في عصر سلامة القضاعي، واسمه أبو حامد بن مرزوق، وهو من الجزائر. وقد صنف كتابين، اسم الأول منهما: «التوسل بالنبي وجهلة الوهابيين» واسم الآخر هو: «براءة الأشعريين من عقائد المخالفين».

وسنورد بعض ما قاله في كتابيه، لكي يتبيّن لك صدق مزاعمنا بشأن الطريق الذي سلكه الأشاعرة الجدد كما أنبأناك به، وهو طريق النقل من السلف والسابقين بجهالة دون أدنى تثبت وإنصاف، والإكثار من إلقاء التهم والكذب والافتراء على الخصوم، والثناء على المذهب الأشعري وأئمته بالباطل، وجهالتهم بمسائل العقيدة ووجوه النزاع فيها.

قال أبو حامد: «وقد صرّح به ابن تيمية مرة على منبر دمشق الشام فقال: «ينزل كنزولي هذا»، ونزل درجة من المنبر، وممن شاهد هذه القضية منه الفقيه الرحالة ابن بطوطة المغربي»(١).

قلت: هو أعاد الفرية التي نسبها إليه ابن بطوطة الكاذب وتقي الدين الحصني الأثيم، في حكاية أن استواء الله كاستوائه على المنبر. وقد فصلنا في أمر تلك الحكاية وبيّنا بطلانها في موضعها، إلا أن الغاية من ذكرها أن نؤكد للقارئ كيف تضافرت أهواءهم وتعاقدت عزائمهم على شحن كتبهم بكافة الأكاذيب والتهم والشنائع المنسوبة إلى شيخ الإسلام للإزراء به عند العامة.

ثم قال ابن مرزوق: «فأوّل ما استدل به قوله تعالى: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فَاطِر: ١٠]، فليت شعري أي نص في الآية أو ظاهر على أن الله تعالى في السماء أو على العرش؟ ثم نهاية ما يتمسك به أنه يدلّ على علوّ يفهم من الصعود، وهيهات

---

(١) التوسل بالنبي، ص٤.

زلّ حمار العلم في الطين»[١].

وقال كذلك: «وقد احتج ابن تيمية على إثبات الجهة لله تعالى مقلدًا سلفه المجسمة بقوله تعالى حكاية عن فرعون: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٦ ـ ٣٧]. وقال: وقد بيّن عقيدته فارًّا من شناعة مشيخة فرعون عليه وعلى أسلافه محاولًا إلصاقها بموسى، برأه الله تعالى من ذلك»[٢].

قلت: المطلع على كلامه يظن أن الاستشهاد بتلك الآيات كان اجتهادًا فرديًّا من ابن تيمية، وغفل أو تغافل هذا الكاذب أن أكثر أصحاب الحديث من قبله قد استشهدوا بتلك الآية على العلوّ.

فقد ذكرها الإمام أحمد بن حنبل في الرد على الجهمية بزعمهم أن الله في كل مكان، فقال: «وقد أخبرنا الله أنه في السماء، ثم ذكر الآية وغيرها»[٣].

وذكرها كذلك تلميذ ابن حنبل أبو سعيد الدارمي في كتابه «الرد على الجهمية»، وكتابه الآخر في النقض على المريسي وابن الثلجي واستشهد بها على علوه.

وقال ابن خزيمة: «وقال ﷻ: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فَاطِر: ١٠]، أفليس العلم محيطًا يا ذوي الحجا والألباب أن الربّ ﷻ فوق من يتكلم بالكلمة الطيبة، فتصعد إلى الله كلمته؟ لا كما زعمت المعطلة الجهمية أنه تهبط إلى الله الكلمة الطيبة كما تصعد إليه»[٤].

وروى الإمام الآجري بسنده عن الإمام محمد بن الحسين فرقد قوله: «قال محمد بن الحسين رحمه الله: وفي كتاب الله ﷻ آيات تدل على أن الله تبارك وتعالى في السماء على عرشه، وعلمه محيط لجميع خلقه»[٥].

وذكر اللالكائي الآية وغيرها من الآيات ثم قال: «فدلّت هذه الآيات أنه تعالى في السماء وعلمه بكل مكان من أرضه وسمائه. وروى ذلك من الصحابة: عن عمر، وابن مسعود، وابن عباس، وأم سلمة ومن التابعين: ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن،

---

(١) المصدر السابق، ص٦.
(٢) المصدر السابق، ص١٧ ـ ١٨.
(٣) الرد على الجهمية، ص١٤٦.
(٤) التوحيد ١/ ٢٥٥.
(٥) الشريعة، حديث رقم (٦٥٥).

وسليمان التيمي، ومقاتل بن حيان وبه قال من الفقهاء: مالك بن أنس، وسفيان الثوري، وأحمد بن حنبل»[(١)].

وقال ابن بطة: «وأجمع المسلمون من الصحابة والتابعين، وجميع أهل العلم من المؤمنين أن الله تبارك وتعالى على عرشه، فوق سماواته بائن من خلقه، وعلمه محيط بجميع خلقه، لا يأبى ذلك ولا ينكره إلا من انتحل مذاهب الحلولية». ثم ذكر الآية وغيرها للدلالة عليه»[(٢)].

وذكرها كذلك ابن عبد البر في شرح حديث النزول، فقال فيه: «وفيه دليل على أن الله عز وجل في السماء على العرش من فوق سبع سمٰوات كما قالت الجماعة. وهو من حجتهم على المعتزلة والجهمية في قولهم: إن الله عز وجل في كل مكان، وليس على العرش. والدليل على صحة ما قالوه أهل الحق في ذلك: قول الله عز وجل: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، وقوله عز وجل: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ [السَّجدَة: ٤]، وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فُصّلت: ١١]، وقوله: ﴿إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ۝٤٢﴾ [الإسراء: ٤٢]، وقوله تبارك اسمه: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [المُلك: ١٦]، وقال جلّ ذكره: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١]، وهذا من العلو، وكذلك قوله: ﴿ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ۝٢٥٥﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥]، و﴿ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ ۝٩﴾ [الرّعد: ٩]، و﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ﴾ [غافر: ١٥]، و﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النّحل: ٥٠]، والجهمي يزعم أنه أسفل. وقال جلّ ذكره: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ [السَّجدَة: ٥]، وقوله: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعَارج: ٤]، وقال لعيسى: ﴿إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ [آل عمران: ٥٥]، وقال: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النِّساء: ١٥٨]، وقال: ﴿فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُۥ بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [فُصّلت: ٣٨]، وقال: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ ۝١٩﴾ [الأنبياء: ١٩]، وقال: ﴿لَيْسَ لَهُۥ دَافِعٌ ۝٢ مِّنَ ٱللَّهِ ذِى ٱلْمَعَارِجِ ۝٣﴾ [المعَارج: ٢ ـ ٣]، والعروج هو الصعود. وأما قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ﴾ [المُلك: ١٦] فمعناه: من على السماء؛

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة ٣/ ٤٣٠.

(٢) الإبانة الكبرى ٧/ ١٣٦.

يعني: على العرش. وقد يكون في بمعنى: «على»»[١].

وقال أيضًا: «أما سمعوا الله ﷻ حيث يقول: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝٣٦ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٦ ـ ٣٧]، فدلّ على أن موسى عليه السلام كان يقول: إلٰهي في السماء وفرعون يظنه كاذبًا»[٢].

وقال في «الاستذكار»: «ومن الحجة فيما ذهبت إليه الجماعة أن الموحدين من العرب والعجم إذا كربهم أمر أو دهمهم غمر أو نزلت بهم شدة رفعوا أيديهم إلى السماء يستغيثون ربهم ليكشف ما نزل بهم ولا يشيرون بشيء من ذلك إلى الأرض. ولولا أن موسى عليه السلام قال لهم: إلٰهي في السماء ما قال فرعون: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝٣٦ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾ [غافر: ٣٦ ـ ٣٧]»[٣]. واستشهد بالآيات كذلك ابن زمنين في أصول السُّنَّة، والسجزي في رسالته لأهل زبيد، وكذلك ابن قتيبة والهروي والأصبهاني وسائر الأئمة الأعلام. وكل هؤلاء الذين ذكرناهم، عاشوا قبل ابن تيمية.

والأدهى من ذلك أن أبا الحسن الأشعري نفسه قد استشهد بالآيتين على الاستواء والعلو في كتابه «الإبانة». فتبيّن لنا أن ابن تيمية ما كان إلا ناقلًا لأقوال السلف وأهل العلم من قبله، ولم يبتدع هذا القول من عنده.

وبذلك نعلم افتراء ابن مرزوق وأنه يلبّس على القارئ واهمًا إياه أنه اجتهاد فردي من ابن تيمية. بل إنه في كتابه الآخر: «براءة الأشعريين» ذكر فصلًا أسماه: «زعمه أن الله تبارك وتعالى يشار إليه برفع الأيدي في الدعاء». ثم ذكر قول ابن تيمية فيه، ثم قال: «أقول: الإشارة باليد في لغة العرب حقيقة في المحسوسات؛ أي: الأجسام. ولا أعلّق على هذا الهراء والخبط بأكثر من هذا، وأني أكل فهمه والتعليق عليه إلى العقلاء»[٤].

قلت: كنت قد ذكرت أن الغاية من ذكر بعض كلام هؤلاء هو بيان بعض مثالبهم ومعايبهم، ومن بينها أنهم لا يقرؤون كتبهم ولا كتب المخالفين إلا قليلًا. وهذا

---

(١) التمهيد ٧/١٢٩ ـ ١٣١.
(٢) المصدر السابق ٧/١٣٣.
(٣) الاستذكار ٢/٥٢٨.
(٤) براءة الأشعريين ٢/٧١.

الرجل الذي يعظّم أبا الحسن الأشعري ويستحقر ابن تيمية ويسفهه لاستدلاله على مسألة الإشارة باليد عند الدعاء، لا يعلم حقيقة أن إمامه الأشعري نفسه قد قال بذلك.

قال أبو الحسن الأشعري في كتابه «الإبانة»: «ورأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء؛ لأن الله تعالى مستو على العرش الذي هو فوق السماوات، فلولا أن الله ﷻ على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش، كما لا يحطّونها إذا دعوا إلى الأرض».

وإن كان يريد إنكار نسبة الكتاب إليه كما يفعل الأشاعرة الجدد مما لم يفعله الأشاعرة المتقدمون، فإن ما يشهد لصحة صدور هذا الكلام عنه، ما ذكره أبو عبد الله القرطبي المفسّر، إذ نقل عنه أنه قال في كتابه «الموجز»: «إن الله سبحانه مستوٍ على عرشه وأنه فوق الأشياء وأنه بائن منه. بمعنى: أنه لا تحلّه ولا يحلّها ولا يماسها»(١).

ونقل عنه أيضًا أنه قال: «ومما يدلّ على أن الله فوق الأشياء، وأنه مستو على عرشه كما أخبر في كتابه عن نفسه، أن المسلمين يشيرون بالدعاء إلى السماء، وإلى جهة العلو، ولا يشيرون إلى جهة الأرض. وهذا إجماع منهم»(٢).

والقرطبي متأثر بالأشاعرة ومحسوب عليهم بالجملة، والأشاعرة يستأمنونه بالنقل، فلا وجه للتشكيك بصحة ما ينقل عن أئمة الأشاعرة، وهو يؤكد صدور الكلام منه.

وكذلك الحافظ ابن عبد البر الذي يعظمه ابن مرزوق أيما تعظيم قال ذلك أيضًا، فقد قال في «الاستذكار» ما نصه: «ومن الحجة فيما ذهبت إليه الجماعة أن الموحدين من العرب والعجم إذا كربهم أمر أو دهمهم غمر أو نزلت بهم شدة رفعوا أيديهم إلى السماء يستغيثون ربهم ليكشف ما نزل بهم ولا يشيرون بشيء من ذلك إلى الأرض»(٣).

وقد سبق وذكرنا وأكدنا أنه ما من دليل أو حجة شرعية ذكرها الشيخ ابن تيمية في مبحث الصفات إلا وذكرها أحد من الأئمة قبله، ولم يبتدع أدلة وحججًا من عنده.

---

(١) الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص١٦٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الاستذكار ٢/٥٢٨.

وقد تحدى خصومه بذلك كما بيّنا في موضعه، ونحن نجدد تحديه ذاك للأشاعرة الجدد أن يأتوا بدليل أو حجة لابن تيمية من الكتاب أو السُّنَّة لم يسبقه أحد إليها.

وفي كتابه الآخر «براءة الأشعريين»، استمر ابن مرزوق على منوال الجهالة والضلالة، بالثناء على المذهب كعادة الأشاعرة الجدد، ويحرّكه من وراء ذلك الغيظ من أهل السُّنَّة والجماعة، والنيل منهم بالباطل.

ومما جاء فيه قوله: «فما جاءت المائة الخامسة إلا والأمة الإسلامية أشعرية وماتريدية لم يشذ عنها سوى نزر من المعتزلة ونزر من المشبهة وطائفة من الخوارج»[(١)].

قلت: هذه العبارة ستجدها غالبًا في كل كتاب أشعري أو صوفي، وكأنها تميمة يعقدون عليها الآمال في نصرة المذهب. وقد بيّنا لك أيها الناظر الكريم وهاء تلك الدعوى وبطلانها بشهادات الأشاعرة أنفسهم. إلا أن تلك الدعوى أصبحت سمة مميزة للأشاعرة الجدد، يتناقلونها في كل زمان ومكان بالرغم من بطلانها وكذبها.

وقد رأيت أيها الناظر أنهم يعتمدون فيها على كلمة للعز بن عبد السلام كما نقله عنه السبكي. والسبكي صوفي بغيض حانق على أهل السُّنَّة ومبجّل لابن عربي والحلاج وزبانيتهما، ولا يبعد عنه تمامًا الكذب. وحتى أمثال العز بن عبد السلام وأبو ذر الهروي، لا يبعد وقوع الكذب منهم مرة أو مرة لا سيما إن كان ذلك في صالح المذهب ونصرته. وقد بيّنّا فيما سبق فساد تلك الدعوى بما لا شكّ فيه، وقد بسطناه في موضعه. إلا أن العجيب أنهم يتمسكون بأقوال ابن عبد السلام والسبكي في ذلك وآخرين من الأشاعرة المتعصبين لمذهبهم، وهم يسلّمون بذلك ويصدّرونه للناس، ويدعون الناس لقبول تلك الدعاوى الباطلة.

فإذا أتيتهم بكلام قاله ابن تيمية وابن قيم الجوزية والذهبي، في حق عالم من العلماء المتقدمين أنه قال كذا وكذا، مما ينصر فيه مذهب أهل الحديث ونقله عنه الشيوخ الثلاثة، دفعوا ذلك أنهم لا يسلمون بذلك لأنهم من خصومهم.

وقد وقع هذا في حكايات كثيرة، خصوصًا عندما ذكر ابن القيم الجوزية مقالات السلف في كتابه «الجيوش الإسلامية»، وذكرها الذهبي في كتابيه «العلو» و«العرش»،

---

(١) براءة الأشعريين ١/ ١١١.

وكذلك ذكرها شيخ الإسلام في «التدمرية» وغيره، فإنهم اتفقوا على النقل من بعض العلماء، والأشاعرة لا تسلّم بقولهم، ولا تثق بنقلهم لكونهم على مذهب المجسمة. ولكنهم الآن يذكرون مثل تلك الدعاوى السخيفة ويلزمون بها خصومهم، فنعوذ بالله من التخبط والضلال.

ثم قال ابن مرزوق: «وفرّق هذه البضاعة في كتبه ورسائله تضليلًا، ملبسًا على العامة وأشباههم بالسلف، متقوّلًا عليهم وعلى الأشعري وأتباعه. وفحول المحدّثين من بعد أبي الحسن الأشعري إلى عصرنا هذا أشاعرة، وكتب التاريخ والطبقات ناطقة بذلك. ومن خصائص هذه الأمة المرحومة وتميّزها عن جميع الأمم كثرة علمائها ومؤلفيها، فلا تجد عالِمًا محقِّقًا أو فقيهًا مدقِّقًا إلا وهو أشعري أو ماتريدي، وتآليفهم في العلوم المتنوعة من تفسير وحديث وأصول وفروع وغيرها شاهدة لهم، ولا تجد نفاجًا مهذارًا من المتأخرين إلا وهو سارق من درهم متشبع به، نعوذ بالله من نكران الجميل.

ولم يسجل التاريخ لمجسم أنه ناظر قدريًا أو دهريًا أو كتابيًا، كما سجل للأشعرية والماتريدية ذلك، ولم يسجّل للمجسمة أنهم ألفوا كتبًا مبسوطة مبرهنة في الردّ على مخالفيهم ومخالفي دين الإسلام كما سجل ذلك للأشعرية والماتريدية، ولم يسجّل لهم إنهم كانت لهم مجالس بالبحث والمناظرة في الفروع ومسائل الخلاف، فضلًا عن مجالس البحث والمناظرة في الأصلين كما سجل ذلك لغيرهم من علماء المسلمين في مدائن المعمورة، حينما كانت الأمة الإسلامية قوية رافعة ألوية مجدها على المشرق والمغرب»[١].

قلت: علاوة على الكذب الكثير، تحتوي تلك الفقرة على ألوان من الضلال. فمنها زعمه أن فحول المحدثين من بعد الأشعري كانوا أشاعرة، وأنه لا نجد مدقِّقًا أو فقيهًا أو محقِّقًا إلا أشعري. وهذه في الحقيقة كذبة سمجة بلهاء، يعلم كذبها كل مطلع على الكتب والتاريخ، وأقوال الأشاعرة المتقدمين كالشيرازي وابن عساكر وغيرهما، والأحداث التي ذكرناها في موضعها تشهد على كذبه.

فالحق أن المذهب الأشعري لم تقم له قائمة إلا في النصف الثاني من القرن

(١) المصدر السابق ١/ ١١٢ ـ ١١٣.

الخامس، ولم يستفحل شرّه وفساده إلا في القرن السابع والثامن، ومع ذلك تصدّى له أهل العلم من أهل السُّنَّة والجماعة من كل حدب وصوب، واقتصر نصره على الصوفية ممن ينتفعون بنصرة المذهب الأشعري، لاستمرار صوفيتهم القائمة على الكذب وجذب المريدين.

والعجيب أنه يزعم أن كل من أتاهم من بعدهم قد سرق منهم، وهي دعوى عريضة تدلّ على قلة ورع وكثرة حمق. ونسي أن الأشاعرة هم أحقّ من يصدق فيهم وصف السرقة، فإنهم سرقوا مجمل مذهب المعتزلة في البحث والاستدلال، وسرقوا كثيرًا من مناهج الفلاسفة، وما ذكرناه عنهم عند الحديث عن جذور المذهب يؤكد ذلك.

وأما قوله: «ولم يسجل للمجسمة أنهم ألفوا كتبًا مبسوطة مبرهنة في الردّ على مخالفيهم ومخالفي دين الإسلام كما سجل ذلك للأشعرية والماتريدية، ولم يسجل لهم إنهم كانت لهم مجالس بالبحث والمناظرة في الفروع ومسائل الخلاف»، فقول عجيب، والواقع يرده. فإنه لا أحد في عصرهم رد على كافة أهل البدع قدر ما فعل ابن تيمية وابن قيم الجوزية، فقد ألفا كتبًا في الرد على الشيعة الإمامية، وعلى النصارى، وعلى الباطنية، وعلى المرجئة، وعلى الملحدة الفلاسفة، وعلى المتصوّفة والفرقة الأحمدية.

وهذا المنهج الذي يسلكه الأشاعرة الجدد منهج عجيب مريب، فإنهم ينظرون إلى أشعريّتهم باعتبارها نسبًا، وأن ما فعله أحد أسلاف أئمتهم يستحقون الفخر به كما لو افتخر الرجل بأجداده. ولعمري إن كان الباقلاني فعل شيئًا لله وردّ على أهل الباطل، فهل هذا الأجر ممتدٌ لكل أشعري على وجه الأرض وحتى قيام الساعة كي يفخر بما فعل أئمته من قبله؟ فإن كان الباقلاني فعل، فلم لم تفعل أنت؟ أم حسبت أنه فرض كفاية على جماعتك، وأنّه إن فعله أحد منكم يسقط عن بقيتكم؟

وجلّ الشرور بين المسلمين جلبها المتكلمة من أمثال الجهمية والمعتزلة والأشاعرة، ولولاهم لاستراح الناس من شر كثير وفساد كبير، فقد ترجموا كتب الفلاسفة والملاحدة، وقابلوها مع كتاب الله، فما أمكنهم فيه الجمع جمعوا، وما لم يمكنهم ذلك تأوّلوا وأتوا بالعجائب.

ثم إن المتأمل في كلامه يجد كأنه يمنّ على المسلمين إسلامهم، وأنه لولا

الأشاعرة لانهدم الإسلام ولما عُبد الله في الأرض. بل إنه يختزل الدين كله في فرقته، فلا تجد له ذكرًا للصحابة والتابعين؛ بل الذكر كله للمذهب ولأئمة المذهب، وكأن الرسالة نزلت على أبي الحسن الأشعري.

ثم ذكر ابن مرزوق بعد ذلك شيئًا أشاح عن جهل كبير، حيث قال: «يسوء التيميين جدًّا اجتماع الناس على سماع قراءة ما تيسر من القرآن، وقراءة الاخبار الواردة في مبدأ أمر النبي ﷺ، وما وقع في مولده من الآيات، وقراءة شمائله الكريمة تعظيمًا لقدره ﷺ، وإظهار الفرح والاستبشار بمولده الشريف، ويرون هذا العمل منكرًا عظيمًا تجب إزالته باليد».

ثم قال: «وعمل المولد على الكيفية المذكورة وإن حدث بعد السلف الصالح، ليس فيه مخالفة لكتاب الله ولا لسُنَّة رسوله ﷺ ولا لإجماع المسلمين، فلا يقول من له مسكة من عقل ودين بأنه مذموم فضلًا عن كونه منكرًا عظيمًا، وكون السلف الصالح لم يفعلوه صحيح، ولكنه ليس بدليل، وإنما هو عدم دليل. ويستقيم الدليل على كونه ممنوعًا أو منكرًا لو نهى الله تعالى عنه في كتابه العزيز، أو نهى عنه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في سُنَّته الصحيح، ولم ينه عنه فيهما»[(١)].

وهذا كلام من لا يفهم مقاصد الشرع وأصول الفقه. فإن الأصل في العبادات التوقيف، وبالتالي لا يمكنك العبادة وفق هواك إلا بإذن من الله ورسوله ودليل عليه في ذلك. ولا يلزم فيه أن يصرّح بالنهي أو الحرمة؛ لأن العبادة لا تكون إلا وفق الشارع وكيفما أمر.

ولذلك قرّر أهل العلم أن تقييد المطلق وتخصيص العام في العبادات بدعة إن لم يكن لذلك التقييد أو ذلك التخصيص دليل عليه؛ لأن الشارع لو انصرفت إرادته لذلك التقييد أو التخصيص لكان ذكره، فما ذكر مطلقًا لا يجوز تقييده إلا بدليل، وما كان عامًّا لا يجوز تخصيصه إلا بدليل.

وعلى ذلك حمل أهل العلم على من يقيّد صلاته أو دعاءه بهيئة معينة بدون دليل، أو يخصص وقتًا معينًا في السنة لصيامه بدون دليل؛ لأن ذلك التخصيص أو التقييد لو كانا من الشرع لما أغفل الشرع عن ذكره. ولو كان الاجتماع للدعاء والذكر

---

(١) المصدر السابق ١/ ١٨٦.

بشكل معلوم وعلى هيئة معلومة من الخير ومن الدين لما غفله الشرع؛ بل ذكره وحبب إليه، ولرغب به رسول الله ﷺ، وأمر أصحابه به. فلما عرفنا أن شيئًا من ذلك لم يحدث، علمنا أنه ليس من الدين. وفي ذلك يستوي عدم الدليل على دليل العدم، أما في ما كان أصله الإباحة، فعدم الدليل فيه لا يعني دليل العدم.

وإدخال ما ليس من الدين فيه وضمّه إليه أمر عظيم، لا يدركه أمثال هذا الجاهل الذي لا همّ له إلا الرقص والترنح والغناء على طرق الصوفية، ولذلك لا يعجبه هذا الكلام، ولا يستوعبه.

ووقع الرجل في جنس هذا الخلط في موضع آخر من كتابه عندما قال: «ولا يلزم أيضًا من ثناء الله تعالى على الصحابة رضوان الله تعالى عليهم في تفويضهم أمورهم إليه تعالى في قولهم: «حسبنا الله ونعم الوكيل» وعدم قولهم: «ورسوله» اختصاص الحسب به تعالى، وحظر اسناده لاتباع الرسول المؤمنين بالعطف على لفظ الجلالة، فاقتصارهم على كفاية الله لهم وإن كان من أعلى مقامات التوحيد ليس بدليل على اختصاص الحسب بالله، ومنع عطف الاتباع على لفظ الجلالة، وترك قولهم: «ورسوله» عدم، والعدم ليس بدليل عند العقلاء، فترك قولهم: «ورسوله» ليس بدليل على منع عطف الاتباع على لفظ الجلالة واختصاص الحسب به تعالى»[1].

ثم ذكر قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [الأنفال: ٦٤]، وزعم أن قوله: «ومن اتبعك» معطوفة على اسم الجلالة، ثم قال: «وأتحدى كل متغال في ابن تيمية أن ينقل نقلًا صحيحًا عن أي واحد من علماء السلف الصالح الذين يلبسون بهم على البسطاء أنه قال: لا يجوز عطف الاتباع على لفظ الجلالة لأن الحسب مختص بالله ﷻ».

قلت: قوله أن ترك قولهم: «ورسوله» عدم، والعدم ليس بدليل كلام من لا يفهم المسائل على أصولها. فإن المسألة ليست في مجرد جواز العطف أو عدم جوازه؛ بل في جواز العطف في الحسب. والحسب الكفاية، وقولهم: «حسبنا الله ونِعم الوكيل» معناه: يكفينا الله. وما يؤيد ذلك قول الله تعالى: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ﴾ [الزُّمَر: ٣٦]، والحسب يكون من الكفاية، وقول الصحابة: «حسبنا الله ونِعم الوكيل» قرينة على منع العطف عليه.

---

(١) المصدر السابق ١/ ١٤١.

لذلك مهما وجد من عبارات تدلّ على العطف في الحسب فلا تنفعه في شيء؛ لأن النزاع ليس في مطلق العطف؛ بل هو العطف على الحسب في قول الصحابة: «حسبنا الله ونعم الوكيل»؛ لأنه به أثبت الحسب لله وحده، فامتنع العطف بعد ذلك لصحة عبارتهم وإقرار الله لها وثنائه عليها. وكل ما أورده ابن مرزوق بعد ذلك من شواهد في القرآن والسُّنَّة حول لفظ الحسب لا تنفعه ولا تعدو كونها تشغيبًا للمسألة وخروجًا عن محل النزاع، وهو حال من لم يستوعب أصل المسألة.

أما عن النقل الصحيح والتحدي، فلا أعلم إن كان قرأ تفسير الطبري واستوعبه. قال الطبري: «القول في تأويل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسۡبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [الأنفال: ٦٤]. يقول تعالى ذكره لنبيِّه محمد ﷺ: يا أيها النبي حسبك الله، وحسب من اتبعك من المؤمنين الله. يقول لهم جلَّ ثناؤه: ناهضوا عدوكم، فإن الله كافيكم أمرهم، ولا يهولنكم كثرة عددهم وقلة عددكم، فإن الله مؤيدكم بنصره. وبنحو ما قلنا في ذلك قال أهل التأويل».

ثم قال الطبري: «ذكر من قال ذلك: حدثنا محمد بن بشار، قال: ثنا مؤمل بن إسماعيل، قال: ثنا سفيان، عن شوذب بن معاذ، عن الشعبي، في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسۡبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [الأنفال: ٦٤]، قال: حسبك الله وحسب من اتبعك من المؤمنين الله. حدثني أحمد بن عثمان بن حكيم الأودي، قال: ثنا عبيد الله بن موسى، قال: أخبرنا سفيان، عن شوذب، عن الشعبي، في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسۡبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [الأنفال: ٦٤]، قال: حسبك الله وحسب من معك. حدثنا ابن وكيع، قال: ثنا عبيد الله، عن سفيان، عن شوذب، عن عامر، بنحوه، إلا أنه قال: حسبك الله وحسب من شهد معك. حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، عن ابن زيد، في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسۡبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [الأنفال: ٦٤] قال: يا أيها النبي حسبك الله وحسب من اتبعك من المؤمنين، إن حسبك أنت وهم الله، فـ«من» من قوله: ﴿وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٦٤﴾﴾ [الأنفال: ٦٤] على هذا التأويل الذي ذكرناه عن الشعبي نصب عطفا على معنى الكاف في قوله: ﴿حَسۡبَكَ ٱللَّهُۚ﴾ [الأنفال: ٦٢] لا على لفظه؛ لأنها في محل خفض في الظاهر وفي محل نصب في المعنى؛ لأن معنى الكلام: يكفيك الله، ويكفي من اتبعك من المؤمنين».

وهذا الكلام صريح من الإمام ابن جرير أنه قول أهل التأويل، وأنه الرواية الثابتة عن الإمام الشعبي، وهو من خيار السلف.

ثم قال الطبري بعد ذلك: «وقد قال بعض أهل العربية في «من»: إنها في موضع رفع على العطف على اسم الله، كأنه قال: حسبك الله ومتبعوك إلى جهاد العدو من المؤمنين دون القاعدين عنك منهم. واستشهد على صحة قوله ذلك بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ﴾ [الأنفال: ٦٥]. وهذا هو الرأي الذي يدندن حوله ابن مرزوق ويشاغب دونه. والعجيب أنه قال بعد ذلك: «وقد ذكر المفسرون في تفاسيرهم عطف: «ومن اتبعك» على لفظ الجلالة، ولم يضعّفوه. أوّلهم الإمام أبو جعفر بن جرير حكاه، عن بعض أهل العربية».

وينبغي على الباحث قبل استيعاب أقوال الرجال فهم مذاهبهم ومناهجهم في مصنفاتهم، وابن مرزوق بعيد عن ذلك كل البعد. وإلا، فإن من المعروف أن ابن جرير الطبري يذكر كافة الأقوال، ولا يقتصر على ذكر الصحيح عنده. وجرت عادته على ذكر ما صح وترجّح عنده، ويذكر فيه ما قيل عن أهل التأويل، ثم يذكر باقي التفاسير.

وقد ثبت رواية ذلك عن الشعبي، وهو قول أهل التأويل الذي ذكره الطبري وقدمه على القول الآخر الذي حكاه عن أهل العربية، ولم يرد مطلقًا عن السلف. وكان الأجدر بابن مرزوق أن يوجّه تحديه لنفسه، فبدلًا من مطالبتنا بذكر رواية عن السلف في صحة قولنا أن يذكر هو رواية عن السلف توافق قوله.

ومن جهالة هذا الرجل أيضًا تعليقه على قول ابن تيمية: «والمخلوق لا يكون قائمًا بالخالق ولا يكون الرب محلًّا للمخلوقات» بقوله: «صحيح مناقض لقوله سابقًا بقيام الحوادث بذاته ﷻ، وهكذا دأب هذا المفتون بقول الشيء في محل من تآليفه وينقضه في محل آخر»[1].

قلت: هذا من جهالته وخيبته، وإلا فليس ذلك تناقض في كلام ابن تيمية مطلقًا. فإنه لا يرى في الفعل الحادث أنه مخلوق ضرورة، فهذا هو مذهب الأشاعرة فقط.

ومراد ابن تيمية أن يقول أن كلمة «كن» التي بها يكون الشيء ليس قديمة وإلا كان الشيء المتكون عنها قديمًا، وليست مخلوقًا وإلا كانت مخلوقًا قائمًا بالخالق، ولأن الرب ليس بمحل للمخلوقات، فذلك يستوجب القول أن الحادث ليس بمخلوق، وأن كلام الله بلفظه وحرفه غير مخلوق.

(١) المصدر السابق ٢/ ٨٦.

وإنما أردنا أن نبيّن جهالتهم بالكلام الذي طالما افتخروا بالانتماء إلى مدرسته وزعموا الحذاقة والفذلكة فيه. فهذا فرق جوهري واضح بين الأشاعرة الجدد وأسلافهم، فبينما أجاد أسلافهم صناعة الكلام، وفهم أقوال مخالفيهم إلى حدٍّ ما، عجز هؤلاء عن فهم مذهبهم ومذهب خصومهم، وأخذوا يلقون الكلام على عواهنه.

وقال بعد أن نقل كلامًا لابن تيمية عن فضل الخلفاء الأربعة: «اشتمل كلامه هذا في الموضعين على خمس فريات. ثم ذكر الأولى منها، وهي: زعمه أن الفضائل الثابتة في الأحاديث الصحيحة لأبي بكر أكثر وأعظم من الفضائل الثابتة لعلي. وزعمه اتفاق أهل العلم بالحديث على ذلك، وزعمه أنها أصحّ وأصرح في الدلالة، وتكذيبه ما نقله العلماء الأثبات عن الإمام أحمد أنه قال: «صحّ لعليّ من الفضائل ما لم يصح لغيره»»[1].

قلت: يبدو أن الرجل مائل إلى التشيع ومتعاطف مع الشيعة كحال كثير من المتصوفة. وليس ذلك ببعيد عن أهل البدع، فإنهم يرفقون ببعضهم ولا يستبشعون بدع بعضهم البعض؛ بل إن الرافضي يرى في بدعة السُّنِّي بكونه يفضل أبا بكر وعمر على علي بن أبي طالب أعظم من بدعة الخارجي الذي يكفّر عليًّا ويلعنه. والذي قاله شيخ الإسلام هو ما أجمعت الأمة عليه، وأجمعت الأئمة كلها ما خلا الشيعة أن أبا بكر وعمر خير من عليّ رضي الله عنهم جميعًا، وأعظم منه فضلًا، ومن لم يعتقد ذلك فهو مبتدع ومتشيع خبيث.

وبعد ذكر ذلك الكلام من ابن مرزوق، لا ندري سر غيظه على ابن تيمية، أهو محاربته لعقائد الصوفية كسائر الأشاعرة، أم لكونه حارب الرفض والتشيع؟ وهذا سؤال يبقى في ذمة ابن مرزوق، وسيلقى ربه وهو الأعلم بحاله، ثم حسابه على الله.

ومما يبيِّن تلاعب الأهواء بهؤلاء، وأن معركتهم مع أهل السُّنَّة والجماعة لا يراد بها وجه الله، أنه ردّ على المحدّث ابن ناصر الدين في كتابه «الرد الوافر» في بيان فضل ابن تيمية وثناء العلماء عليه، وحاول إبطال كلام ابن ناصر الدين.

ومن بين ما استشهد به على بطلان كلام ابن ناصر الدين قوله: «وزعم أيضًا أن ابن دقيق العيد قال: «لما اجتمعت بابن تيمية رأيت رجلًا العلوم كلها بين عينيه، يأخذ منها ما يريد ويدع ما يريد»، وهذا باطل مستحيل صدوره من ابن دقيق العيد، فابن تيمية لا يعرف إلا علم الحديث، على مجازفته في الطعن في الأحاديث التي لا

---

(١) المصدر السابق ٢/ ١٤٤.

توافق هواه وسوء فهمه لها، وغيره من العلوم إنما هو متهجم عليه»[١].

ومما احتج به كذلك على بطلان صحة قول ابن دقيق العيد في ابن تيمية أن ابن تيمية دخل مصر سنة خمس وسبعمائة، بينما توفي ابن دقيق العيد سنة ثلاث وسبعمائة. وكذلك قوله أن قول ابن دقيق العيد: «ما كنت أظن أن الله بقي يخلق مثلك» صريح في تعجيز القدرة الإلٰهية، وهو كفر محض، فيستحيل صدوره من ابن دقيق العيد. ثم بلغ به اليأس بعد ذلك أن يستشهد بحادثة قزمان وثناء الصحابة عليه، ثم شهادة النبي ﷺ له بالنار، والمعنى أن ابن تيمية حتى لو أثنى عليه كافة أهل العلم، فهذا لا يضمن له الصواب في الآراء والأقوال.

أما ما قيل عن ابن دقيق العيد، فعلاوة على ابن ناصر الدين، قد ذكره أيضًا ابن الوردي في «تاريخه»، وذكره ابن فضل العمري في «مسالك الأبصار» كما بيّنّا في موضعه. وابن الوردي وابن فضل العمري عاصرا ابن دقيق العيد وابن تيمية، وتوفيا في سنة واحدة وهي سنة تسع وأربعين وسبعمائة، مما يجعلهما معاصرين لكافة الأحداث.

أما قوله أن في كلامه تعجيزًا للقدرة الإلٰهية، فغير صحيح، وإنما هو من تشغيب ابن مرزوق. والكلام معناه: أنه لا يظن أن الله سيخلق مثلك، وهذا لا يستوجب أي تنقيص في حق الله. ثم إن الذي أورده ابن الوردي وابن فضل العمري من قوله هو: «لما اجتمعت بابن تيمية، رأيت رجلًا كل العلوم بين عينيه، يأخذ ما يريد ويدع ما يريد» دون ذلك القول الآخر. فعلى فرض التنزل ببطلان ذلك القول، فيظل القول الآخر الذي ذكره الثلاثة؛ أعني: ابن الوردي، وابن فضل، وابن ناصر الدين.

كما ذكر الكلمة كذلك أصحاب شيخ الإسلام وتلاميذه، فالكلمة مشهورة ثابتة عن ابن دقيق العيد، ولا نملك إنكارها بالأحقاد والضغائن.

أما عن كون ابن دقيق توفي قبل دخول ابن تيمية مصر، فقد ذكر ابن ناصر الدين مناسبة ذلك، فقال: «لما قدم التتار، خذلهم الله تعالى سنة سبعمائة إلى أطراف البلاد الشامية، وكانت العساكر المصرية قد خرجت لقتالهم. ثم قوي عليهم المطر وشدة البرد، فرجعوا متوجهين إلى مصر، فبلغ ذلك الشيخ تقي الدين ابن تيمية، فركب على البريد من دمشق، وساق ليلحق السلطان قبل دخوله إلى مصر، فسبقه

---

(١) براءة الأشعريين ٢/٦٣.

الجيش ودخل إلى القاهرة، فدخلها الشيخ تقي الدين ابن تيمية في اليوم الثامن من خروجه من دمشق، وكان دخوله مع دخول بعض العساكر إلى القاهرة يوم الاثنين حادي عشر جمادى الأولى سنة سبعمائة، فاجتمع بالشيخ أعيان البلد ومنهم تقي الدين ابن دقيق العيد»[١].

ويبدو أن ابن مرزوق لم يقدر على تحمل قراءة كامل كلام ابن ناصر، ففاتته تلك الفقرة. وهذه مشكلة عامة في الأشاعرة الجدد لم تكن موجودة في أسلافهم، أنهم لا صبر لهم على القراءة، فلا هم يصبرون على قراءة مطولات مذهبهم، ولا هم يصبرون على مطولات مذهب الخصوم.

أما عن استشهاده بقزمان، فهذا حق، وليس لنا إلا الظاهر، والله يطلع على السرائر، ولكن الأصل أن يطرد ذلك على الجميع. فالعجيب أن ابن مرزوق أو غيره من الأشاعرة إذا أراد أن يبيِّن فضل أحد أئمتهم وعلمه وشأنه، فإنه يذكر ثناء العلماء عليه ويعتبرها شهادات على صلاح الرجل وحاله وعلمه، ولكنه يرفض مثل ذلك الاستشهاد عندما يتعلق الأمر بابن تيمية، ويتذكر من فوره قصة قزمان.

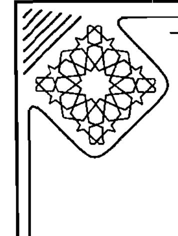
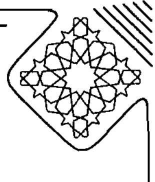
والأشاعرة الجدد يعانون من عقدة مستحكمة لن تزول حتى قيام الساعة، اسمها: «ابن تيمية»، وتلك العقدة تضطرهم إلى الكذب والتناقض والاضطراب. فهم لا يتردّدون في قبول أي عبارة وردت عن أحدهم طالما أن العبارة تشيد بالمذهب وتثني عليه وتبين أحقيته. ولكنهم ينكرون تلك العبارة من ابن دقيق العيد لمجرد أنها تثني على ابن تيمية.

والعبارة ذكرها ابن ناصر الدين في «الرد الوافر» عند ترجمته لابن دقيق العيد رحمه الله. والأشاعرة والصوفية يستفيدون من هذا الكتاب ويستشهدون ببعض ما ورد فيه ولا حرج، ولكنهم لا يرضون بتلك العبارة وينكرونها لكونها تثني على خصمهم وعدوهم اللدود.

هذا واعلم أيها الناظر أنني أعرضت عن مواضع كثيرة تبيّن جهالات وضلالات هذا الرجل مما لا تخلو إما من أغاليط تدل على قلة باعه، أو أكاذيب تدل على قلة ورعه، أو أباطيل تدل على قلة ذكائه، وبسط القول في ذلك يطول، وإنما اكتفينا بذكر بعض أمثلة على تلك الضلالات، وهو كاف في حصول المقصود.

---

(١) الرد الوافر، ص٥٩.

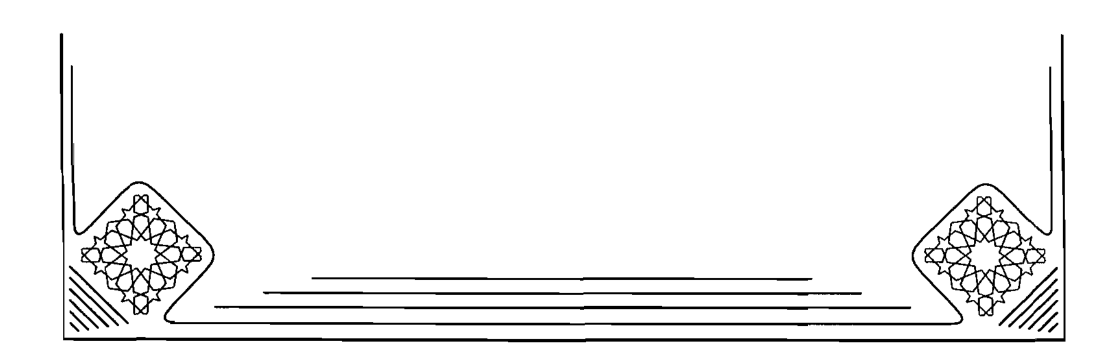



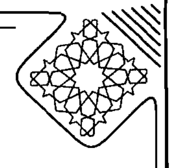
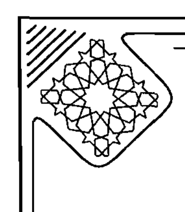
الفصل الخامس

محمد سعيد رمضان البوطي

وفيه:

- اعتماده على كتاب الإبانة في الرد على الخصوم.
- زعمه أن الكسب مذكور في القرآن.
- تشويهه لحقائق التاريخ.
- ثناؤه على الأشعري وتبجيله له.
- كلامه حول نسبة المذهب للأشعري.
- طعنه على الحنابلة.
- زعمه أن الاشعري من أعيان السلف.



الفصل الخامس

محمد سعيد رمضان البوطي

ومن بين من تحمّس للدفاع عن المذهب الأشعري من الأشاعرة الجدد هو الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، في كتابه: «المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة».

فقد بنى دفاعه عن المذهب الأشعري على ركنين: **الأول**: هو الاعتماد على ما في كتاب «الإبانة» في الرد على الخصوم. **والثاني**: هو تشويه حقائق التاريخ.

أما **الأول**، فهو شيء عجيب لم أعهده عن أشعري من قبل. فإنه يذكر ما قاله الأشعري في كتابه «الإبانة» ويستشهد به على صدق منهج الأشعري وصحته وعلاقته بالسلف. فقال عن الحنابلة: «ثم إنهم ناصبوا أبا الحسن الأشعري العداء ونسبوا إليه آراء لم يقلها، واخترعوا على لسانه أقاويل ثبت في كتبه القول بنقيضها؛ كالذي ذكره في تفسير آيات الصفات في كتابه الإبانة وسموا أنفسهم ترويجًا لشبهاتهم وحشويتهم بالسلفية»[(١)].

فهو بذلك يقرّ بصحة نسبة الكتاب إليه ويقرّ بكون ما في الكتاب هو مذهب الأشعري الأخير الذي مات عليه. والحنابلة الذين ذكرهم وعادوا الأشعري ومذهبه، إنما حاربوا مذهبه الأول الذي تمسك به الباقلاني وابن فورك والجويني من بعده حتى انتشر عند المتأخرين. فهذا هو المذهب المذموم المخذول الذي حاربه الحنابلة وأهل الحديث وكل غيور على دينه، لا ذلك المكتوب في«الإبانة».

بل إنه يستشهد على ذلك من كلام الاشعري بقوله في «مقالات الاسلاميين»: «ولا نقدّم بين يدي الله في القول»، ثم شرحه البوطي بقوله: «أي: لا نتجاوز كلام الله إلى ما قد يخالفه من أحكام عقولنا». ثم ذكر في منهج الاشعري أنه يرى ضرورة الاستدلال بالحديث الصحيح متواترًا كان أم آحادًا، واستشهد بكلامه في «الإبانة».

---

(١) المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، ص١٢٤.

ثم بعد ذلك يتساءل البوطي: «هل القول بالكسب نظرية؟ وهل الإمام الأشعري مخترع لها؟». ثم قال: «في الكُتّاب المحدثين من جعل الإمام الأشعري صاحب نظرية اخترعها ونادى بها، ألا وهي ما سماه بنظرية الكسب. وكأن القرآن غير مليء بالآيات التي تردد كلمة الكسب، وتعلن عن تحمل الإنسان لنتائج كسبه».

قلت: أما عن الآيات التي ذكرت الكسب، فقد ذكرت الكسب ككلمة، ولم تذكر مصطلح الكسب الذي عناه الأشعري في بدايات مذهبه، والأصل أن يثبت أنها مرادفة لمصطلح الكسب. فمجرد ورود الكلمة في الآيات لا يعني شيئًا.

وأنا لم أفهم مراد البوطي من كل ذلك، فهو يستدل على صحة مذهب الأشعري بما في كتاب «الإبانة»، ويستنتج من ذلك أن الأشعري لم يبتدع مذهبًا جديدًا من عنده بشهادة ذلك الكتاب. ثم نجده يوافق الأشاعرة المتأخرين في مذهبهم المستمد من الفلسفة والاعتزال، والحال أن الوارد في كتاب «الإبانة» يخالف مذهب الأشاعرة المتأخرين. ثم يستشهد بقول السبكي أن الأشعري لم يبدع رأيًا، ولم ينشئ مذهبًا من عنده، والحال أن السبكي إنما أراد المذهب الذي صاغه الأشعري والباقلاني والجويني، لا المذهب الوارد في «الإبانة».

فكأن البوطي يعيش في حالة فصام عن الواقع، ولا يفرّق فيه بين ما ذكره الأشعري في آخر حياته من خلال كتاب «الإبانة» وكتاب «المقالات»، وعن المذهب الأشعري المعتمد عند الأشاعرة.

أما **الركن الثاني** الذي اعتمد عليه البوطي، فهو تشويه حقائق التاريخ. ونكتفي **بمثالين**:

المثال الأول: عندما ذكر أحوال المسلمين وعقيدتهم في صدر الإسلام، ثم بعد قيام المذاهب المبتدعة، قال عند ذلك: «فعادت عقيدة جمهور المسلمين في غمرة تلك الصراعات أشبه ما تكون بالجادّة العريضة التي تكاثرت فوقها الأتربة والحجارة والرمال، فضاع على الناس معالمها، وتاهوا عن حدودها. فكان عمل الإمام أبي الحسن الأشعري محصورًا في إزاحة ذلك الركام عن تلك الجادة العريضة وتجليتها أمام الأنظار، وتنبيه الناس إلى اتباع ما عليه جماعة المسلمين منذ عصر النبوة، مدعومًا بنصوص الكتاب والسُّنَّة، وذلك تنفيذًا واتباعًا لوصية رسول الله باتباع الجماعة، والتحذير من الشرود عن جادتها العريضة إلى السبل التائهة المتعرجة. هذا

ما نبّه إليه جلّ الذين ترجموا له»[١].

وقال أيضًا: «غير أن هذه العقيدة نسبت إليه بسبب أنه هو الذي قام من دون بقية علماء السُّنَّة والفقه بالدفاع عنها، والتدليل عليها، وتزييف ما يخالفها من آراء الفرق الأخرى، فانتشر اسمه بذلك في الآفاق، وتواردت عليه المسائل من أقطار العالم فأجاب عنها وعمّ مذهبه»[٢].

قلت: ذلك التبرير قد سمعناه من قبل من شيوخهم، وسنسمعه دائمًا منهم. وهو بذلك يحاول الإجابة على مسألة عانى منها الأشاعرة الجدد كثيرًا، ويصعب عليهم الإجابة عنها رغم بساطتها ووضوحها. وهو أن المذهب إذا كان هو المذهب الحق التابع للسُّنَّة النبوية والصحابة والتابعين حتى ظهور أبي الحسن الأشعري، فلماذا يتسمّى بالمذهب الأشعري؟ وكلٌّ منهم يقدم رؤية وتفسيرًا مختلفًا عن الآخر.

ويذكرنا ذلك بالشيعة عندما تسألهم عن سبب عدم تصريح النبي ﷺ بالنص في إمامة عليّ بن أبي طالب وباقي الأئمة الاثني عشر، فلكل منهم تفسير في ذلك، ولا تكاد تجد اثنين منهم يتفقان على جواب واحد، فمنهم من قال بالنص للأئمة، ومنهم من قال بالنص لعلّي فقط دون باق الأئمة، ومنهم من علّله بالتقية، ومنهم من علّله بخوف النبي من الفتنة، ومنهم من صرّح بوجود النص إلا أن الصحابة حذفوه وأخفوه من القرآن بعد وفاة النبي، وهكذا تجد لكل منهم إجابة. والسؤال صعب لا جواب عنه إلا بالإقرار أن النبيّ لم يعهد لعلي بن أبي طالب بالإمامة من بعده ولا لأولاده، وأن الإمامة باطلة.

وهذا ما نجده هنا مع اختلاف الحيثيات، فالمذهب منسوب للأشعري، وهذا ليس وصفنا بل هو وصف كافة أهل العلم المتقدمين من غير الحنابلة كابن حزم وغيره أنهم سمّوه بالمذهب الأشعري. فإذا كان هو المذهب الحق الذي كان عليه الصحابة والتابعون وتابعيهم، فلم لم يُنسب المذهب إلى السُّنَّة؟

ومن هنا تأتي اجتهادات الأشاعرة كل وفق هواه ونظره. أما أن نقول أن الذي استدل على المذهب هو الأشعري نفسه فسميّ به، فهذا كلام باطل؛ لأن الكلام فيه يعود إلى ذاك الذي استدل الأشعري على صحته. هل كانت تلك الأصول موجودة من قبله ثم أتى هو بحجج وأدلة جديدة عليها أم لم تكن موجودة؟

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٧.
(٢) المصدر السابق، ص١١٣.

فإن كان الأول، فلم نسميها باسم الأشعري إن كانت موجودة قبله ويعرفها أهل السُّنَّة والجماعة كلهم ويتفقون عليها؟ وما وجه نسبتها للأشعري؟ وإن كان الثاني ـ وهو الصحيح قطعًا ـ بطل أن يكون ذلك المذهب هو المذهب الحق؛ لأن الحق لا يخفى ولا يزول من الساحة وسيظل موجودًا بين المسلمين إلى قيام الساعة.

وقد بسطنا القول في أصول الأشعري، والجذور التي استمد الأشعري مقالاته تلك، والذي يؤكد أن الأشعري هو من أسّس المذهب بعد أن جمع شتات أقوال السابقين، وقام الباقلاني من بعده بتشييد أركان المذهب وتهذيب أصوله الكلامية التي حرّرها الأشعري من قبله.

وكل من ذكر الأشاعرة وصفهم بأنهم على مذهب أبي الحسن الأشعري، ولم يقل أنهم على منهج الأشعري أو على طريقة الأشعري في الاستدلال. بل حتى الخطيب البغدادي عندما ذكر ترجمة أبي جعفر السمناني القاضي، قال عنه أنه يعتقد في الأصول مذهب الأشعري[1]، مما يدل على أن تلك التسمية قديمة ومعروفة بين العلماء، وثابتة عن المذهب أنه من عقيدة الأشعري.

وكل قول خلاف ذلك مخالف لواقع المذهب وتاريخه، وكلام السبكي باطل مردود ولا يلتفت إلى أمثاله، فهو أشعري متعصب لأشعريته؛ بل إن بعض الأشاعرة بحماقتهم وجرأتهم اعتبروا الصحابة من الأشاعرة، فتبًّا لسفاهتهم وسحقًا لحماقتهم.

ثم إن العقائد تُنسب لأصحابها ومبتكريها ولا تسمى باسم من يدافع عنها وينفض عنها الركام ليجليها للناس. أما أن يقول أن عمل الإمام كان محصورًا في إزاحة الركام عن الجادّة وتجليتها عن الأنظار، وأنه نبّه المسلمين إلى ضرورة اتباع ما عليه جماعة المسلمين منذ عصر النبوة، فهذا كلام دعائي محض يفتقر إلى العلمية والشواهد التاريخية والأدلة التي تصححه؛ بل إن الأدلة كلها تعارضه، فمذهب الأشعري الذي ذكره ابن فورك والباقلاني وعملا على نشره مقروء وموجود، وكلّ ما فيه خلاف السُّنَّة، وإلا فليقل لنا إن كان الأشعري جاء لينبه الناس إلى ضرورة العودة إلى عصر النبوة، ما الذي حذا به إلى معارضة المئات من الآيات الكريمة والأحاديث الصحيحة التي تتحدث عن حكمة الله وغرضه وغايته من الأفعال

(١) تاريخ بغداد ٢/ ٢١٧، ترجمة رقم (٢٣٥).

المختلفة، حتى يأتينا بفكرة مفادها أن الله يفعل لا لعلة ولا لغرض، وهي عين فكرة الفلاسفة اليونان؟

وما الذي حذا به إلى معارضة عشرات الآيات الكريمة التي تحدثت عن السبب وتأثيره بإذن الله، حتى يعارضها ويأتينا بفكرة مخالفة وهي العادة لا السببية، وأن الشيء يحصل عند السبب لا بالسبب؟

وما الذي حذا به إلى إهمال كثير من الأخبار والنصوص التي تفيد حرص الإسلام على عدم التكليف بأكثر من الوسع، حتى يأتينا الأشعري بقوله أن التكليف بخارج الوسع جائز؟

وما الذي ألهمه من كتاب الله وسُنَّة رسوله على القول بالجوهر الفرد واستحالة قيام العرض بالعرض واستحالة بقاء الأعراض؟ أهو شيء استلهمه من القرآن والسُّنَّة أم من أصول المعتزلة؟

وهل غفل البوطي وغيره أن الأشعري بقي على الاعتزال أكثر عمره، وكان محسوبًا على هؤلاء المبتدعة الذين شوَّهوا معالم الدين كما يقولون؟

أما قوله: «غير أن هذه العقيدة نسبت إليه بسبب أنه هو الذي قام من دون بقية علماء السُّنَّة والفقه بالدفاع عنها» فهو من أشنع الكلام. فعدا عن كونه من الكذب المذموم، فيه تبخيس لحقوق أئمة أهل العلم، ونسف لجهودهم الجبارة التي تفوق تاريخ الأشعري برمّته الذي عاش فيه أكثره على الاعتزال والابتداع. فكيف يقول أنه قام من دون بقية العلماء بالدفاع عنها؟ فإن كانوا يعرفون تلك العقيدة ويصحّحونها، ومع ذلك لم يدافع عنها أحد إلا الأشعري، فكأنه يقول أن الأمة في ذلك الوقت لم يكن فيها خير ولا فضل، ولولا ظهور الأشعري لهلك هذا الدين، وهذا كلام سفهاء لا عقلاء، ولن نشتغل بالرد عليه.

ثم نقول له: ألا يقرّ هو أن ابن كلاب كان على مذهب السلف؟ ألم يدافع ابن كلاب وأصحابه ممن تقدموا الأشعري في الزمان عن ذلك المذهب؟ ولا يملك الإنكار؛ لأن دفاع ابن كلاب وصحبه عن مذهبهم معروف ثابت، فكيف يزعم أن الأشعري انفرد بهذا الأمر؟

ثم نقول: ألم يردّ أصحاب الحديث على الجهمية والمعتزلة في القرن الثاني والثالث من قبل ولادة الأشعري؟ ألم يرد أبو حنيفة على القدرية؟ ألم يسمع البوطي

عن فتنة خلق القرآن التي تصدّى لها الإمام أحمد؟ ألم يصنف هو وابنه الكتب في الرد على الجهمية؟ ألم يسمع البوطي بمناظرات بشر المريسي مع الإمام الكناني؟ ألم يسمع بمصنفات الإمام أبو سعيد الدارمي في الرد على الجهمية؟ ألم يسمع بمصنفات ابن قتيبة في الردّ على المبتدعة وأهل الأهواء؟ ألم يقرأ كتاب «خلق أفعال العباد» للإمام البخاري الذي ذمّ فيه الجهمية وذكر أقوال أهل العلم فيهم، وذكر من الأحاديث والآثار ما يبطل مذهبهم بالكلية؟

والجهمية هم سادة المبتدعة، وعنهم ورث المعتزلة أقوالهم ومنهجهم، وأضافوا إليه. وما صنفت تلك الكتب التي ذكرناها إلا للرد على هؤلاء وأولئك من قبل ظهور الأشعري. فأين الجديد الذي فعله الأشعري الذي كان من المعتزلة وقتئذ؟

ولم يبق إلا أن يقول أن المراد هو أن الأشعري هو أول من ردّ على المبتدعة بعلوم الكلام. وهذا كلام سقيم، إذ من قال أن الفضل إنما يكون لمن يردّ على المخالفين بجنس علوم الكلام والمنطق والفلسفة؟ فإذا كان هناك من سبقه في الردّ والدفاع عن الدين، فإن الفارق لا يعدو عن كونه الوسيلة المتبعة، فهؤلاء الأئمة الذين ذكرنا أسماءهم قد تمسكوا بالآثار والنصوص وعوّلوا عليها، والأشعري استعمل علوم الكلام والفلسفة لمقارعة الجدال بالجدال، فأي فضل ومزية له في ذلك حتى يُنسب كامل المذهب الحق إلى الأشعري، مع وجود العشرات بل المئات من أهل العلم الذين سبقوه في بيان الاعتقاد والدفاع عن الدين الصحيح؟

ثم إن ابن كلاب وأصحابه استعملوا علوم الكلام والفلسفة من قبل الأشعري، والأشاعرة يثنون عليهم ويظنون فيهم خيرًا، فكيف يكون الأشعري هو السابق إلى ذلك؟

إننا نعلم علم اليقين أن كل أشعري يعتذر لمذهبه بمثل هذا الكلام فهو كاذب على نفسه أولًا وعلى المسلمين ثانيًا؛ لأن تلك الحقائق التي ذكرناها أوضح من الشمس في رابعة النهار.

أما قوله أنه تواردت عليه المسائل من أقطار العالم فأجاب عنها وعن مذهبه، فعجيب. فما وجد إمام من أئمة المسلمين إلا وبعث له أناس من ناحية ما من النواحي أسئلة يسألوه فيها عن الدين. ولا خصيصة ومزية في ذلك للأشعري على غيره. ولم نسمع عن أحد ممن بعث له رسالة ليسأله، خلاف ما ورد عن رسالة أهل

الثغر. فإن كان يعرف البوطي غيرها فكان ينبغي له ذكرها، وإن احتج آخر بأن عدم الوجود ليس دليلًا على وجود العدم، قلنا: وهو عليكم بالمثل، فمن أين حكمتم أن خصوم الأشعري من أهل العلم لم تتوارد عليهم أسئلة من أطراف العالم ليسألوهم عن أمور الدين؟

أما قوله: أن هذا ما نبّه عليه جلّ الذين ترجموا له، فهذا تدليس مكشوف، فإن البوطي يعلم أن الأشاعرة هم وحدهم من ترجم لهذا الرجل وبجّله ورفعه إلى مصاف الأئمة الربانيين؛ بل وجدنا من بعض جهالهم من يمنّ على المسلمين به، بدعوى أنه لولاه لاندرس دين الإسلام!

فذلك كان المثال الأول الذي أردنا أن ننبه عليه في التدليس والكذب المفضي إلى تشويه حقائق التاريخ.

أما **المثال الثاني**؛ فقوله: «ظهر بعد وفاة الإمام الأشعري بعض المتطرفين، وأكثرهم من الحنابلة، ساقهم الجهل وحملتهم العصبية على مخالفة أصول مذهبهم أولًا، فخرجوا من إجماع جمهرة المسلمين أهل السُّنَّة والجماعة لا سيما في آيات الصفات. ثم ناصبوا أبا الحسن الأشعري واختلقوا أمورًا نسبوها إليه لم يقل بها قط، واخترعوا على لسانه أقاويل ثبت في كتبه القول بنقيضها، وسمّوا أنفسهم ترويجًا لشبهاتهم وسترًا لغلوهم وتطرفهم بأنصار السلف. ومن أبرز ما يدلّ على تخبطهم ومخالفتهم للسلف أن أبا الحسن الأشعري كان واحدًا من عيون السلف وأن أيًّا من أقطاب السلف ورجاله الذين كانوا في عصره لم يخالفه في شيء مما ذهب إليه؛ بل وجدوا فيه نصيرًا للحق الذين كانوا متمسكين به، داعيًا للاهتداء بالكتاب والسُّنَّة ونبذ كل ما يخالفهما من البدع والفلسفات المستحدثة. ولم يكن في حنابلة ذلك العصر من يخالفه في الرأي فضلًا عن أن يناصبه العداء. إذن وقوف هؤلاء الذين جاءوا من بعده موقف العداء منه إنما هو في الحقيقة مخاصمة ومعاداة لكل أولئك الذين اتبعوه ووقفوا منه موقف الاغتباط والتأييد من أئمة الحديث والتفسير والمذاهب الفقهية ومنهم الحنابلة».

ثم قال: «وينبغي أن تعلم أن بعضًا من متطرفي الحنابلة وغيرهم ظهروا فيما بعد، فخالفوا قبل كل شيء أصول مذهبهم، وخرجوا عن إجماع جمهرة المسلمين أهل

السُّنَّة والجماعة، لا سيما في آيات الصفات»[١].

قلت: لنبين ما ورد في ذلك من تشويه للحقائق، وذلك من **وجوه**:

الأول: قوله أنه بعد وفاة الأشعري ظهرت طائفة من متطرفي الحنابلة، فخرجوا من إجماع جمهرة المسلمين أهل السُّنَّة والجماعة لا سيما في آيات الصفات قول مردود باطل. ولقد ذكرنا أسماء تلك الكتب والمصنفات عن الأئمة؛ كالإمام أحمد، وابنه، وابن قتيبة، والدارمي، والبخاري، والخلال، وغيرهم، وكلّها تصرّح بتلك العقائد التي ذكرها الحنابلة من قبل، وكل من ذكرنا من أهل العلم توفي قبل وفاة الأشعري. وبالتالي يتبيّن لنا أن البوطي لم يكن أمينًا في سرد وقائع التاريخ، وأنه ما من قول قاله الحنابلة في مسائل الصفات إلا ولهم فيه سلف من قبل الأشعري.

الثاني: قوله أنهم اخترعوا على لسانه أقاويل ثبت في كتبه القول بنقيضها غير صحيح، وإنما عايروه بأقواله التي ذكرها ابن فورك والباقلاني ونقلاها عنه، ولم يعنّفوه على ما ذكره في كتاب «الإبانة».

الثالث: قوله: «ومن أبرز ما يدلّ على تخبّطهم ومخالفتهم للسلف أن أبا الحسن الأشعري كان واحدًا من عيون السلف» كذب. فإن ذلك لم يرد مطلقًا عن أحدٍ من أهل العلم، ولا عن أحدٍ من معاصريه وصفه أنه من أعيان السلف، فهلا ذكر لنا البوطي شواهد على ذلك؟ ورجل بقي أكثر عمره في الاعتزال ودون الجبائي في المقام، ثم خرج على المذهب ليتأثر بمذهب بدعي آخر وهو الكلابية، ثم رجوعه إلى مذهب السلف، وأخذه العلم من السجزي في أواخر حياته، فهل مثل هذا نعدّه من أعيان السلف؟

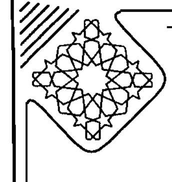
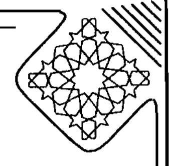
إنني لا أفهم سر تلك الرغبة العارمة عند الأشاعرة في إصرارهم ودأبهم على إعلاء شأن هذا الرجل ورفع منزلته لتصل إلى مصاف القديسين والمنقذين للدين، واستماتتهم في إثبات تلك الدعوى بشتى السبل المشروعة وغير المشروعة من الكذب والتدليس والتهويل والمبالغة. أفلا يدل ذلك على صحة دعوانا أن الأشاعرة الجدد ينظرون إلى المذهب وكأنهم ينتمون إليه بالنسب لا بالاعتقاد؟ فكأنهم يظنون أن الثناء على الأشعري هو ثناء عليهم جميعًا، والحط منه حطٌّ من جميعهم.

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٤.

وبذلك نكون استوفينا التعليق على بعض ما ذكره البوطي مما كان يستحق الوقوف عنده لإظهار سمات منهج الأشاعرة الجدد ومسالك رجالاته، ونكتفي به عن باقي ما جاء في كتابه.



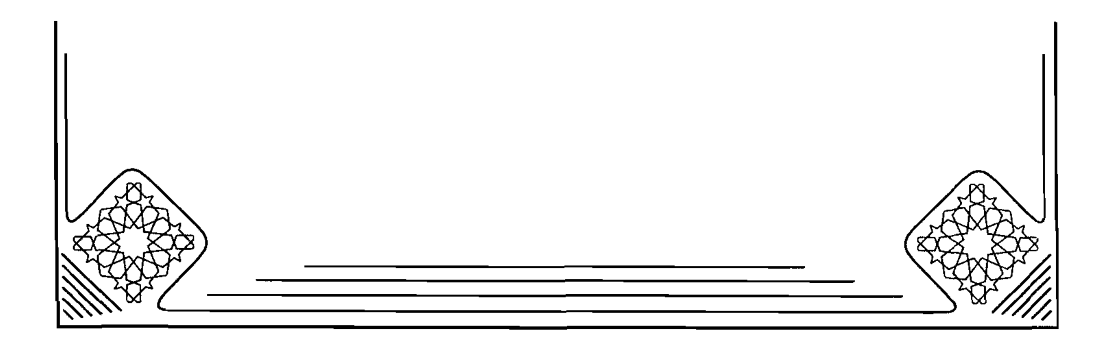



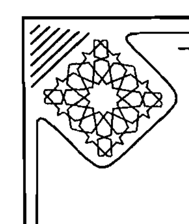
الفصل السادس

محمد صالح الغرسي

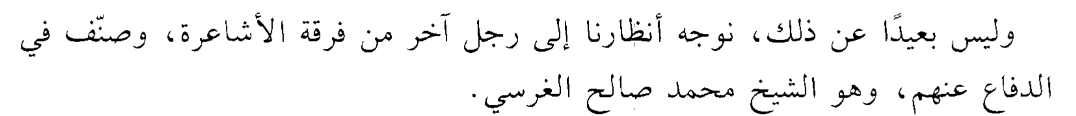
وفيه:

- منهجه في الدفاع عن مذهب الأشعري.
- زعمه أن الأشعري مقرر مذهب السلف.
- خلطه بين حجية العمل بخبر الواحد وإفادة خبر الواحد العلم.
- موافقة الغرسي للرازي في قدحه بأخبار الصحابة.
- زعمه أن الإنسان غير مفطور على الإيمان والتدين.
- خلطه بين المتأول والأشعري.
- دفاعه عن قاعدة تقديم العقل على النقل.
- محاولاته تجميل صورة المذهب والتبرير لأئمتهم.
- تخبُّطه في مسألة كلام الله.
- اضطرابه في مسألة العلة والغرض.
- أنه كان عالة تامة على التاج السبكي في دفاعه عن المذهب.





الفصل السادس



محمد صالح الغرسي

وليس بعيدًا عن ذلك، نوجه أنظارنا إلى رجل آخر من فرقة الأشاعرة، وصنّف في الدفاع عنهم، وهو الشيخ محمد صالح الغرسي.

والغرسي أحد الأشاعرة والصوفية المعتدلين ـ نرجو ذلك ـ، ونجد أثر اعتداله واضحًا في كتابه «منهج الأشاعرة في العقيدة بين الحقائق والأوهام» والذي صنّفه في الردّ على الدكتور سفر الحوالي في كتابه المشهور عن الأشاعرة. فكان حوار الشيخ الغرسي هادئًا مع الشيخ الحوالي، ويتسم بالأدب والرزانة وابتعد عن الإسفاف والابتذال الذي وقع فيه جلّ الأشاعرة الجدد الذين صنفوا المصنفات، ممن ذكرناهم وعقبنا على أقوالهم.

إلا أن الغرسي لم يخرج من عباءة الأشاعرة الجدد ومنهجهم، ولم يحسن التزام المنهجية العلمية، فخرج كتابه مليئًا بالمغالطات ويحتاج إلى كثير من الاستدراكات. ولن نذكرها هنا كلها، ولكن سنمرّ على بعضها ونعلق عليه بما يخدم غرضنا من هذا الباب.

لقد بنى الغرسي كتابه على **ركنين باطلين**:

الأول: وهو الركن الأوحد المعتاد عند كل الأشاعرة الجدد: تجميل صورة المذهب، وذلك من خلال إعادة تكرار كافة الدعاوى التي ذكرها الأشاعرة من قبله عن أحقيّة المذهب وفضله، وكون أكثر الأمة من معتقديه، ووضعه بصورة زاهية لائقة أمام القارئ. وقد أثّر غرضه هذا على مصداقية الطرح في الكتاب وأخلّ بموضوعيته. وهذا هوس عجيب يشترك فيه كافة الأشاعرة الجدد، ولا يمكن أن يخلو كتاب لأشعري منه، وهو التمجيد للمذهب وأئمة المذهب.

الركن الثاني: أنه اتّبع سياسة المكيال بمكيالين، فوقع في جنس الأخطاء التي نبّه عليها واستدرك بها على الشيخ الحوالي.

ولنفصّل القول بذكر بعض أمثلة على ما ذكرنا:

المثال الأول: ردّه على قول الحوالي أن الأشاعرة ينفون العلوّ وينكرون كونه على العرش. فقال الغرسي: «الأشاعرة لا ينفون العلوّ، كما لا ينكرون الاستواء على العرش. نعم ينفون استقراره تعالى على العرش وجلوسه عليه؛ لأنه لم يرد به كتاب ولا سُنَّة، وقد ردّه العقل والشرع»(١).

قلت: فإن الذي أثبته الأشاعرة هو لفظ العلوّ، ومنهم من تأوله بالمنزلة والمكانة، ولا يثبتون الفوقية، والشيخ الحوالي كان يريد ذلك، والغرسي يعلم مراد الحوالي جيدًا، فلا أدري ما وجه قوله ذاك.

أما قوله: أنهم لا ينكرون الاستواء، فأكثرهم يتأوّل الاستواء بالاستيلاء، وأشهرهم البغدادي، ثم الجويني، ثم الغزالي، ثم الرازي وأكثر المتأخرين والمعاصرين منهم. أما من أثبته منهم فقد أثبته صوريًّا وذلك بالقول أنه فعل أحدثه الله في العرش، فيكون أثبت فعلًا دون معرفة معناه، فهو إثبات صوري لا حقيقي للاستواء، وهو ما يُعرف بمذهب التفويض.

فعلام يذكر الغرسي رأي أقليتهم ويتجاهل رأي الأكثرية؟ ولم دعت الحاجة إلى ذكر ذلك والاستدراك على الحوالي، إذا علم أن مراد الحوالي من الاستواء يختلف عن مراد تلك الأقلية الأشعرية التي أثبتته؟

أما عن تبريره لنفي الاستقرار والجلوس لكونه لم يرد به كتاب ولا سُنَّة، فقد كانت محاولة لتجميل المذهب، والتظاهر أنهم ما نفوا الاستقرار والجلوس إلا لكونها لم ترد في النصوص، والحال أنهم نفوا تلك الصفات لوجه فلسفي صرف، وهو أنهم يحيلون قيام الحادث في القديم، وأنهم يعتبرون الجلوس تغيرًا في حال القديم، وهذا عمدة ما تمسكوا به في نفي سائر الصفات الاختيارية لله.

المثال الثاني: وذلك أن الحوالي عندما ذكر أن ابن كلاب هو المؤسس الحقيقي للمذهب الأشعري، ردّ الغرسي عليه بقوله: «نعم قد استفاد الأشعري من ابن كلاب، وأخذ ببعض آرائه كما هو الدارج في استفادة المتأخر من المتقدم ولقي بعض أصحابه، وهذا لا يعني أنه المؤسس للمذهب الأشعري. والأشعري مقرّر

(١) المصدر السابق، ص٥٦.

لمذهب السلف ومناضل عنه بالاستدلال له ودفع الشبه عنه، ولم يأت بجديد في أصل العقيدة كما أن ابن كلاب لم يأت بشيء جديد في أصل العقيدة»[١].

قلت: مع تحفظنا على ما ذكره الشيخ الحوالي في دعواه تلك لأسباب كثيرة ذكرناها في موضعه من هذا الكتاب، إلا أن كلام الغرسي لا يخلو من اعتذار وتجميل ليس في محلّه. فإنه أقرّ أن الأشعري استفاد من ابن كلاب، ثم يزعم أن الأشعري قرر مذهب السلف؛ أي: أنه يريد القول أن لا أحد أسس المذهب؛ بل هو مذهب موجود واعتنقه السلف، وأخذه ابن كلاب عنهم.

وقد تقدم القول أن تلك الآراء التي أخذها الأشعري عن ابن كلاب إنما كانت مشهورة عن ابن كلاب وحده، ولم تُعرف عن أحد غيره. ولو كانت هي مذهب السلف لوردت عن كثير من أهل العلم من قبله، إلا إن كان يريد القول أن مذهب السلف قفز من التابعين إلى ابن كلاب ولم يعرفه أحد غيره.

فتلك هي آراء ابن كلاب، وسميت بمذهب ابن كلاب، والأشعري في كتابه «مقالات الإسلاميين» قد سمّاها بمذهب ابن كلاب، وذكر فيها كافة آرائه في مبحث الصفات، ثم ذكر مذهب السلف وأهل الحديث.

وعلى ذلك؛ يكون كلام الحوالي أقرب إلى الحق من كلام الغرسي، فالحق أن ابن كلاب كان من مؤسسي المذهب لا هو المؤسس وحده. ولكن أن يكون هو المؤسس للمذهب أقرب إلى الحق من أن يكون قد أخذه ممن قبله من السلف، والأشعري شاهد على ذلك من خلال «مقالاته»، فكان ينبغي على الغرسي أن يدفع الإشكال فيه.

المثال الثالث: قال الغرسي: «ليس من مذهب الأشاعرة ردّ خبر الآحاد؛ بل مذهبهم أن خبر الواحد ليس بحجة قطعية، بحيث يكفّر من لا يعتقد مقتضاه. وهو حجة عندهم في الاعتقاد، بمعنى: أنه يؤثم ويبدع مخالفه، ولكن لا يكفر»[٢]. ثم قال: «وانظر إلى كتبهم الكلامية كيف يستدلّون فيها دائمًا على إثبات العقائد بأخبار الآحاد، ولا سيما في قسم السمعيات منها».

قلت: هذا تجميل في غير محله، إذ أن من المعروف عند الجميع أن المذهب

---

(١) المصدر السابق، ص٦١.
(٢) المصدر السابق، ص٦٣.

الأشعري وسائر مذاهب البدع تردّ خبر الواحد في العقائد؛ لأن الأشاعرة يحملون العلم على الجزم، ويزعمون أن خبر الواحد لا يفيد الجزم، فلا يمكن أن يفيد علمًا، لذلك لا يجوز أن نستدل به على عقيدة.

وإنما الذي أوجبوه على المكلف هو العمل به، ومن يخالف العمل بموجبه فإنه آثم. ونزاعنا ليس في ذلك، وإنما هي في إفادة خبر الواحد العلم عند المكلف. أما أن يكون حجة عندهم في الاعتقاد، فكل طويلب علم يعرف بطلان ذلك.

فقد خلط الغرسي بين مسألتين، وهما حجية العمل بخبر الواحد، وإفادة خبر الواحد للعلم. فالأشاعرة قالوا بالأول ومنعوا الثاني، والثاني مؤدّاه أنه لا يؤخذ من خبر الواحد علم؛ لأن العلم مبني على الجزم والقطع. وبذلك لا يؤخذ منه اعتقاد لأن الاعتقاد والتصديق علم. وكتبهم الكلامية تطفح بنكران الأخبار بدعوى أنها من أخبار الآحاد، لا سيما إن تصادمات تلك الأخبار مع مذهبهم.

بل صرح أئمتهم أنهم لم يلتزموا تأويل أخبار الآحاد إلا على سبيل التسامح والتبرع، لكونه لا يوجب العلم، فقال الجويني: «قد بيّنّا أن ما يصحّ في الصحاح من الآحاد، لا يلزم تأويله إلا أن نخوض فيه مسامحين، فإنه إنما يجب تأويل ما لو كان نصًا، لأوجب علمًا»[1]، وتابعه الرازي على ذلك، فقال: «إن جوّزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل. وإن لم نجوّز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله. فهذا هو القانون الكلّي المرجوع إليه في جميع المتشابهات»[2].

وقد تقدم ذكر أقوال أئمة الأشاعرة عن خبر الواحد في موضعه من هذا الكتاب، ولن نعيدها هنا، إلا أن الشاهد هو خلط الغرسي في المسألة، وعدم إقراره بما ذكره أئمته فيها، فتراه يقفز عن الذي ذكره الجويني والغزالي والرازي، ثم ينقل عن اللكنوي والتفتازاني ما يشيران فيه إلى أن الواحد يحصل بسببه ظن، فكان استشهادًا ضعيفًا ومريبًا، وكأنه يحاول تجميل صورة المذهب عبر الستر على أئمته. وهذا الذي استشهد به لا يجديه نفعًا؛ لأنهم يمنعون العقائد بالظن ويذمونها.

أما أنهم يستدلون بأخبار الآحاد في العقائد في كتبهم الكلامية، فهذا لم يقع

---

(١) الشامل في أصول الدين، ص٥٦١. (٢) أساس التقديس، ص٢٢١.

مطلقًا، فإنهم قرروا كافة أصول دينهم بالعقل والحجج العقلية المحضة. أما ما ذكروه بعد ذلك من النصوص، فكان من أحد بابين: إما للاستئناس والتظاهر بتعاضد العقل والنقل عندهم، وإما في بيان ردّ شبه المخالفين لهم، أو الاحتجاج على بعض دعاواهم.

ويجدر هنا أن نذكر أن المتكلمة من أمثال الباقلاني والجويني والرازي، قد درجوا على سياسة الكيل بمكيالين، فإذا كان الخبر الواحد يعارض مذهبهم لم يكترثوا به، واشتغلوا بتأويله تبرُّعًا ومسامحة إذا قدروا على تأويله، وإلا تركوه وأعرضوا عنه. أما إذا وافق مذهبهم فلا يترددون في الاستشهاد به، ولو كان خبرًا ضعيفًا أو حتى باطلًا، طالما كان يعضد حججهم. ومن اطلع على رسالة الحرة للباقلاني، ورأى ما فيها من أحاديث وآثار أكثرها غير صحيح، وبعضها باطل لا أصل له، أدرك ما قلناه.

والعجيب أن الغرسي وافق الرازي على ما ذكره في القدح بأخبار الصحابة وقال: «وقد استدل الإمام على ذلك بطعن الصحابة بعضهم في بعض، وردّ بعضهم رواية البعض الآخر لأسباب اقتضت ذلك. وهو استدلال صحيح لا غبار عليه»[(١)].

وهذا كلام عظيم وزلّة كبيرة من الغرسي، ويطعن على الصحابة من حيث لا يدري؛ لأن الذي ذكره الرازي يندرج في مسمى الطعن لا مسمى الإتقان أو النسيان أو غيره. وقد ذكرنا ما قاله الرازي، وبسطنا القول في الردّ عليه في موضعه، فلا نعيده.

المثال الرابع: قال الغرسي في كتابه أن المراد بالفطرة أن الانسان يولد مستعدًا للخير أكثر من استعداده لقبول الشر، وإلا فالمولود يولد كصفحة بيضاء خالية من أي عقيدة، ولا يتقبل أي عقيدة حقًّا أو باطلًا إلا بعد التلقين والتعليم.

ثم قال الغرسي: «وهل هم مفطورون على أن العالم قديم بالنوع وعلى جواز تسلسل حوادث لا أول لها في جانب الماضي، وأن الله حدًّا وأنه يتحرك وأن له ثقلًا على عرشه؟».

قلت: نعم، هم مجبولون على ذلك، بدليل أن فطرة الإنسان لا تنكره ابتداء إلا

(١) المصدر السابق، ص١٢٦.

إذا خالطت الكلام والفلسفات. أما القدم بالنوع فهم مفطورون عليه بالإجمال دون التفصيل، وبدون تلك الصيغ الفلسفية.

والمعنى هو أن الفطر السليمة تستقر على أنه تبارك وتعالى مضى عليه ما لا نهاية من الزمان، وأنه لم يمرّ زمان على الله لم يكن الله فيه موجودًا، أو كان موجودًا ولم يكن قادرًا على الفعل. فهذا ما تعتقد به الفطر وتأبى خلافه، وهو يؤول إلى القول بقدم الحوادث، دون أن يكون الإنسان قادرًا على صياغة ذلك بالمفهوم الفلسفي والكلامي. أما أن المولود يولد صفحة بيضاء خالية من أي عقيدة، فهو يخالف قوله ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوِّدانه وينصِّرانه ويمجِّسانه**». ولو لم يكن مفطورًا على الإسلام، لقال: «يسلِّمانه»، فدلّ على أن الفطرة هي الإسلام ولا يستوجب ذلك معرفة الفروع والجزئيات.

المثال الخامس: قال الغرسي: «الإمام ابن الجوزي موافق للأشاعرة في العقيدة، وأقوى دليل على ذلك كتابه «دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه»، وليت شعري متى عادى الأشاعرة، ولماذا؟»[1].

قلت: لا ينبغي الخلط بين منهج التأويل ومذهب الأشاعرة، حيث نبّهنا على تلك المسألة، فإن الكثير من المعاصرين من شتى الفرق يقعون في هذا الخلط. فابن الجوزي وافق الأشاعرة في مبحث الصفات، ولا يعني ذلك أنه وافقهم في سائر أصولهم في الحسن والقبيح، والعلل والأغراض، والسببية، والجوهر والعرض، ووجوب النظر، والتقليد، والإيمان، وخبر الواحد، والكسب، وأفعال العباد. فعلم بذلك أن دعوى الغرسي أن ابن الجوزي موافق للأشاعرة في العقيدة دعوى باهتة وعريضة، لا يمكن التسليم لها.

والناظر إلى كتابه «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم» يتيقن له أن ابن الجوزي لم يوافق الأشاعرة في كامل مبحث الصفات، فضلًا عن أن يوافقهم في باقي أصول العقيدة.

والشواهد في ذلك أكثر من أن نُحصيها، ومن أوضح ما يمكن الاستشهاد به هو قوله في ترجمة الأشعري: «وأظهر مقالة خبطت عقائد الناس وأوجبت الفتن

---

(١) المصدر السابق، ص٩١.

المتصلة، وكان الناس لا يختلفون في أن هذا المسموع كلام الله، وأنه نزل به جبريل عليه السلام على محمد ﷺ، فالأئمة المعتمد عليهم قالوا أنه قديم، والمعتزلة قالوا هو مخلوق، فوافق الأشعري المعتزلة في أن هذا مخلوق، وقال: ليس هذا كلام الله، إنما كلام الله صفة قائمة بذاته، ما نزل ولا هو مما يسمع. وما زال منذ أظهر هذا خائفًا على نفسه لخلافه أهل السُّنَّة، حتى أنه استجار بدار أبي الحسن التميمي حذرًا من القتل، ثم تبع أقوام من السلاطين مذهبه فتعصّبوا له، وكثر أتباعه حتى تركت الشافعية معتقد الشافعي رضي الله عنه ودانوا بقول الأشعري»(١). فليت شعري أيقع مثل هذا الكلام من موافق للأشاعرة؟ وكيف يوافق الأشاعرة في الاعتقاد وهو يزعم أن مقالة الأشعري خبطت عقائد الناس؟

وكذلك ما ذكره ابن الجوزي عن أبي ذر الهروي أحد أئمة الأشاعرة، إذ قال فيه: «وجواب هذا: أن أبا ذر كان من الأشاعرة المبغضين، وهو أول من أدخل الحرم مذهب الأشعري، ولا يقبل جرحه لحنبلي يعتقد كفره»(٢).

وقوله عن أبي المفاخر بن أبي بكر: «ورد بغداد، وأقام بها مدة يعظ في جامع القصر وغيره، وأظهر السُّنَّة وذم الأشاعرة وبالغ»(٣). فهذا تصريح منه أن الأشاعرة على خلاف السُّنَّة. فأين الغرسي من هذا الكلام وكيف يعلق عليه؟

المثال السادس: أن الغرسي تناقض تناقضًا شديدًا عند مقارنته لعقيدة البربهاري وعقيدة الأشعري. فقال: «ثم قارن بين عقيدة الإمام أحمد وعقيدة الإمام الأشعري التي ذكرها في كتاب «الإبانة»، هل ترى بينهما إلا الوفاق والوئام؟»(٤).

ثم نقض غزله بيده في الصفحة التي تليها، فقال: «ثم إن هذه المقابلة تدلّ على أن كتاب «الإبانة» من أوائل ما كتبه الأشعري من كتبه، وأنه كتبها استدراجًا للبربهاري لمذهب الإمام أحمد الذي كان يدّعي البربهاري أنه كان عليه. وليست «الإبانة» آخر كتاب للإمام الأشعري، ولا من أواخر كتبه كما يقال، وكما يقول الدكتور»(٥).

قلت: هذا عجيب من الغرسي، فإنه وكافة الأشاعرة يزعمون أن أبا الحسن

(١) المنتظم ١٤/ ٢٩.
(٢) المنتظم ١٤/ ٣٩١.
(٣) المصدر السابق ١٨/ ٧٩.
(٤) منهج الأشاعرة في العقيدة، ص٩٨.
(٥) المصدر السابق، ص٩٩.

الأشعري على مذهب أحمد، ثم يقول أن مذهبه في «الإبانة» يوافق مذهب أحمد، ثم يقول أن «الإبانة» كان استدراجًا للبربهاري، وأنه كان من أوائل كتب الأشعري لا من أواخره. ويترتب عليه **أمران**:

الأول: أن الأشعري كان موافقًا لمذهب أحمد ـ وهو مذهب السلف ـ في بداية خروجه على الاعتزال، ثم انقلب إلى مذهب ابن كلاب الذي نجد أثره واضحًا في كتاب «مقالات الأشعري» لابن فورك، وكتاب «اللمع». وهذا إقرار صريح من الغرسي أن الاشعري لم يكن على مذهب السلف في آخر عهده. والغرسي لا يريد ذلك بطبيعة الحال، إلا أن هذا هو المفهوم من قوله، ولا يحتمل إلا ذلك.

الثاني: أن كتاب «الإبانة» من أوائل ما كتبه الأشعري، وقبل كتاب «اللمع». وهذا يعني أن تأثره بمذهب أهل الحديث كزكريا الساجي وأبي إسحاق المروزي وأبي خليفة الجمحي من أهل الحديث جاء قبل تأثره بأصحاب ابن كلاب. وهؤلاء الأئمة كانوا على مذهب أصحاب الحديث ومذهب أحمد، وقد سمع منهما الأشعري آخر عمره، فكيف انتقل من مذهبهم إلى مذهب ابن كلاب؟

ثم إن ما ذكره الأشعري في «مقالات الإسلاميين» موافق لما قاله في «الإبانة»، وهو يصرّح أنه مذهب أحمد والسلف. فإن كان كتبه قبل «اللمع»، فيكون قد انتقل من المذهب الذي يعتقد هو أنه مذهب أحمد والسلف إلى مذهب ابن كلاب. وإن كان كتبه بعد كتاب «الإبانة»، فيكون الأشعري على مذهب أحمد، ثم انتقل منه إلى مذهب ابن كلاب، ثم رجع إلى مذهب أحمد. ولا أعرف ما الذي أراده الغرسي من وراء كل ذلك.

المثال السابع: أنه في معرض تقريره لقاعدة تقديم العقل على النقل قال: «ليس شيئًا انفرد فيه الأشاعرة؛ بل هو من مقرّرات العقول، وقد قرره أصحاب العلوم المختلفة في علومهم». ثم ذكر الخطيب البغدادي كمثال على ذلك، وقال: «وحتى المحدثون الذين قد يتخيّل أنهم أبعد الناس عن هذا التقديم، قد قرروا هذا التقديم في مؤلفاتهم وجعلوه من أصولهم. قال الخطيب البغدادي: «باب القول فيما يرد به خبر الواحد». ثم ذكر الأمر الأول، وهو: أحدها: أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه؛ لأن الشرع إنما يرد بمجوزات العقول، وأما بخلاف العقول، فلا».

قلت: إن قوله: «وحتى المحدّثون الذين قد يتخيل أنهم أبعد الناس عن هذا

التقديم قد قرّروا هذا التقديم في مؤلفاتهم وجعلوه من أصولهم» يوهم القارئ أن كافتهم يقولون ذلك. ولم يأت الشيخ بقول آخر خلاف قول الخطيب البغدادي؛ لأنه لم يقل أحد من المحدثين بذلك خلاف الخطيب رَحِمَهُ اللَّهُ. فينبغي للشيخ أن يعلم أن هذا مما انفرد به الخطيب البغدادي عن باقي من سبقه من المحدثين، إلا أن يأتي باسم محدث آخر.

أما عن سبب قول الخطيب لذلك، ومراده منه، فيحتمل أنه أراد من قوله: «موجبات العقول» أنها الضرورات والأحكام المستقاة بالضرورة، لا الأحكام المستقاة بالنظر. وينبغي أن نعلم أن أصحاب الحديث لم تكن صناعتهم الكلام، فلا يتقيدون بمصطلحات تلك الصناعة لعدم حاجتهم لإتقانها، فلا ينبغي فهم كلامهم فيها بموجب الاصطلاح المشهور المعتمد.

وقد ذكر الخطيب كلمة «الموجبات» وقابلها بمجوّزات، فيظهر أنه أراد من الموجبات أن تكون الضرورات التي توجب على العقل ردّه، بأن يكون من محالات العقول أو مصادمًا للبداهة. فإن كان ذلك مراده، فإن الضرورات يتفق عليها البشر في العادة وتصادم البداهة، خلافًا لما تم تقريره بأحكام النظر الذي يختلف فيها البشر من مؤيد لها ومعارض لها وواقف عندها.

ولو حصل أن تعارض حديث لموجبات العقول بهذا المعنى، فيكون قد صدر الإجماع على خلافه، وهو قد أشار إلى مخالفة الإجماع كأحد أسباب ردّ خبر الواحد. فإنه ذكر ما يُردّ به خبر الواحد، وعزا ذلك إلى ثلاثة أسباب: **الأول**: أن يخالف موجبات العقول، **والثاني**: أن يخالف نص الكتاب أو السُّنَّة المتواترة، **والثالث**: أن يخالف الإجماع.

فإن خالف خبر من الأخبار موجبات العقول بمعنى الضرورات، فسيتفق الجميع على ذلك، وبذلك يكون مخالفًا للإجماع، ومن ثم يكون قد أخطأ في ذكر ذلك السبب كأحد أسباب ردّ الخبر الواحد؛ لأن سبب مخالفة الإجماع يتضمنه، وذكره بالاستقلال يوهم ثبوته ولو لم يحصل الإجماع. وهذا خطأ؛ لأن العبرة في الحكم فيما إن كان الخبر مخالفًا لموجبات العقول أم لا إنما هو مجموع العقلاء لا عاقل واحد، فإذا ذكر عاقل واحد أن ذلك الكلام مخالف لموجب عقله، واعترض عليه عقلاء آخرون أنه ليس مخالفًا لموجبات عقولهم، فإنه ليس له أن يلزمهم بذلك ويردّ الحديث؛ لأن علة رد الحديث عنده لم تقع عند الآخرين.

وإنما أردنا أن نبيّن أن مخالفة موجبات العقول لا عبرة لها إلا إن يقع الإجماع على كونها كذلك. ومتى حصل الإجماع تحقق السبب الثالث الذي ذكره الخطيب، فلا موجب لذكره بالاستقلال.

ثم إن الخطيب قد تأثر بالباقلاني كما هو معروف عنه، والناظر إلى ترجمة الباقلاني عند الخطيب يعرف أنه كان من المبجّلين له، فيحتمل أن يكون حصل عنده بعض هذا التأثر. فلا يبعد أن تكون تلك الزلة ثمرة ذلك التأثير. فقد نقل عنه الكثير في كتبه، ومن شواهد ذلك أنه في كتاب «الكفاية في علم الرواية» نقل البغدادي قول الباقلاني في إبطال شبهة من زعم أن خبر الواحد يفيد العلم. ولم يعلّق عليه، ولا تعقبه بشيء.

وعلى أي حال، وأيًّا كان مراد الخطيب، فلسنا نتعبّد الله بقول أحد من الناس، والراجح أن الخطيب البغدادي قد أخطأ بما قاله كما نبهنا عليه. ولو كل أحد يريد ردّ حديثٍ صحيحٍ لرسول الله ﷺ بحجة موجبات العقول لزالت الشريعة، ولحصل من المفاسد ما الله وحده به عليم. إلا أن الشاهد في هذا المقام أننا رأينا تفرّده بذلك القول عن باقي المحدّثين الذين عاصروه أو سبقوه، فنسبة هذا الرأي للمحدثين لأجل قولٍ واحدٍ منهم ليس من العلمية ولا من الإنصاف في شيء.

والعجيب أن الغرسي قد استدل بقول الخطيب على صحة ما ذهب إليه الرازي في «تأسيسه»، حيث ذكر كلامه، ثم قال: «انظر أيها القارئ المنصف هل قال الرازي شيئًا غير ما قاله أئمة الحديث ونقاده؟»[1].

فمن العجيب أن يكون الغرسي قد اعتبر ما ذكره الخطيب البغدادي وانفرد به هو مذهب أئمة الحديث، حتى يقارن كلامه بكلامهم؟

ثم إن الذي قاله الرازي ليس عين ما فعله، فإنه اعتبر كل ما يخالف مذهبه وأصوله الفلسفية يجب إنكاره، فمما يعتقد به الرازي وأضرابه أن القديم لا يجوز أن يقوم فيه حادث، وأن الله واحد بسيط لا يجوز عليه التركيب، وسائر تلك القواعد الفلسفية التي ذكرناها.

فكل ما يخالف تلك القواعد فهو مبطل للربوبية وقادح بالألوهية عندهم، فلم يعد

(١) المصدر السابق، ص١٣٠.

الكلام ينفع معهم في ذلك وخرجوا على اتفاق الناس؛ لأن الإجماع لم يقع، وبالتالي لا موجب للعقول عليه.

المثال الثامن: أنه واصل حديثه عن الاستدلال بالعقل، فقال: «وأفاجئ الدكتور بأن ابن تيمية قائل أيضًا بهذه القاعدة التي قرّرها الأشاعرة. قال ابن تيمية في «الرسالة التدمرية» في معرض الاستدلال على أمر من أمور العقيدة: «والسمع قد دلّ عليه ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم»[1].

ثم قال الغرسي بعد ذكره لذاك القول: «ففكر أيها الدكتور في كلام ابن تيمية هذا. أليس معناه: أنه إذا عارض هذا الدليل من السمع معارض عقلي لا يثبت ما دلّ عليه لسلامته من المعارض الذي هو الدليل العقلي؟ وهل هذا إلا قول بهذه القاعدة التي قررها الأشاعرة؟».

قلت: لم يصب الغرسي في نقله عن ابن تيمية، وسنحسن الظن به ونقول أنه خانته الدقة في ذلك. فقد كان ابن تيمية يورد حوارًا افتراضيًّا بين اثنين، **أحدهما**: ناف للصفات، **والآخر**: مثبت للصفات.

وهذا تمام قول ابن تيمية بدون اجتزاء: «فإن قال: تلك الصفات أثبتها بالعقل؛ لأن الفعل الحادث دلّ على القدرة، والتخصيص دلّ على الإرادة، والإحكام دلّ على العلم، وهذه الصفات مستلزمة للحياة، والحيّ لا يخلو عن السمع والبصر والكلام أو ضد ذلك. قال له سائر أهل الإثبات: لك جوابان؛ **أحدهما**: أن يقال: عدم الدليل المعيّن لا يستلزم عدم المدلول المعين. فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك، فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأن النافي عليه الدليل، كما على المثبت. والسمع قد دلّ عليه، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم»[2].

فيتضح أن مراد ابن تيمية من كلامه أنه يفترض أن النافي للصفات إنما يثبت الصفات بالعقل، وما لم يقدر على إثباتها في عقله ينفيها، لعدم وجود دليل عقلي عنده. فيقول ابن تيمية: أن لأهل الإثبات أن يجيبوه بالقول أن عدم تحصيلك لدليل

---

(١) منهج الأشاعرة في العقيدة، ص١٠٩. (٢) التدمرية، ص٣٣ ـ ٣٤.

على الصفة لا يعني عدم وجودها، وكما تطلب دليلًا على الإثبات، لزمك طلب الدليل على النفي كذلك. وإن كنت التزمت الإيمان بتلك الصفات من الإرادة والقدرة والعلم وغيرها لكون الدليل السمعي دلّ عليها ولم يعارضه دليل عقلي أو سمعي في نفيها، فعليك بالإيمان بتك الصفات الأخرى لأن السمع دلَّ عليها، ولم تجد دليلًا ينفيها، بمعنى: أنه لا يوجد معارض عقلي أو سمعي.

هذا هو مراد ابن تيمية، وقد قاله ردًّا على النافي للصفات من باب الالزام، والاحتجاج عليه بجنس مبانيه، لا أن ذلك مقرر عند ابن تيمية في أصوله؛ بل كل من درس مذهب ابن تيمية علم أنه لم يكن يرى الدليل العقلي صالحًا لمعارضة الدليل السمعي الصحيح؛ لأن الدليل السمعي إذا صحّ ينبغي أن يكون موافقًا للدليل العقلي الصحيح. وكلّ كتابه الكبير «الدرء» إنما صنفه تحت هذا العنوان.

المثال التاسع: بدأ الغرسي بالاعتذار لأئمة الأشاعرة بقلة ورود الآيات والأحاديث بكتبهم، فبرّر ذلك بقوله: «والسبب في ذلك أن هؤلاء كان جلّ همّهم مجادلة غير المسلمين من الفلاسفة واليهود والنصارى والوثنية، والردّ عليهم وبيان بطلان ما عليه من الاعتقاد. وقد كان جلّ جدلهم مع الفلاسفة منهم، وكذلك قد اعتنى هؤلاء بكتبهم الكلامية»[(١)].

قلت: هذا تبرير عقيم، فالغرسي يتكلم وكأن كتب هؤلاء الكلامية ليست في أيدينا ولم نقرأها، وهذا استغفال واضح للقراء ممن لم يقفوا على تلك الكتب. بل إن غايتهم من تلك الكتب هي الترويج لمذهبهم، وكل جهودهم انصرفت إلى إقناع المسلم بمذهبهم. ومن لم يصدق ذلك فليقرأ مقدمات كتبهم، وكيف مهّدوا لها، وكيف تكلموا مع القارئ على اعتبار أنه مسلم. فهذه الكتب موجهة قطعًا للمسلمين، فلا يتغافل أحد علينا ويقول خلاف ذلك؛ لأن كل فصل وباب منها يتحدث فيه مع المسلمين، والكثير من الأبواب والفصول التي عقدها الجويني والغزالي والرازي كان الكلام فيها مع الحشوية، أو الكرامية، أو المعتزلة.

المثال العاشر: حاول الغرسي الاعتذار عن مذهب أئمتهم في مسألة إيجاب النظر على المكلف وجعله أول الواجبات، وخلافهم في المؤمن المقلد. ونحن قد ذكرنا

(١) المصدر السابق، ص١٣٥.

كل ذلك وبسطناه في موضعه، وإنما نشير هنا إلى أن الغرسي وغيره من الأشاعرة المعاصرين قد دأبوا على تجميل صورة المذهب والاعتذار لسقطاته، وتبرير مغالطات أئمتهم والتستر عليهم.

والغرسي في كتابه يؤدي ذلك الدور بإخلاص تام، ولكن دون إتقان، حيث نفى كل تلك الدعاوى التي طالت أئمتهم في مسائل النظر والتقليد، وهي من مستشنع المسائل المنسوبة لهم، وقد اشتهر أمرها عند أشاعرة المغرب أكثر من المشرق، وأوجبوا على المكلفين معرفة الله بالدلائل العقلية، وأبطلوا إيمان المقلد واعتبروه كافرًا، لتأثرهم بمذهب الباقلاني القاضي بأن عدم الدليل يوجب عدم المدلول.

وإنما أردنا أن نبيّن أن تلك المسألة كانت محلّ وفاق بين الأشاعرة، وإنما الذي اختلفوا فيه هو صحة إيمان المقلد، وقد ذكرنا بعض أقوالهم وعلقنا عليه فلا نعيد. إلا أن العجيب بعد ذلك أن يغض الغرسي الطرف عن ذلك ويقف موقفًا هو أشبه بموقف الرافضة المعاصرين من مسألة تحريف القرآن، فهم يشدّدون على أنه لا خلاف في صحة القرآن المتداول بين المسلمين اليوم بالرغم من وجود كتابات قديمة لأئمتهم المتقدمين تحكي خلاف ذلك، وسلك الغرسي نفس المسلك ووضع نصب عينيه تجميل صورة المذهب القبيح بأي ثمن، وإذا به يقول بكل بساطة: «لا خلاف عند الأشاعرة في صحة إيمان المقلد، وإنما الخلاف في معصيته»[(١)].

وكان على الغرسي أن يتحلّى بقدر أكبر من الجرأة ليبرز مكنونات مذهبه وأقوال أئمته للعامة على حقيقتها، حتى يتبين للقارئ أن الشيخ الحوالي لم يجانب الصواب في ما ذكره.

المثال الحادي عشر: مما دافع فيه الغرسي عن مذهبه وأئمة مذهبه، قوله أن مذهب الأشاعرة هو أن القرآن معناه ولفظه كلام الله حقيقة لا مجازًا. وعندما شعر بوطأة الرأي العام للأشاعرة في قولهم باللفظ، ذكر رأيًا آخر للأشاعرة وهو أن اللفظ قديم، ثم استند على قولٍ للتفتازاني بإمكان تصوّر وجود الألفاظ بدون ترتيب. ثم رتب على ذلك بتخطئة الدكتور بقوله أن مذهب الأشاعرة هو أن اللفظ حادث، على اعتبار أنه لم يذكر الرأي الآخر. وهذا تشغيب لا طائل من ورائه؛ لأن الحوالي

(١) المصدر السابق، ص٢١١.

اعتمد رأيهم المعتمد الراجح في المسألة الذي عليه جمهور محققيهم.

ثم ذكر الغرسي قول الحوالي أنهم اختلفوا في المعبر عن هذا الكلام النفسي بهذا اللفظ، فقال بعضهم محمد، وقال بعضهم جبريل. فردّ الغرسي: «من أين أتى هذان القولان اللذان نسبهما الدكتور إلى الأشاعرة كلهم؟ نعم قد نسبهما إلى بعض الأشاعرة ابن تيمية، فقلّده الدكتور، وهلّا قلّده الدكتور تقليدًا صحيحًا؟ وليت شعري من هم القائلون بهذين القولين المخالفين لما أطبقت عليه كتب الأشاعرة، فهلا ذكرهم ابن تيمية بأسمائهم؟». ثم استدرك بنفسه على كلامه وقال: «نعم قد نقل هذين القولين الباجوري في شرح «جوهرة التوحيد» بصيغة التمريض بدون أن يذكر أسماء القائلين. ولا أدري كيف يقول هذا مسلم، فالمؤكد أن هذين القولين قولان مدسوسان على الأشاعرة»[(١)].

فإن كان الباجوري بنفسه قد ذكر ذلك ونسبه إلى الأشاعرة، فمن أحق بالعتاب: الحوالي أم الباجوري؟

ثم يردّ الغرسي على دعوى الحوالي أن الباقلاني قد قال: أن لفظ القرآن من إنشاء جبريل وتأليفه لا من الله تعالى، فقال الغرسي: «هذه الدعوى كسابقاتها غير صحيحة»[(٢)].

ونقل كلام الباقلاني، ثم قال أنه أراد أن اللفظ العربي مقروء وليس نفس القراءة، فاللفظ العربي على هذا شيء علمه الله لجبريل وليس شيئًا اخترعه جبريل ونظمه ورتبه. نعم، يأتي الإشكال في قول الباقلاني: «والنازل على الحقيقة المنتقل من قطر إلى قطر قول جبريل»، ومراده القول الذي يحمله جبريل. وعبّر بهذا التعبير موافقة للآية الكريمة: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الحَاقَّة: ٤٠]، كما أن المراد بالآية إنه لقول يحمله وينزل به رسول كريم».

ونحن قد نقلنا قول الباقلاني في رسالة الحرة بلفظه وحروفه، وأنه قال فيه: «هذا إخبار من الله تعالى بأن النظم العربي الذي هو قراءة كلام الله تعالى هو قول جبريل». وقال الباقلاني: «فجاء من ذلك أن جبريل علّم كلام الله وفهمه، وعلمه الله النظم العربي الذي هو قراءته، وعلم هو القراءة نبيّنا ﷺ، وعلم النبي أصحابه».

---

(١) المصدر السابق، ص٢٤٨.

(٢) المصدر السابق، ص٢٤٩.

وقوله: أن النظم العربي الذي هو قراءة الله هو قول جبريل يفيد أن هذا القرآن العربي الذي بين أيدينا هو كلام جبريل، نظمه بنفسه بعد أن علمه الله كلامه القديم، ثم أنزله جبريل على محمد بنفس ذلك النظم الذي هو من قول جبريل. وهذا هو المفهوم من كلام الباقلاني؛ بل هو منطوقه، ولا يحتمل معنى غيره.

المثال الثاني عشر: أنه ردّ على الشيخ الحوالي أنهم لم يعربوا عن مذهبهم في الاستطاعة فضلًا عن البرهنة عليه، فقال الغرسي ردًّا عليه: «بل هم قد أعربوا عنه وبرهنوا عليه، ولكن من أجل دقة المسألة وغموضها ودقة مذهب الأشاعرة فيها، لم يستطع الدكتور أن يفهمه»(١).

قلت: تلك الدعوى العريضة الخيالية يكثر الأشاعرة الجدد من ترديدها، وكنا قد نبهناك عليها أيها الناظر الكريم من قبل، وها نحن نصدق معك فيها. والحق أن أهل البدع ممن يخشون الجهر بحقائق مذاهبهم للعامة مضطرون إلى ذلك النوع من التبرير السفيه والاعتذار الواهي لمذهبهم. فالكلام مكتوب ومفهوم، وهو باللغة العربية الواضحة، وكل إنسان مسؤول عن كلامه بأن يقول فيه ما يعنيه ولا يحمله أكثر ما يحتمل. فمن ذكر من غوامض الكلم ما يحيل مراده فلا يلومنّ إلا نفسه. وهو حقيق بهذا الشك وسوء الظن؛ لأن الحق لا يقبل مواربة، وقد خلقه الله على غاية من الظهور والوضوح.

فكل مذهب يعجز صاحبه عن إظهاره وتبيينه بصريح الكلام وواضحه فليس بحق وإنما هو باطل. وكل مذهب غامض في نفسه فهو باطل، وهي سُنَّة الله في كونه لا يجعل حقًّا غامضًا وإنما هو ظاهر لا يخفى. ومن اعتقد خلاف ذلك فقد أزرى بالشريعة والقرآن والسُّنَّة، وبالنبي ﷺ الذي قال: «**تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك**».

ولا يوجد سبب لمثل هذا الاعتذار الواهي البارد عن المذهب إلا العجز والإفلاس، فالمتّبع للمذهب لا يقدر على الدفاع، ويجد نفسه أمام ورطة وحرج من قول أحد أئمته، فلا يملك إلا القول أننا لم نفهم مراد الكلام.

والغرسي إذ يزعم أن الاشاعرة قد أعربوا عن مذهبهم في الاستطاعة وبرهنوا

---

(١) المصدر السابق، ص٢٦٣.

عليه، فهي دعوة مني له ولكافة الأشاعرة على وجه الأرض دعوة رجاء وتحدٍ أن يبيِّنوا لنا من أقوال أئمتهم ما يفيد أنهم أعربوا عنه إعرابًا شافيًا وبرهنوا عليه برهانًا وافيًا.

نعم؛ حصل هناك كثير من الشروحات، إلا أنها لم تكن كافية ولا شافية. والناظر والمتأمل فيها يجدها تتناقض وتختلف مع بعضها، وتزيد الفهم عسرة وتحيل الإدراك غموضًا، وكل برهان تجده لأحدهم تجد في مقابله عند آخرين ما يبطله بشبهة أو شرحٍ.

فمن أراد إثبات ذلك فليأت لنا بأقوال أئمتهم المعتبرين ويبيِّن لنا أنهم ساروا على نفس الفهم واتفقوا على مذهب واحد لهم في الاستطاعة. ولا نريد أن يأتينا بقول واحدٍ منهم ويعتمده في ذلك السياق، فكل واحد منهم قد أعرب عنه وبرهن عليه في نفسه وظن فيه الصواب، ولكن الأقوال والآراء تتضارب بينهم، فلا نجد برهانًا واحدًا وإعرابًا واحدًا متفقًا عليه في المذهب.

وهذه مسألة في أصول الدين عندهم، والأصل أن يجري فيها اتفاق على خطوطها العريضة على أقل تقدير، ولكنهم لم يتفقوا حتى على تعريف مصطلحات الكسب والاستطاعة، فضلًا عن الاتفاق على مفهومها. وهو ما نبَّه عليه سائر الأئمة من قبلنا، فالمذهب الأشعري في الكسب والاستطاعة هو جملة آراء فردية، لا يمكنك أن تذكر فيه الرأي المعتمد للمذهب؛ بل كلٌّ منهم قد ذهب إلى رأي وأدلى بقولٍ فيه. فهو على غاية من التخبط والتناقض، وما كان ذلك فهو أبعد ما يكون من الحق؛ لأن من سمات الحق الظهور، ولولا الظهور ما قامت حجة الله على عباده.

والغرسي زعم أن الحوالي لم يفهم المسألة لأجل دقة المذهب الأشعري فيها. ولكننا نجده بعد ذلك يتنصل من هذا الكلام، فيقول: «وأما عدم المعرفة التفصيلية لحقيقة الكسب وعدم تعريف الأشاعرة له بتعريف جامع مانع، فإنما هو لأجل ما اختصت به المسألة من الغموض والخفاء، ومن أجل ذلك نهى السلف عن الخوض فيها وقالوا: إن القدر سر الله فلا تتكلفوه، وجاء عن النبي أنه قال: «**إذا ذكر القدر فأمسكوا**». ولو كانت المسألة واضحة وكانت بحيث تعلم على وجه التفصيل لما أمر النبي ﷺ بالإمساك عن القدر، ولما نهى السلف عن الخوض فيه، فغموض المذهب من أدلة كونه هو الصواب. والله تعالى أعلم».

فإذا كان الغرسي يقرّ بنفسه أن الأشاعرة لم يتمكنوا من إيجاد تعريف جامع مانع للكسب بسبب ما اختصت المسألة من الغموض، فهذا معناه أن المسألة غير مفهومة أصلًا ومذهب الأشعرية فيها غير واضح، لا أن الحوالي هو الذي لم يفهم المسألة ولا دقة المذهب فيها كما ذكره آنفًا. وهذه مغالطة في كلامه كان يجدر به أن يتنبه له ولا يتكلف الكلام.

ثم إن كلام الغرسي يصح فيما ذكره الله في عالم الغيبيات ولم يكلفنا الاطلاع عليه، والقدر من بين المسائل التي استأثر الله بها بعلمها، وكذلك العرش والكرسي وغير ذلك مما قاله الله وذكره في كتابه. أما الكسب فلا يدخل في ذلك؛ لأنه من ضمن كلام الأشاعرة وتفسيراتهم للقدر. فالكسب نظرية أتى بها الأشعري في القدر ليوفق بين الشريعة والأصول الفلسفية لمذهبه وخرج فيها بمزيج من الاختيار والجبر.

والذي نقوله نحن أن من أبسط علامات الحق الظهور، ولو كانت تلك النظرية صحيحة، لتمكن معتنقوها من التدليل عليها بوضوح، إلا أنهم عجزوا عن الاتفاق على تعريف واحد جامع مانع للكسب الذي هو أصل النظرية، فكيف نسلّم بصحتها؟

فهذا هو مقصد الكلام، وهو الذي رمى إليه الدكتور الحوالي. فعدم فهم الدكتور للمسألة إنما كان لعدم وضوح نفس المسألة، لا لقصورٍ في فهمه لها.

المثال الثالث عشر: قال الغرسي في مسألة قدرة العبد: «وأما تقدمها على الفعل، فإنما يحتاج إلى القول به إذا قيل إنها مؤثرة في الفعل، وأهل السُّنَّة لم يقولوا بتأثيرها، فلم يحتاجوا إلى القول بقدرة موجودة قبل الفعل»[1].

قلت: وهذا تجميل آخر لصورة المذهب. فإن الغرسي يريد أن يوهم القارئ أن سبب قولهم بعدم تقدم القدرة على الفعل هو أنهم لا يقولون بتأثير تلك القدرة، فلم تدع الحاجة إلى تقديمها على الفعل، إلا أن يكون هذا حاصل فهمه لمذهبه.

فهذا قول من لم يحسن فهم مذهب الأشاعرة في تلك المسألة أو أنه يتعمد إخفاء الحقائق. فإن سبب عدم قولهم بذلك هو استنادهم إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين، وبالتالي لا يمكن للقدرة أن تبقى زمانًا ثانيًا حتى تحدث الفعل، فوجب

(١) المصدر السابق، ص٢٦٦.

القول أن القدرة تكون مع زمان حدوث الفعل. وهذا ما عوّل عليه الأئمة للمذهب، وما صرّح به بعضهم كما ذكرناه وبيّناه في موضعه.

والغرسي لا يريد إظهار حقيقة أن عقائد الأشاعرة مستقاة من أصول فلسفية وكلامية هي أبعد ما تكون عن الإسلام القائم على التسليم الكامل للنصوص والاكتفاء بها، فذكر ما قاله بغية تحسين الصورة وحسب. إلا إن كان يجهل حقيقة مذهبه في ذلك، فيحتاج إلى أن يراجع مذهبه ويعتني بدراسته ويكل أمر الدفاع عنه إلى آخرين.

المثال الرابع عشر: قوله في كتابه: أن نصّ كلامهم تقريبًا هو أن أفعال الله تعالى غير معللة بالعلل والأغراض، لكنها غير خالية عن الحكم والمصالح.

قلت: وتلك زلّة أخرى من الرجل لا ندري إن كان يريد منها تجميل صورة المذهب أو أنه لا يعرف حقيقة مذهبه. فقد كان بودّي أن يشرح لنا مراده من هذا التقريب، وكيف قالوه تقريبًا؟ وكيف تُعرف العقائد بالتقريب؟ ومن قاله من أئمته المتقدمين على هذا النحو؟

فالشطر الأول من كلامه صحيح، أما الشطر الثاني فهو باطل على مذهبهم، ولم يلتزم الأشعري ولا الباقلاني ولا الجويني ولا الغزالي ولا الرازي ذكر رعاية المصالح بتاتًا، ولا نجد لتلك الكلمة أثرًا في هذا المبحث عند متقدميهم ولا عند الكثير من متأخريهم. والمشهور عنهم إنكار المصالح، وأكثر حجج الرازي التي ذكرها في كتاب «الأربعين» تتمثل في نفي اعتبار المصالح والردّ على المعتزلة القائلين بها.

المثال الخامس عشر: حاول الغرسي أن يعتذر ويبرر لأئمته عن مسألة ثواب المؤمن الطائع وعذاب الكافر العاصي، فقال أن تخليد الله للمؤمنين الجنة وتخليد الكافرين النار هو من باب الوجوب الجائز. فجمع بين متناقضين، وإنما هو يريد التمسك بمذهبه بقوله أنه جائز، والاعتذار لأئمته بأنه واجب. والحقيقة أنه لا يوجد لمثل هذا المصطلح المسمى بالواجب الجائز أثر عند أئمته المتقدمين، ولا عند غيرهم من أهل الأصول.

ولو أن الشيخ قرأ كتاب الله بقلبٍ نقي صافٍ ويتأمل ما فيه، وفعل ذات الأمر في السُّنَّة النبوية وتأمل الأحاديث الكثيرة المذكورة في الصحاح، لأدرك الكم الكبير من

الآيات والأحاديث التي تصادم مذهبه مصادمة لا يبقى معها مجال إلا للمكابرة والعناد وتسويق الأقاويل والآراء بالتلبيس على الناس.

كانت تلك بعض الأمثلة أوردناها من كلام الشيخ الغرسي في ما يتعلق **بالركن الأول** الذي بنى ردّه عليه، وهو تجميل صورة المذهب وإخفاء كثير من حقائقه إما تعمُّدًا منه، أو جهلًا منه لها. وتلك المهمة المتمثلة بتجميل صورة المذهب والتبرير لمغالطات أئمته والاعتذار لهم، مهمة تعاقب على حملها كافة الأشاعرة الجدد، لدرجة أنها باتت هي مهمتهم الأولى في وجودهم، والشغل الشاغل لديهم.

أما **الركن الثاني**: فهو ما تعلق بسياسة الكيل بمكيالين، ولن نطيل فيه. وتفصيل ذلك أن المتأمّل لكتاب الشيخ الغرسي ومنهجه في الدفاع عن الأشاعرة ومذهبهم، يرى أنه كان عالة تامة على التاج السبكي، وتعلّق بكل قول قاله ليردّ على بعض ما ذكره الشيخ الحوالي.

وقد يقول قائل أن التاج السبكي من أئمة المذهب، ويحق للغرسي أن يستند إلى كلامه. نقول: هذا صحيح، إلا أن عليه أن يسمح للحوالي أن يتعلّق بكلام أئمته طالما سمح لنفسه أن يتعلق هو بكلام أئمته. فكان بذلك كمن يتسلح بكافة الأسلحة عند النزال، ثم يجرّد خصمه منها.

ومن أمثلة ذلك: أن الغرسي استاء في غير موضع من استناد الحوالي إلى كلام أئمته؛ كالإمام الهروي وشيخ الإسلام ابن تيمية، نذكر منها مثلًا قول الشيخ الحوالي أنهم اختلفوا في المعبّر عن هذا الكلام النفسي بهذا اللفظ، فقال بعضهم: محمد، وقال بعضهم: جبريل. فردّ الغرسي: «من أين أتى هذان القولان اللذان نسبهما الدكتور إلى الأشاعرة كلهم؟ نعم؛ قد نسبهما إلى بعض الأشاعرة ابن تيمية، فقلّده الدكتور، وهلّا قلّده الدكتور تقليدًا صحيحًا؟».

ومثال آخر: عندما ذكر الحوالي كلام الإمام الهروي مستشهدًا به، ردّ الغرسي قائلًا: «الهروي معروف أنه عدوّ للأشاعرة، فلا تقبل شهادته عليهم»[(١)].

فهو يرفض الاستناد إلى كلام ابن تيمية والهروي في ذلك، ولا يعتبر كلامهما ثقة في ذلك على اعتبار أنهما خصمان لدودان للأشاعرة، ولا يجوز الأخذ من شهادة

(١) المصدر السابق، ص٥٠.

الخصوم ببعضهم. ولكن العجيب أنه كان دائمًا يرد على الحوالي بأقوال السبكي؛ بل إنه نقل قولًا للسبكي نفسه عن الهروي يتّهمه به بالتشبيه، وحكم عليه من خلال كلام السبكي، والسبكي أكبر عدو للحنابلة ولأهل السُّنَّة.

وها نحن نذكر قوله. قال الغرسي: «قال السبكي: والأشاعرة يرموه بالتشبيه، ويقولون أنه كان يلعن شيخ السُّنَّة أبا الحسن الأشعري، وأنا لا أعتقد أنه يعتقد الاتحاد وإنما أعتقد أنه يعتقد التشبيه، وأنه ينال من الأشاعرة، وأن ذلك لجهله بعلم الكلام وبعقيدة الأشعرية. فقد رأيت أقوامًا أتوا من ذلك».

فعلّق الغرسي بعد ذلك قائلًا: «أقول: ومن هؤلاء الأقوام الدكتور سفر ومن هو على شاكلته حيث ينسبون إلى الأشعرية ما هم بريئون عنه لعدم معرفتهم بمذهب الأشعرية. وانظر إلى إنصاف التاج السبكي حيث نفى عن الهروي تهمة الاتحاد التي نسبها إليه ابن تيمية»(١).

وكذلك استشهد بقول العز بن عبد السلام أن عقيدة الاشعري أجمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة، ووافقه على ذلك من أهل عصره شيخ المالكية أبو عمرو بن الحاجب وشيخ الحنفية جمال الدين الحصري، وأقرّه على ذلك التقي السبكي، فيما نقله عنه ولده التاج.

وهو في كل ذلك ينقل عن التاج السبكي. وكل أشعري يريد إثبات أن أكثر أهل العلم من الأشاعرة يستشهد بكلام السبكي ونقله عن ابن عبد السلام وابن الحاجب والحصيري.

ثم قال الغرسي: «وأصل المشكلة عند الدكتور ومن هم على شاكلته أنهم يجعلون الإمام أحمد وابن تيمية من الأئمة المعصومين، ويجعلون كلامهم حجة على كل علماء الأمة وأئمتها، ويحكمون على كل من خالفهم بالخطأ الذي لا يحتمل الصواب؛ بل يبدعونهم من أجل ذلك»(٢).

قلت: اتفاق أهل العلم على سلامة عقيدة ابن حنبل هي التي جعلتها محل إجماع، لا لأنه هو بنفسه حجة. والامام ابن تيمية تقصّى آثار ابن حنبل فوجدها متوافقة تمامًا مع الآيات والنصوص والأخبار، فمشي عليها وتابعها.

---

(١) المصدر السابق، ص٥٠ ـ ٥١.

(٢) المصدر السابق، ص٦٠.

والحق أن الواقع في تلك التهمة التي أشار إليه الغرسي هم الأشاعرة أنفسهم، فقد خرجوا على محالات العقول وخرجوا على إجماع أهل العلم في التفسير وفي الحديث موافقة منهم لأصول مذهبهم، وخرجوا على كافة العقلاء والنظار في بعض ما صرّحوا به من سفسطات.

وبالرغم من تبيان العلم الحديث لبطلان كثير من أصولهم العقلية التي حملوا الناس عليها في مسائل الجوهر والعرض، إلا أنهم لا يزالون يكابرون ويعاندون. ولا يجرؤ اليوم أحد منهم على القول أن الأشعري والباقلاني والجويني والرازي قد غلطوا في مسائل الجوهر والعرض. فالحق أن تلك النصيحة من الغرسي هو وأصحابه الأشاعرة أحق بها من غيرهم.

وقد ذكر الدكتور الحوالي مسألة ذم الإمام الكرجي للأشعري والأشاعرة، فردّ الغرسي عليه بكلام السبكي، وكنا ذكرنا مرارًا وتكرارًا أن هذا السبكي متعصب بغيض، وغير مؤهل للإنصاف. فهو أحق من غيره في ردّ شهادته.

وقد ذكر السبكي كلامًا للسمعاني، وهو: «وللكرجي قصيدة بائية في السُّنَّة شرح فيها اعتقاده واعتقاد السلف تزيد على مائتي بيت قرأتها عليه في داره في الكرج».

ثم قال السبكي: «ثبت لنا بهذا الكلام إن ثبت أن ابن السمعاني قاله أن لهذا الرجل قصيدة في الاعتقاد وعلى مذهب السلف موافقة للسُّنَّة، وابن السمعاني كان أشعري العقيدة، فلا يعترف بأن القصيدة على السُّنَّة ومذهب السلف إلا إذا وافقت ما يعتقد هو أنه كذلك. إذا عرفت ذلك فاعلم أنا وقفنا على قصيدة تعزى لهذا الشيخ نال فيها من أهل السُّنَّة وباح بالتجسيم، وإني ارتبت في أمر هذه القصيدة وصحة نسبتها إلى هذا الرجل، وغلب على ظني أنها مكذوبة عليه كلها أو بعضها».

ثم علّق عليه الغرسي قائلًا: «فكلام السبكي هذا يدلّ على أن ما نقله الدكتور عن الكرجي لا يصحّ نسبته إليه. وإن صحّ نسبته القصيدة إليه، فالرجل عدوّ للأشاعرة لا تقبل شهادته عليهم»(١).

فانظر كيف كان عالة على السبكي ولم يأت بجديد، ثم ناقض نفسه بقبول شهادة السبكي على الهروي وعدم قبول شهادة الكرجي على الأشاعرة.

---

(١) المصدر السابق، ص٤٩.

وتلك الطريقة القائمة على جحود الضروريات ونبذ أقوال المخالف والعزلة عن الواقع والتاريخ طريقة سفسطائية لا تليق بالموضوعية العلمية، وبعيدة كل البعد عن الإنصاف والحياد. والشيخ الغرسي وقع في حبال تلك الفرضية المحمومة شأنه شأن كافة الأشاعرة الجدد، فقد كان الرجل يرفع التجميل شعارًا له في الرد على الدكتور الحوالي.

وهذا الشعار ليس شعار الغرسي وحسب؛ بل هو شعار كافة الأشاعرة الجدد، فلم تبق لهم مهمة بعد تشييد كافة أصول المذهب وأركانه إلا القيام بمهمة الدفاع عنه وتجميل صورته، لذلك نقع على كثير من ألوان هذا التجميل عندهم.

ولعل هذا يذكرنا بما ذكره الكوثري في حاشية كتاب «السيف الصقيل»، حيث قال: «أما كون أفعال الله سبحانه غير معلّلة بالأعراض، فليس من نفي الحكمة في شيء بل من قبيل التهيُّب والاحتراز من القول بأن هناك غرضًا يحمل الله سبحانه على الفعل استحصالًا لذلك الغرض الذي لا يحصل إلا بذلك الفعل. ولا يخفى أن هذا مما يجب الاحتراز منه لعدم ورود إطلاق مثل ذلك في الكتاب والسُّنَّة، ولما في ذلك من الاستكمال»[1].

فهو يوهم القارئ أن مسألة نفي تعليل أفعال الله إنما جاءت بسبب شدة الورع الذي هيّبهم من القول بالغرض، وأنهم احترزوا من قوله. وهذا تورّع بارد لا أصل له؛ لأن الله بنفسه هو من صرّح بذلك في كتابه العزيز، أم تراهم أغير على الله من نفسه؟ بل هم تحرزوا ذلك حرصًا على عدم سقوط أصلهم الفلسفي العظيم الذي بنوا عليه كثيرًا من اعتقاداتهم، وهو استحالة حلول الحادث بالقديم. فقد تكلمنا عن هذا الأصل وبيّنّا جذوره الفلسفية القديمة، وشرحنا أسباب وظروف تمسك الأشاعرة به.

وبذلك تجد نفسك أمام مذهبين للأشاعرة، كما هو الحال عند الرافضة، مذهب الأشاعرة القديم الصريح بالمخازي والعيوب والقبائح، ومذهب الأشاعرة الجدد المبني على التسامح وإخفاء العيوب وتجميل صورة المذهب القبيحة.

ولم نجد أمرًا عكف عليه رجالاته من الأشاعرة الجدد واعتنوا به أكثر من تجميل صورة المذهب أمام الناس ليجذب أكبر قدر من المؤيدين والأتباع له. ولكن رحم الله أئمة الحديث، فقد ذكروا من أحوال الأشاعرة ما يؤيد كلامنا في أول الكتاب، وقد نقلنا طرفًا من أقوالهم، فارجع إليه يرحمك الله.

---

(١) حاشية السيف، ص٣٠.





خاتمة

وإن مما يتفطّر له القلب من الأسى، أن ترى الجُهّال في عصور انحطاط المسلمين قد تسيّدوا الناس وأملوا عليهم ما يسمونه بأصول الدين، فعظّمهم الناس وخلّدوا ذكرهم كالأئمة المهديين. ولو قدّر الله أن عاشوا بين الصحابة والتابعين، لرأوهم أجهل المسلمين وأشد أعداء الدين، ولعدّوهم مارقين وعن السبيل ضالين، ولفعلوا بهم كما فعل الفاروق عمر بصبيغ وسائر المبتدعين.

وإنما نذكر ذلك حتى لا يغترّ الناس بالمرء منهم وإن قيل في حقه ما قيل. فإن المسلمين في عصور انحطاطهم قد غلب عليهم التهويل، فترى ترجمة أحد هؤلاء يذكرون بها عنه أنه إمام الحرمين، أو حجة الإسلام، أو درة الزمان، أو شيخ الأنام، ثم يوصف أنه آية في الفهم وبحر في العلم، وغير ذلك من الألقاب البخسة التي لا محل لها إلا في سوق النساخين. فإذا اطلعت على ما كتبوا تجد فيه فحشًا ظاهرًا، وجهلًا فاضحًا، وخلطًا بالغًا، ولا يكاد أحدهم يدري ما يخرج من رأسه.

واعلم أن الرذيل لا يجلّ قدره عند الناس من حوله إلا لرذالتهم وانحطاط زمانهم. وهذا أمر نفيس يعزّ فهمه إلا على العاقل الرشيد، فلطالما انقلبت الأحوال عند الأقوام فيجلّون الرذيل، ويحقرون الجليل.

والعهدة في ذلك إنما تكون على أئمة العلم، إذ أن من الواجب عليهم كشف جهالات تلك الشرذمة وفضح ضلالاتهم بدلًا من الثناء عليهم أو السكوت عنهم تجنّبًا لسخط الناس. فلا ينبغي مدحهم والثناء عليهم حتى لا يغترّ المسلم بهم؛ بل إن ذمهم وتحقيرهم وفضح ضلالاتهم وكشف مثالبهم من أعظم واجبات الدين وأوسع أبواب النصيحة للمسلمين.

وكم من عالم ربّاني جليل أثنى على أولئك وذكرهم بمديح المقال، وأغدق عليهم بالثناء وطيب الخصال، وخلع عليهم من الألقاب الزكية ما لا يستحقون عشر معشارها من الجلال. فوثق بهم الجُهّال، فغدا مذهبهم مرجعًا في البدعة والضلال.

ولولا حِفظ الله لدينه من شرذمة المتكلمة وسائر المبتدعة وقوّى شوكة أهل الحديث عليهم، لحدث في الدين من المفاسد ما الله وحده به عليم. فإنك إذا تأملت ما حكيناه من كلام هؤلاء الأشاعرة وكلام أسلافهم الجهمية والمعتزلة، لتبيّن لك صدق الإمام الذهبي إذ قال: «فوالله لولا الحفاظ الأكابر لخطبت الزنادقة على المنابر»(١).

روي عن الإمام الشافعي أنه قال: «عليكم بأصحاب الحديث فإنهم أكثر الناس صوابًا»(٢).

ونقل أبو نعيم الأصبهاني بسند صحيح متصل عن الأوزاعي قوله: «اصبر نفسك على السُّنَّة، وقف حيث وقف القوم، وقل بما قالوا، وكُفّ عما كفّوا عنه، واسلك سبيل سلفك الصَّالح، فإنه يسعك ما وسعهم»(٣).

وقال البربهاري: «واعلم ـ رحمك الله ـ أن الدين إنما جاء من قبل الله تبارك وتعالى، لم يوضع على عقول الرجال وآرائهم، وعلمه عند الله وعند رسوله، فلا تتبع شيئًا بهواك، فتمرق من الدين، فتخرج من الإسلام، فإنه لا حجة لك، فقد بيَّن رسول الله ﷺ لأمته السُّنَّة وأوضحها لأصحابه، وهم الجماعة، وهم السواد الأعظم»(٤).

فتمسّك أيها الناظر الكريم بهذا المنهج العظيم، وعُضّ عليه بالنواجذ حتى تلق الله ربَّ العالمين، فهو المنهج الحق الذي وسع الصحابة الغر الميامين، والتابعين الأخيار المهديين، والأئمة الحُفّاظ الراسخين. فمن لم يسعه هذا المنهج من بعد هؤلاء فأجدر به أن تسعه همزات الشياطين، وشبهات المبتدعين الضالين.

ولا يرجفك عنه أمثال هؤلاء، فقد جادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق. ولا يغرّنّك زخرف قولهم ومتانة طرحهم، فإنه يرزح من ورائه تيه مبين، وخلط عظيم، ومنشؤه جهالة في الأديان، وضلالة في الإيمان، وغشاوة في الأذهان.

فيا أيها الناظر الكريم عليك بالسلف الصالح، فوالله لولا الأئمة الأوائل لمات دوننا الأفاضل وساس ديننا الأراذل. فالله المستعان، وإليه الشكوى.

---

(١) سير أعلام النبلاء ٨/ ٢٦٦.
(٢) سير أعلام النبلاء ١٠/ ٧٠.
(٣) حلية الأولياء ٦/ ١٤٣.
(٤) شرح السُّنَّة، ص٣٦.

الفهرس

الموضوع الصفحة

الباب الأول
حقيقة المذهب الأشعري

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الباب الثاني

جذور المذهب الأشعري

الباب الثالث

مثالب الأشاعرة

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الباب الرابع

تاريخ الأشاعرة

الباب الخامس

النزاعات المذهبية للأشاعرة

الموضوع الصفحة

الباب السادس
الأشاعرة الجدد

الموضوع الصفحة



من نبض الكتاب

فرقة الأشاعرة من الفرق الإسلامية التي دار حولها لغط كبير في سلامة منهجها ومدى توافقه مع الشرع الحنيف. فبينما يذهب أهل الحديث إلى كونها من الفرق المبتدعة ، خالف البعض ذلك واعتبرها من الفرق التي طرحت المذهب الوسط الجامع بين العقل والشرع وأسهمت في تطوير الفكر الإسلامي. فما هي حقيقة هذه الفرقة ؟ وما هي أصول مذهبها ؟ وما مدى موافقة منهجها للقرآن والسنة ؟

هذا الكتاب جاء ليلقي الضوء على تلك الفرقة ويوفر للقارئ أجوبة شافية كافية عن تلك الأسئلة بمنظور علمي ، ودعمه بالأدلة والشواهد العلمية والتاريخية العديدة ، وأجاد في شرح أصول المذهب وبيان حقيقته وتحديد هويته الفلسفية واستعراض تاريخ الفرقة وأئمتها.



الباب الأول يشرح أصول المذهب من خلال عشر مسائل كبار شكلت البنية الهيكلية للمذهب. وفي الباب الثاني كشف عن جذور المذهب التاريخية والفلسفية، والتي تعود أصولها للفلاسفة اليونان. أما الباب الثالث فيسلط الضوء على بعض مثالب الأشاعرة ومعايب أئمتهم. الجزء الثاني تاريخي صرف، يسرد الباب الرابع فيه تاريخ الفرقة في مراحلها المختلفة، وفي الباب الخامس يتناول تاريخ الصراعات المذهبية بين الأشاعرة والحنابلة وطبيعة ذلك الصراع وتأثير السياسة عليه، ثم يبسط القول في محنة الشيخ ابن تيمية وحقيقة ما جرى بينه وبين الأشاعرة والصوفية. ثم يناقش دعوى أكثرية الأشاعرة في الأمة و يثبت بطلان الدعوى وزيفها. الباب السادس فريد وجديد يتحدث عن فرقة الأشاعرة في العصر الحديث وأهم سمات منهجهم، ثم يبين ذلك من خلال ذكر أمثلة لبعض رجالاتهم.

الكتاب يمثل مرجعاً هاماً وشاملاً لمذهب الأشاعرة وتاريخهم وأصولهم، ويهمّ كافة الدارسين في مجال العقيدة والفرق والتاريخ الإسلامي.



المملكة العربية السعودية | الرياض
ش السويدي العام | شرق النفق
الإدارة والمبيعات : 00966 567333417
البريد الإلكتروني: d.alhijaz@gmail.com